

 National Library of Canada  
Collections Development Branch

Canadian Theses on  
Microfiche Service

Bibliothèque nationale du Canada  
Direction du développement des collections

Service des thèses canadiennes  
sur microfiche

## NOTICE

The quality of this microfiche is heavily dependent upon the quality of the original thesis submitted for microfilming. Every effort has been made to ensure the highest quality of reproduction possible.

If pages are missing, contact the university which granted the degree.

Some pages may have indistinct print, especially if the original pages were typed with a poor typewriter ribbon or if the university sent us a poor photocopy.

Previously copyrighted materials (journal articles, published tests, etc.) are not filmed.

Reproduction in full or in part of this film is governed by the Canadian Copyright Act, R.S.C. 1970, c. C-30. Please read the authorization forms which accompany this thesis.

**THIS DISSERTATION  
HAS BEEN MICROFILMED  
EXACTLY AS RECEIVED**

## AVIS

La qualité de cette microfiche dépend grandement de la qualité de la thèse soumise au microfilmage. Nous avons tout fait pour assurer une qualité supérieure de reproduction.

S'il manque des pages, veuillez communiquer avec l'université qui a conféré le grade.

La qualité d'impression de certaines pages peut laisser à désirer, surtout si les pages originales ont été dactylographiées à l'aide d'un ruban usé ou si l'université nous a fait parvenir une photocopie de mauvaise qualité.

Les documents qui font déjà l'objet d'un droit d'auteur (articles de revue, examens publiés, etc.) ne sont pas microfilmés.

La reproduction, même partielle, de ce microfilm est soumise à la Loi canadienne sur le droit d'auteur, SRC 1970, c. C-30. Veuillez prendre connaissance des formules d'autorisation qui accompagnent cette thèse.

**LA THÈSE A ÉTÉ  
MICROFILMÉE TELLE QUE  
NOUS L'AVONS REÇUE**

Simon Laflamme

217158

Département de philosophie

DE SARTRE A MARX

PAR LA TOTALISATION

(sur la Critique de la raison dialectique)

Thèse de maîtrise

dirigée par le professeur Jean Theau

Université d'Ottawa

Janvier 1979

© S. Laflamme, Ottawa, Canada, 1979

à Carolle

## Introduction

L'histoire, dans la philosophie contemporaine, est un des sujets qui suscitent le plus d'intérêt. Cela se comprend assez bien puisque la réflexion sur l'histoire aborde à peu près toutes les questions relatives à l'existence humaine. Si les préoccupations de l'homme pour son histoire ne sont pas récentes (Hérodote et Thucydide reconstruisaient, il y a plus de 2000 ans, des événements historiques), la philosophie de l'histoire, elle, est à peu près contemporaine: un dictionnaire parle même du nouveau continent du XIX<sup>ème</sup> siècle(1).

Après Hegel, les interrogations sur l'histoire ont eu très souvent à faire face à la notion de dialectique. Cela s'explique par deux raisons. Premièrement, avec Hegel, la notion de dialectique prend un sens, en soi, très riche et, par rapport à l'histoire de la philosophie, tout à fait original:

---

(1) Les Dictionnaires Marabout université, Savoir moderne, "La Philosophie", vol. 2, p. 263.

elle définit le mouvement du discours qui s'impose de la vérité vers l'être par une suite de crises surmontées; cette conception ouvre désormais de nombreuses portes pour l'explication des changements historiques. Deuxièmement, la philosophie marxiste se manifeste partout (qu'on la nie ou la défende) dans les sciences humaines et même ailleurs; or, selon cette même philosophie, la dialectique est, pour plusieurs, la loi suivant laquelle doit être interprétée l'histoire. Aussi, le philosophe ou le savant versés dans les sciences humaines n'ont d'autres recours que de se situer par rapport à la philosophie marxiste; s'ils ne le font pas eux-mêmes, on le fait pour eux.

On s'entend assez bien aujourd'hui pour dire que la dialectique hégélienne a telle structure, recèle tels éléments et explique intrinsèquement le développement de l'esprit. De même, on s'accorde généralement pour dire que Marx (probablement fort du travail de ses prédécesseurs) a renouvelé la dialectique hégélienne. Mais sur la nature de la dialectique marxiste, il n'y a plus unanimité des opinions. Pour l'essentiel, l'hésitation vient de ce qu'on se demande si la dialectique concerne le mouvement concret de l'histoire, la méthode d'interprétation de ce mouvement ou les deux à la fois. Dans le cas où l'hypothèse veut que soient dialectiques et le mouvement et la méthode, on s'interroge sur la nature des rapports entre ceux-ci.

Après Marx, la question à poser nous semble être la suivante: existe-t-il une histoire dialectique? Mais la ques-

tion ne concerne pas seulement les marxistes, pas plus que la réponse ne se trouve dans une dogmatique marxiste. Or, savoir comment la dialectique peut rendre intelligible l'histoire est précisément le problème que se pose Jean-Paul Sartre dans son volumineux ouvrage intitulé Critique de la raison dialectique. Après l'autonomie relative de son existentialisme, Sartre en vient à manifester son accord avec le marxisme. Mais riche précisément de sa philosophie existentielle, il lui est impossible d'adhérer au marxisme sans bousculer. Son ouvrage prend alors la forme d'une synthèse entre existentialisme et marxisme. Son entreprise, cependant, n'est pas reçue à bras ouverts et d'autant moins que l'existentialisme traîne avec lui une philosophie du sujet et insiste, quant à la dialectique, sur la dimension connaissance. On crie aujourd'hui à l'anti-marxisme, au subjectivisme, à l'idéalisme, à l'individualisme, etc. Or, nous croyons que, pour une large part, ces critiques opposent trop facilement un premier Sartre à Marx, c'est-à-dire qu'elles n'analysent pas en elle-même la synthèse de Sartre.

Dans cet essai, nous cherchons donc à voir en quoi consiste la synthèse sartrienne de l'existentialisme et du marxisme et, plus spécialement, nous tentons de cerner la problématique de la dialectique que soulève cette synthèse. Une première partie a pour but de distinguer le point de vue sartrien des autres sur la dialectique marxiste; une seconde se propose de mettre en relief l'originalité de la version sartrienne. Mais du début à la fin, nous cherchons les justifications de la synthèse de Sartre.

Il nous faut dire, avant d'entreprendre cette thèse, qu'il n'y a pas pour toute l'histoire de la philosophie, pas même pour aujourd'hui, une définition standard de la dialectique. Pour ainsi dire, il y a autant de dialectiques qu'il y a de grands philosophes ou de grandes époques. Au sens le plus ancien, la dialectique signifie l'art du dialogue. Chez Platon, elle signifie l'habileté à discuter par demande et réponse; la dialectique a pour effet de remonter de concept en concept, de proposition en proposition jusqu'aux principes premiers. Chez Aristote, comme le souligne le Lalande, la dialectique se distingue de l'analytique: la dialectique a pour objet les raisonnements qui portent sur des opinions probables, l'analytique a pour objet la démonstration; la dialectique est l'art intermédiaire entre la rhétorique et l'analytique. Au Moyen Age, la dialectique tend à se confondre avec la logique, l'art de raisonner; c'est le troisième art libéral après la grammaire et la rhétorique. Chez Kant, la dialectique apparaît comme une logique qui repose sur des idées illusoires; elle est celle par laquelle la raison pense pouvoir dépasser l'ordre des phénomènes et se prononcer sur l'absolu. C'est ici qu'apparaissent Hegel et Marx qui, contre Kant, redonnent à la dialectique un sens favorable. Aujourd'hui, de conception originale, d'influence marxiste, hégélienne ou ancienne, la dialectique sert à qualifier ou à expliquer certains rapports des hommes entre eux ou des hommes avec le monde; elle est une méthode d'analyse; elle est utile à définir certains développements dans le savoir ou dans l'être.

Cette énumération montre bien qu'il est impossible de donner une définition unique de la dialectique. D'ailleurs, il n'y a pas à le faire. Un théoricien est bien libre de mettre à l'oeuvre les concepts qu'il veut et de la façon qu'il juge bonne; l'important c'est d'avoir quelque chose à dire, de prouver ce qu'on dit et de se faire comprendre. Ce qui est regrettable dans le cas de la dialectique c'est qu'elle joue souvent le rôle de passe-partout pour liquider aisément des problèmes qui demanderaient à être analysés plus en détails, plus en profondeur.

Nous ne sommes donc nullement intéressé à limiter l'usage du mot dialectique. Nous nous attachons strictement à la notion de dialectique historique telle que pensée par Marx et interprétée par Sartre. S'il nous arrive de nous opposer à certains usages du mot dialectique, ce ne sera qu'en tant qu'ils entretiennent des rapports avec notre sujet.

## Première partie

### L'Existentialisme et le marxisme

L'oeuvre philosophique de Jean-Paul Sartre est marquée par deux principaux ouvrages: L'Etre et le néant et la Critique de la raison dialectique. Presque deux décennies (17 années) les séparent. A l'époque du premier livre, Sartre n'était pas tant préoccupé par le marxisme qu'acharné contre le rationalisme et l'idéalisme. Enthousiasmant les uns, choquant les autres, le livre fit sensation. Il s'agissait alors d'un "essai d'ontologie phénoménologique", bien inspiré de l'école allemande contemporaine (en particulier de Husserl et de Heidegger), artistement et solidement construit. Le volume, dans une philosophie du pour-soi et de l'en-soi, entre autres points, faisait disparaître Dieu et l'inconscient, traitait de salauds les bourgeois, éliminait la notion de nature humaine, affirmait que seules la situation et la liberté absolue rendaient intelligible l'existence humaine. En fait, autant de thèses menaçantes ou attirantes qui, en tout cas, ne pouvaient que difficilement laisser dans l'indifférence le lecteur. Vint ensuite le second volume. Dans l'intervalle, à travers plu-

sieurs publications littéraires, plusieurs articles, plusieurs conférences, Sartre s'était approché du marxisme. Mais c'est dans la Critique de la raison dialectique que son marxisme et sa critique du marxisme prirent forme. La perspective ontologique de L'Être et le néant rendait, dans un certain sens, irréelles les thèses de l'existentialisme sartrien; c'est-à-dire qu'on ne voyait pas bien comment, par exemple, la conscience - le pour-soi -, la liberté absolue pouvaient prendre leur place dans les contraignantes réalités historique et sociale. Or, Sartre se lança dans le matérialisme. Mais il ne renonça pas pour autant à ses premières positions; il chercha plutôt à les rendre concrètes. Il faut ici être prudent: la perspective matérialiste n'est pas totalement absente dans le premier ouvrage comme l'ont remarqué plusieurs commentateurs (Raymond Aron, entre autres, pour ne nommer que le plus illustre), seulement elle n'est pas déclarée ou, plutôt, elle n'est pas donnée dans la problématique; dans le second ouvrage elle est reconnue et développée; c'est surtout en cela qu'il faut voir la différence. C'est vers le marxisme que Sartre se tourna. Après de longs débats où il a toujours reproché aux communistes et aux marxistes leur négligence de l'individu et de l'homme, Sartre finit tout de même par voir dans le matérialisme historique et le matérialisme dialectique la philosophie indépassable de notre temps. Aussi, cherchait-il à tailler sa place à l'existentialisme dans le marxisme, ou, pour dire autrement, à faire la synthèse des deux. Car s'il s'imagina que le marxisme rendait possible la concrétisation de l'existentialisme, il crut qu'en retour l'existentialisme

lisme allait permettre la fondation du matérialisme dialectique. Mais, pour réaliser son projet, Sartre devait solutionner un premier problème: comment l'homme peut-il, d'un point de vue ontologique, être absolument libre et son histoire, elle, être dialectique? Il résolut la question en affirmant que c'est la raison humaine qui est dialectique; l'histoire est l'histoire humaine et l'homme est doté d'une raison dialectique. Mais cela trouvé, il fallait repenser, en quelque sorte, l'épistémologie du marxisme qui se veut avant tout matérialiste. De même, en donnant à la dialectique la forme de la raison, Sartre ne devait ni tomber dans le monisme (point de vue, ici, de celui qui insiste uniquement sur la raison comme source de connaissance), ni revenir à l'idéalisme que le marxisme devait avoir dépassé. Il fallait, dans le cadre du marxisme, mettre en lumière les rapports entre la pensée et l'être.

Plusieurs lecteurs(1) et de différentes écoles, ont voulu relever dans L'Etre et le néant, les germes ou les tendances marxistes pour souligner la continuité, l'évolution ou la stabilité de la pensée sartrienne du premier au second livre. Ces travaux ne sont probablement pas à dédaigner. Plusieurs autres(2), par contre, n'ont jamais vu dans le premier ouvrage, ni son aspect révolutionnaire, ni sa tendance matérialiste et l'ont considéré politiquement inutile. Mais quoi qu'il en soit

---

(1) Raymond Aron, Histoire et dialectique de la violence; Jean Theau, La philosophie de Jean-Paul Sartre; Colette Audry, Sartre et la réalité humaine.

(2) A peu près tous les marxistes qui opposent a priori L'Etre et le néant au Capital.

du développement de la philosophie sartrienne, bien des commentateurs du dernier livre n'ont jamais pu faire mieux, pour le liquider avec empressement, qu'opposer l'individualisme, le subjectivisme ou l'idéalisme sartriens au communisme, à l'objectivisme ou au matérialisme marxistes. Le plus souvent, ces détracteurs ne retiennent que ceci: l'existentialisme est la philosophie qui fait l'apologie de l'individu et on le retrouve dans L'Etre et le néant. Certes il faut tenir compte de ces critiques énergyées, mais nous remarquons surtout ceci: cette attitude n'est qu'un témoignage de l'inquiétude que la Critique de la raison dialectique provoque. Nous ne disons pas que pour bien comprendre ce dernier livre il faille voir le penchant marxiste de L'Etre et le néant; nous ne disons pas non plus qu'il faille faire abstraction de tout ce que Sartre a écrit avant la Critique de la raison dialectique; ce que nous disons, c'est qu'aujourd'hui, pour bien comprendre la dernière oeuvre de Sartre, il faut la lire en elle-même. Aussi, faut-il la comprendre dans sa tentative de critique et de rapprochement du marxisme. Pour dire autrement, c'est à la lumière de l'effort de synthèse entre existentialisme et marxisme qu'on peut juger de l'exactitude de la synthèse. Aussi tautologique que puisse paraître cette affirmation, elle n'en demeure pas moins essentielle. Il faut vérifier les bouleversements et les développements que subissent les deux philosophies; il faut voir s'il y a bien fusion et non intrusion de l'une dans l'autre ou sapement de l'une par l'autre; enfin, il faut s'interroger sur les besoins d'une telle synthèse pour le marxisme. Mais il ne suffit pas de déclarer le Capital inconciliable

avec L'Être et le néant. Sartre ne critique pas le Capital comme le font certains de ses contemporains de différentes écoles; il cherche à fonder le matérialisme dialectique, ce que, selon lui, Marx n'a pu réaliser. Nous tentons donc ici de juger de l'entreprise sartrienne en ne nous contentant pas des oppositions faciles et a priori dont Sartre lui-même a d'ailleurs tenu compte. Les grands coups de vocabulaire ne camouflent souvent que le trouble. Nous entendons examiner la Critique de la raison dialectique dans son côté épistémologique et dans la tentative de synthèse qu'elle représente. C'est en ne négligeant ni l'un, ni l'autre que nous espérons parvenir à vérifier si le mariage existentialisme-marxisme est réussi ou non, juste ou malvenu, nécessaire ou inutile à l'intérieur du projet marxiste. Car c'est à l'intérieur de cette "indépassable" philosophie que Sartre cherche à se situer.

Afin d'illustrer le genre de transformations que subit l'existentialisme de L'Être et le néant à la Critique de la raison dialectique, nous allons observer deux cas qui nous permettront de souligner l'obligation dans laquelle on est de reconsidérer la philosophie sartrienne à la lumière du dernier ouvrage. Nous prendrons pour cela l'exemple de la mutation éprouvée par les deux concepts centraux du premier livre: le "pour-soi" et l'"en-soi".

Le marxisme est la philosophie qui cherche à rendre compte de la réalité d'un point de vue matérialiste. Il ne se place

pas sur le plan du droit mais tient, plutôt compte de la société concrète. L'ontologie peut bien avancer que l'homme est absolument libre, mais la réalité manifeste aussi le phénomène de l'aliénation. Dans L'Etre et le néant on voit bien le pour-soi s'aliéner, mais on le voit mal subir en même temps des déterminations ailleurs que dans la facticité. La raison en est simple: c'est que le contexte socio-historique dans lequel évolue le pour-soi n'est pas directement considéré, il ne fait pas partie de la problématique. Or, pour rendre compte de la réalité humaine en tant que sociale et historique, c'est-à-dire dans sa matérialité, le pour-soi devient une notion inadéquate, insuffisante. A assumer, connaître, choisir et faire, il faut ajouter subir dans la structure du pour-soi situé dans l'histoire. La notion de "responsabilité" préparait le terrain, mais elle était elle-même insuffisante; car dans la problématique marxiste, il ne s'agit plus de montrer les rapports entre conscience, en-soi et autrui mais bien de présenter ces rapports à l'intérieur de la dimension historique. Le pour-soi devient alors praxis. L'adoption de ce nouveau concept, toutefois, ne conduit Sartre à rejeter ni la notion de projet, ni celle de situation propres à l'existentialisme. Sartre voit d'ailleurs très bien que le marxisme apporte beaucoup pour l'explication des situations. Mais à ses yeux, la dialectique marxiste ne doit pas être une loi extérieure à l'homme, une loi qui détermine de l'extérieur et qui ne laisse aucun recours à l'agent historique. On doit pouvoir voir les hommes faire librement et dialectiquement une

histoire dialectique. Une dialectique a priori et extérieure est, aux yeux de Sartre, "transcendantale". C'est par les individus et de l'intérieur que les situations sont vécues et que l'histoire est faite; c'est ainsi que l'histoire doit être comprise. Or, de l'intérieur, c'est la praxis qui fait l'histoire et la praxis est projet; le matérialisme dialectique doit pouvoir en tenir compte. Par la combinaison du marxisme et de l'existentialisme, Sartre voit le moyen d'expliquer, tout à la fois, comment les hommes vivent, comprennent, subissent et font le monde, ce qui est le lot de la raison dialectique, de la praxis qui se pense. Mais il remarque heureusement que toute intelligibilité n'est pas dialectique. Aussi, distingue-t-il la raison dialectique de tout autre type de rationalité (positiviste ou analytique, par exemple) mais en marquant bien la supériorité de la première. D'autre part, puisque la dialectique ne doit pas être extérieure à la praxis, il ajoute que seule cette dernière, en tant que raison, peut découvrir la dialectique. Il évite ainsi toute construction a priori, positiviste ou analytique, d'une dialectique qui, en extériorité, chercherait à s'imposer sur les hommes. La dialectique est la loi de l'agir humain, la "logique vivante de l'action", et seul l'être qui la vit (la fait et la subit), c'est-à-dire, en dernière analyse, la praxis individuelle, peut en rendre compte. Aussi, Sartre pose-t-il la dialectique comme transparente, translucide.. Nous aurons évidemment à y revenir; en attendant il faut dire deux mots à propos de l'emprunt du concept de praxis au vocabulaire marxiste. Certains demanderont en quoi se justifie une synthèse existentialiste-

marxiste si l'existentialisme se contente de reprendre les termes de l'autre. Il est certain que Sartre, en voulant ré-écrire le marxisme doit accepter quelques uns des concepts fondamentaux de celui-ci. Quoi qu'il en soit, il est assuré que le concept de praxis est plus exact, plus fonctionnel que celui de pour-soi dans la perspective du matérialisme historique. Mais il faut souligner que dans la mesure où le marxisme est redéfini par l'existentialisme, la praxis est elle-même reformulée, prend un nouveau rôle; par la synthèse que Sartre tente de réaliser, la praxis devient le point de départ de toute intelligibilité dialectique, l'agent historique et social qui, biologiquement constitué et vivant dans un environnement naturel, subit les déterminations qu'il se fait subir en faisant l'histoire et en transformant la nature. Si le marxisme prête son concept, c'est pour le voir défini et prendre un nouveau rôle à l'intérieur du matérialisme dialectique. De plus, la praxis s'affecte de catégories existentielles telle que le projet par exemple. Pour Sartre, l'existentialisme permet au marxisme de développer sa philosophie et le marxisme permet à l'existentialisme de se concrétiser.

Voyons maintenant pour l'"en-soi". Etant donné le point de vue de L'Etre et le néant, l'opposition entre la conscience, pour qui exister et se réfléchir sont tout un, et l'en-soi, fait des choses du monde qui reposent identiques à elles-mêmes et s'imposent à la conscience, est suffisante. Mais l'introduction de la dialectique matérialiste dans la problématique

force Sartre à remodeler le champ de l'en-soi aussi bien que celui du pour-soi. La dialectique étant la loi de l'action réelle des êtres humains, il faut considérer l'en-soi à l'intérieur et ce mouvement. C'est ainsi qu'au développement Sartre oppose l'inertie, où le moment de l'action dialectique s'affecte d'un autre moment qui se présente sous la forme d'une espèce de paralysie de l'action. Mais l'inertie n'apparaît dans l'histoire que parce qu'une certaine praxis la constitue et la maintient. C'est-à-dire que le moment inerte n'est donné que parce que des hommes, par leurs actions, leurs projets et leurs intérêts soutiennent nécessairement une structure (dans ses rapports avec d'autres structures) qui leur apparaît utile à la réalisation de leurs aspirations. La constitution de ce moment est donc pratique pour quelqu'un. Sartre parle alors du pratico-inerte "équivalence de la praxis aliénée et de l'inertie travaillée"(1), le moment anti-dialectique de l'histoire humaine.

Qu'il s'agisse du pour-soi qui devient la praxis ou du pratico-inerte qui rejoint l'en-soi(2), on ne saurait y voir qu'une différence dans le vocabulaire. Pour employer une formule à la mode dans l'épistémologie structuraliste (mais probablement pas dans toute sa rigueur), il s'agit d'un change-

(1) Jean-Paul Sartre, Critique de la raison dialectique, p. 154.

(2) Ces différences ont déjà été effleurées par Raymond Aron dans Histoire et dialectique de la violence.

ment de problématique. Le terrain d'analyse, la méthode, l'intention ne sont plus les mêmes. L'existentialisme cherche à s'introduire dans le matérialisme historique et dans le matérialisme dialectique; la confrontation impose à l'existentialisme - puisque c'est lui qui tente la synthèse - la reconsidération de ses données antérieures et la critique du marxisme.

Cette première partie donc, nous servira à indiquer en quoi réside l'interprétation sartrienne du marxisme. Nous ne serons pas spécialement intéressés à marquer l'originalité de la dialectique existentialiste marxiste, mais nous profiterons de l'occasion pour préparer le terrain à cette fin. Nous allons plutôt confronter la position de Sartre aux observations de ses contradicteurs. Les travaux sur la Critique de la raison dialectique sont plus nombreux que ne le laisse croire son impopularité. Toutefois, il est vrai que la grande majorité de ces écrits ne favorisent aucunement le livre de Sartre: généralement ils opposent Marx, le géant, à Sartre, le nain, et c'est le champion du matérialisme et de la science qui l'emporte sur le chétif spéculateur idéaliste. Enfin! il s'agira davantage pour nous de voir comment certains marxistes ou non marxistes considèrent le mariage existentialisme-marxisme; car il nous faut trouver, avant tout, comment se justifie le parti pris sartrien pour le marxisme.

Sartre déclare sans équivoque son accord avec le marxisme,

la philosophie indépassable de notre temps(1). De la différence entre celui-ci et l'existentialisme, il fera une Question de méthode(2). Il s'acharnera alors contre certains marxismes qu'il qualifiera d'idéaliste, de dogmatique, de mécaniste, de transcendantal. Pour lui, "la philosophie doit être à la fois totalisation du savoir, méthode, Idée régulatrice, arme offensive et communauté de langage..."(3). De plus, l'analyse doit pouvoir nous révéler partout les hommes comme agents historiques.

La critique du mécanisme va ici nous aider à comprendre l'intelligence sartrienne du marxisme et de la dialectique. La dialectique, nous l'avons dit, ne saurait être une loi qui explique en extériorité l'histoire des hommes. Il faut pouvoir montrer partout et à tout moment les hommes faisant et subissant leur histoire. Or, une interprétation mécaniste de la dialectique ne saurait rencontrer ces exigences puisqu'elle relègue les hommes au rang de victimes d'une loi sur laquelle ils ne peuvent rien. Sartre n'est pas le premier à vouloir

---

(1) Jean-Paul Sartre, Critique de la raison dialectique, p. 17.

(2) Dans Question de méthode, Sartre cherche à présenter sa méthode régressive-progressive dont on peut voir l'objectif dans ces mots: "Valéry est un intellectuel petit-bourgeois, cela ne fait aucun doute. Mais tout intellectuel petit-bourgeois n'est pas Valéry". Ibid., p. 44. La méthode consiste à repérer des étapes dans une histoire et à en faire la synthèse.

(3) Et il précise: "Je l'ai souvent constaté: un argument "antimarxiste" n'est que le rajeunissement apparent d'une idée prémarxiste. Un prétendu "dépassement" du marxisme ne sera au pis qu'un retour au prémarxisme, au mieux que la redécouverte d'une pensée déjà contenue dans la philosophie qu'on a cru dépasser". Ibid., p. 17.

échapper au mécanisme; bien des travaux ont été publiés à cette fin. Son originalité vient de la place qu'il réserve à l'homme libre dans une histoire dialectique. Il ne tente pas de concilier une dialectique à priori établie et la liberté humaine; mais il fait de l'homme libre celui-là même qui constitue la dialectique, celui-là même qui réalise et comprend la loi de son histoire et cela à tout moment de l'histoire. Voilà pourquoi la dialectique doit prendre, selon lui, la forme d'une raison, et voilà pourquoi la raison dialectique ne peut être rien d'autre que le fait de la praxis individuelle. La dialectique n'est pas une loi définitive, élaborée du dehors par un esprit extérieur à l'histoire; une telle dialectique ne peut rendre compte du passé et du devenir des hommes. Dans l'attaque que Sartre livre contre le mécanisme, Serge Doubrovsky a cru voir un "bouc émissaire facile"(1). Evidemment, il peut sembler aisé de s'attaquer à une interprétation de la dialectique que peu d'analystes sont prêts à défendre. Mais un accord de principe n'est pas une preuve. Il faut démontrer comment la dialectique est impropre à une perspective mécaniste de l'histoire. Sartre croit y parvenir en indiquant que, pour que la dialectique exprime le mouvement réel de l'histoire humaine, l'homme doit subir et faire la dialectique en subissant et faisant une histoire dialectique. L'entente générale quant au refus du mécanisme, loin de témoi-

---

(1) Serge Doubrovsky, "Sartre et le mythe de la raison dialectique", in Nouvelle revue française, p. 880.

gner d'une cible facile, fait plutôt état d'une question fondamentale qui recèle une explication(1). L'intervention existentialiste permet d'éviter que la dialectique ne soit comprise comme une loi qu'il n'y aurait qu'à retrouver dans le réel, à confirmer par des faits: d'une part, elle ne saurait être élaborée a priori puis imposée sur le monde humain; d'autre part, elle ne saurait être le résultat d'une enquête plus ou moins objective ou d'une cueillette de données. La dialectique, pour prendre le langage de Sartre, se constitue dans le monde par l'expérience dialectique. Sartre en indique trois moments: la dialectique constituante, celle de la praxis individuelle; la dialectique constituée, celle de la praxis collective; et le moment anti-dialectique où "la dialectique constituante se (retourne) contre elle-même et (pro-

---

(1) Et d'autant plus que le "deuxième Marx, celui de la maturité... tendra de plus en plus à accepter l'idée d'une dialectique de la nature que l'on appellera plus tard "matérialisme dialectique". Henri Lefebvre n'écrit-il pas que "le Capital indique cette extension dans la pensée marxiste, de la dialectique concrète de la nature, extension poursuivie par Engels dans Dialectik der Natur. La correspondance de cette époque (1873-1874) montre que la tentative de Engels était suivie de près et approuvée par Marx". En fait, s'il n'y a pas chez lui de véritable mise en action de la dialectique de la nature, il sera par contre facile à ses successeurs, à cause de l'ambiguïté de son oeuvre et en raison de son insistance à marquer l'identité entre humanisme et naturalisme... de tirer de sa doctrine une interprétation où l'humain est résorbé dans la nature à titre de simple élément de celle-ci. Charles Gervais, "Le Marxisme de Sartre: mystification ou réalité?", in Dialogue, pp. 729-730. Gervais souligne aussi la parenté entre le projet d'un premier Marx et celui de Sartre: "(il y a) chez Marx un refus aussi catégorique que celui de Sartre devant ce que le dernier nomme matérialisme du dehors et dialectique de la nature". Ibid., p. 729. Si la dialectique n'est que subie par l'homme, on verra difficilement comment échapper au mécanisme et comment tenir compte de la liberté.

duit) la sérialité comme type de relations humaines"(1). Cela signifie que le rapport entre la dialectique et l'homme n'existe que dans la mesure où des hommes la créent. Il faut que l'homme comprenne dialectiquement une situation pour produire une action dialectique et la dialectique elle-même, d'où, il la constitue. Et c'est dans le processus de mise en rapport des intelligibilités dialectiques qu'apparaît la possibilité d'une action commune qui soit dialectique. C'est pourquoi Sartre explique l'existence de tout collectif conscient de lui-même comme rapports de tiers individuels dont chacun supporte l'ensemble et est supporté en retour. Lorsqu'il n'y a plus dialectiques ni constituante, ni constituée, les consciences sont éparpillées, ce que Sartre appelle la sérialité. Mais toute intelligibilité doit se faire à partir de la dialectique constituante, à savoir de la praxis individuelle qui, dans l'action révolutionnaire, par exemple, produit le "groupe en fusion" - c'est-à-dire le rassemblement grossissant d'hommes prenant conscience d'un objectif à atteindre et des moyens pour y arriver - comme rapport de tiers. Et comment peut-il en être autrement puisque, comme le remarque Mikel Dufrenne, seul l'individu connaît(2). Le matérialisme dialectique, dit Sartre, doit être un matérialisme du dedans.

---

(1) Charles Gervais, "Le marxisme de Sartre: signification et projet", in Dialogue, p. 291.

(2) "Car si le social doit être intelligible, il faut bien qu'il soit fondé sur l'individuel, d'où procède toute intelligibilité. Mikel Dufrenne, "La Critique de la raison dialectique", in Esprit, p. 684.

de l'histoire.

"...sa recherche se situant au niveau formel, Sartre n'essayera pas de retracer les péripéties concrètes du mouvement historique mais plutôt de dévoiler l'intelligibilité dialectique des totalisations régionales et de montrer comment celles-ci se dialectisent réciproquement dans la lumière de la "pratique individuelle"(1).

C'est que, pour Sartre, le matérialisme dialectique doit illustrer les différentes formes de regroupements qui mettent en oeuvre ou stabilisent le mouvement de l'histoire. Le matérialisme dialectique doit tenir compte de ce que l'homme est un être libre, vivant des situations toujours différentes; c'est au travers de l'expérience vécue de ces situations que la dialectique se manifeste et, partant, se constitue. La dialectique n'est pas un édifice construit et fini, elle est sans cesse à redéfinir par l'expérience dialectique. C'est faute d'avoir pu rendre compte de cette expérience, qu'aux yeux de Sartre, le marxisme est entré et demeure en crise. Ce qui ne veut pas seulement dire que le marxisme soit à réviser: "le marxisme est à faire"(2). D'où l'entreprise de Sartre.

Or, le marxisme de Sartre est contesté de maintes façons. Mais la déclaration à l'effet que le marxisme soit la philosophie indépassable de notre temps(3), est certes celle qui a

(1) Charles Gervais, "Le Marxisme de Sartre: signification et projet", in Dialogue, p. 291.

(2) L'expression apparaît dans une lettre de Sartre à Roger Garaudy, citée dans Perspective de l'homme de Roger Garaudy, p. 112.

(3) Jean-Paul Sartre, Critique de la raison dialectique, p. 17.

fait couler le plus d'encre. Sur cette question, parmi les adversaires et partisans de Sartre, nous retenons quatre opinions qui nous semblent résumer l'essentiel de ce qui a été dit. C'est ainsi que, dans l'ordre, nous verrons: l'opinion de Serge Doubrovsky, pour qui l'accord de Sartre avec le marxisme n'est qu'une pétition de principe; les positions d'Henri Lefebvre et de Jacques Guérémy qui soupçonnent Sartre de dogmatisme; et, enfin, le point de vue de Louis Althusser puis celui d'Etienne Balibar qui se font une idée bien différente de celle de Sartre sur la dialectique marxiste.

Serge Doubrovsky a publié en 1961, en trois parties, étendues sur trois numéros de la Nouvelle revue française une série d'articles intitulée "Jean-Paul Sartre et le mythe de la raison dialectique". Son travail consiste, d'une part, à montrer qu'il ne saurait y avoir de synthèse entre l'existentialisme et le marxisme puisqu'il ne peut y avoir de savoir de l'existence, d'autre part, à signaler que la philosophie sartrienne justifie finalement le totalitarisme. Pour Doubrovsky, et c'est là son point de départ, chez Sartre, l'adoption du marxisme n'est pas vraiment justifiable:

"Sartre est si bien installé dans la vérité marxiste qu'il n'est même plus besoin de montrer la vérité du marxisme: d'où la facilité avec laquelle on énonce comme une évidence ce qui chez des esprits moins convaincus, risque fort de passer pour une pétition de principe, - la prétention du marxisme à être la seule philosophie valable dans le contexte de notre histoire ne reposant justement que sur la théorie marxiste des rapports de l'histoire et de la philosophie"(1).

(1) Serge Doubrovsky, "Jean-Paul Sartre et le mythe de la raison dialectique", in Nouvelle revue française, p. 494.

Nous l'avons déjà aperçu, Sartre n'accepte pas sans plus le marxisme et il est faux de dire qu'il ne cherche pas à montrer la vérité de celui-ci. D'abord, il ne reprend pas le marxisme mais il veut contribuer à le faire. Il n'accepte pas sans plus le marxisme, c'est-à-dire qu'il dénonce des tendances marxistes - dont le marxisme lui-même, comme mouvement historique, est responsable - et qu'il travaille à une interprétation originale du matérialisme dialectique. Il cherche à montrer la vérité du marxisme, c'est-à-dire qu'il ne cherche pas à définir un dogme universel, mais à présenter une interprétation marxiste de l'histoire susceptible d'être reprise par les agents historiques qu'elle concerne. Il ne faut pas oublier, comme le souligne Charles Gervais, que

"...lorsque Sartre emploie le mot marxisme, il l'entend soit comme matérialisme du "dehors" (qu'il refuse (p. 283)), soit comme matérialisme historique (qu'il reprend à son compte (p. 283) (mais veut développer)) soit comme champ culturel" (1).

Voyons en profondeur sa démarche.

Sartre retient en premier lieu un principe dont il veut montrer la pertinence. Faut-il dire que toute théorie recèle ses présupposés mais que c'est dans la mesure de leur justification que, pour une bonne part, on peut juger de la valeur de la théorie. Sartre dit donc que l'histoire est marquée de "moments", d'"époques de création philosophiques" qui "sont indépassables tant que le moment historique dont elles sont

---

(1) Charles Gervais, "Le Marxisme de Sartre: signification et projet", in Dialogue, p. 285.

l'expression n'a pas été dépassé" (1). Ce qui pousse Sartre à opter pour le marxisme, par conséquent, ce n'est pas tant une pétition de principe pour le marxisme que l'acceptation préalable de la thèse qui pose l'historicité des connaissances (2).

Cependant, Sartre déploiera bien des efforts pour éviter le relativisme. Quoi qu'il en soit, et Doubrovsky le remarque à point, la théorie de l'historicité des savoirs se retrouve chez Marx. Mais Doubrovsky en tire parti pour faire observer la fragilité de la position sartrienne. Certes cette théorie de la connaissance est marxiste (en tout cas marxienne, pour ne pas rebuter les althussériens), on la retrouve dans tous les passages où Marx montre que l'être détermine la conscience. Mais nous croyons que Doubrovsky a tort d'en minimiser l'importance ("ne repose que", dit-il). Elle est plus qu'une affirmation dont seuls les "marxistes" se gargarisent. Elle apparaît aujourd'hui dans les polémiques en épistémologie. C'est celle-là même qui a permis à Marx et à Engels de trancher entre l'idéalisme et le matérialisme vulgaire: la conscience de quelque chose est donnée à et par la praxis dans ses rapports avec cette chose. Enfin elle est celle que Sartre tente de

(1) Jean-Paul Sartre, Critique de la raison dialectique, p. 17. Ce principe, bien que dans une langue différente, est fortement justifié par toute l'oeuvre de Michel Foucault.

(2) C'est pourquoi "Sartre ne peut s'empêcher de comprendre le marxisme indépendamment de sa réalisation historique dans l'expérience, ce qui est d'ailleurs conforme à l'esprit de cette philosophie qui se veut avant tout pratique. D'où la justification du bolchévisme et la critique du marxisme français dans la Critique de la raison dialectique". Charles Gervais, "Le Marxisme de Sartre: signification et projet", in Dialogue, p. 285.

prouver, encore une fois, par l'analyse de la raison dialectique: le monde détermine la conscience mais la conscience détermine en retour le monde. Or, si Sartre tente une preuve, il faut la considérer, il ne suffit pas d'opposer le marxisme à l'existentialisme. Comme on le verra dans la deuxième partie, cette preuve est liée à la possibilité d'un savoir translucent et totalisant. Pour le moment on peut dire que chez Sartre il ne saurait y avoir de savoir contemplatif et que "la connaissance sous quelque forme que ce soit est un certain rapport de l'homme avec le monde qui l'entourne: si l'homme n'existe plus, ce rapport disparaît" (1).

La proposition foucauldienne à l'effet que la science n'élimine pas l'idéologie (c'est-à-dire l'ensemble des éléments culturels et des intérêts d'une société ou d'un groupe social) trouve son analogue chez Sartre en celle qui indique la supériorité de la raison dialectique sur la raison analytique. Ces deux propositions soulignent tout simplement qu'on ne saurait couper le savoir humain de ses conditions de possibilité, de sa situation. Existe-t-il un savoir tel qu'il n'ait pas d'amarres historiques? Voilà au fond la question que Doubrovsky soulève. Le marxisme répond par la négative et fait sursauter bien des esprits. Des débats sont ouverts: on oppose une épistémologie à une autre; malgré une historiographie des

(1) Jean-Paul Sartre, Critique de la raison dialectique, p. 124.

religions et du savoir scientifique on soutient l'idée, contre d'autres idées, d'une foi transhistorique ou de connaissances universelles. Peu importe pour nous l'allure de ces débats; cependant, s'ils commencent avec le marxisme, il est désormais vain de lui reprocher. Mais la réponse de Sartre est claire, elle apparaît dans la distinction qu'il fait entre raison analytique et raison dialectique. Sartre ne nie pas qu'il y ait une autonomie du savoir scientifique<sup>(1)</sup> mais il souligne qu'il y a une dialectique entre l'homme de science et ses objets. Il nie alors la raison analytique pure:

"Le savant moderne considère la Raison comme indépendante de tout système rationnel particulier; pour lui, la Raison c'est l'esprit comme vide unificateur, le dialecticien, lui, se place dans un système: il définit une Raison, il rejette a priori la raison purement analytique du XVIII<sup>ème</sup> siècle ou, si l'on veut, il l'intègre comme moment premier d'une Raison synthétique et progressive"<sup>(2)</sup>.

La connaissance est toujours connaissance de quelque chose. Certes la science est l'affaire des hommes de sciences, mais comme telle, elle est une entreprise sociale et historique.

"Les sciences de la Nature sont... analytiques par leur contenu tandis que la pensée scientifique est

---

(1) "...la science n'a pas à rendre raison des faits qu'elle découvre: elle établit irréfutablement leur existence et leurs relations à d'autres faits. ...le mouvement même de la science devait soulever (l'hypothèse de la gravitation): dans la physique contemporaine la gravitation a pris un tout autre aspect; sans cesser d'être un fait, elle n'est plus le fait indépassable par excellence, elle s'intègre à une conception neuve de l'univers et nous savons à présent que tout fait contingent, pour indépassable qu'il paraisse, sera dépassé à son tour vers d'autres faits". Jean-Paul Sartre, Critique de la raison dialectique, p. 128. C'est Sartre qui souligne.

(2) Ibid., p. 119. Souligné par Sartre.

à la fois analytique par ses démarches particulières et synthétique par ses intentions profondes" (1) :

La notion de synthèse, chez Sartre, se réfère à celle de dialectique, elle souligne la présence humaine qui est marquée de tous ses caractères autant passionnels que rationnels, et qui est au principe de tout faire et de tout connaître. Or, c'est en faisant intervenir l'aspect humain que Sartre soutient d'abord la thèse de l'historicité des connaissances, ce qui est absolument cohérent avec l'existentialisme, ce qui, pour ainsi dire, se retrouve dans l'existentialisme, avant même son mariage avec le marxisme. Avec Sartre le savoir analytique n'est pas nié mais relié à l'existence humaine. La foi a ses amarres historiques, les connaissances scientifiques sont engendrées dans l'histoire humaine.

Donc, il est vrai que le caractère indépassable du marxisme est soutenu chez Sartre par la thèse de l'historicité du savoir; il est vrai que cette thèse se retrouve chez Marx (bien qu'elle soit contestée par certains marxistes); il est vrai aussi que cette thèse n'est pas retenue que par les marxistes avoués(2). Cependant, si on la retrouve chez Marx, il en existe une explication et une confirmation chez Sartre dans une articulation et dans un vocabulaire proprement sartriens. Sartre, tout de même, ne reprend pas sans justification cette

---

(1) Jean-Paul Sartre, Critique de la raison dialectique, p. 148.  
 (2) Pensons à Thomas S. Kuhn, par exemple.

position. Aussi, il sera pour le moins hardi de soutenir que, cette thèse étant marxiste, Sartre ne peut à partir d'elle prétendre au caractère indépassable du marxisme. Il aurait mieux fallu ou bien réfuter le discours de Sartre, ou bien montrer qu'il existe des savoirs qui n'ont rien à voir avec l'histoire.

Doubrovsky mentionne aussi que, pour Sartre, le marxisme est la seule philosophie valable. Il faut ici être prudent. Quand Sartre dit valable il entend le matérialisme historique et il dit: "...la seule interprétation valable de l'Histoire humaine (est) le matérialisme historique" (1). Il dit aussi: "...le matérialisme historique a ce caractère paradoxal d'être à la fois la seule vérité de l'Histoire et une totale indétermination de la Vérité. Cette pensée totalisante a tout fondé, sauf sa propre existence" (2). On voit alors que le matérialisme historique est valable pourvu qu'il se fonde. Et il se fondera pourvu qu'on puisse prouver l'évidence de la dialectique et, donc, de la raison dialectique. L'ouvrage de Sartre prend alors cette forme: s'il existe quelque chose comme la dialectique, il faut que... Ce que Gervais a établi plus haut à propos de la complexité dans l'usage sartrien du mot marxisme va ici nous servir. Valable est propre au matérialisme historique que Sartre "reprend à son compte". Ce qui est in-

(1) Jean-Paul Sartre, Critique de la raison dialectique, p. 134.

(2) Ibid., p. 118.

dépassable, c'est le "moment", l'"époque" marxiste, le "champ culturel", comme le dit Gervais. En un sens, Sartre dira que le libéralisme philosophique est tout aussi valable que le marxisme. Tous deux sont les expressions de mouvements réels de notre histoire. Aussi, ne sommes-nous pas plus avancés si nous ne pouvons montrer la supériorité pratique de l'une sur l'autre et présenter le fondement sur lequel chacune d'elles repose. Or, pour une part, c'est la dimension politique qui, pour Sartre, décide de la supériorité du marxisme: "le matérialisme dialectique a sur les idéologies contemporaines la supériorité pratique d'être l'idéologie de la classe montante" (1). Sartre ajoute:

"Mais s'il n'était que la simple expression inerte de cette ascension ou même de la praxis révolutionnaire, s'il ne se retournait sur elle pour l'éclairer, pour la dévoiler à elle-même, comment pourrait-on parler d'un progrès dans la prise de conscience? Comment la dialectique pourrait-elle être présentée comme mouvement réel de l'histoire se dévoilant" (2).

La supériorité du marxisme se trouve donc en ce qu'il est l'idéologie de la classe montante et en ce que cette idéologie est en permanente constitution. Pour Sartre, prendre position pour la classe montante, c'est considérer tout le monde humain, c'est considérer tous les hommes, ne pas exclure, ne pas faire d'exceptions en prétextant, par exemple, la race, le statut, la chance, l'intelligence; d'où le projet de communisme d'ailleurs. Pour Sartre, le matérialisme dialectique considère tout

(1) Jean-Paul Sartre, Critique de la raison dialectique, p. 123.

(2) Ibid., p. 123. C'est Sartre qui souligne.

et se reformule constamment à la lumière des problèmes soulevés par la praxis qu'il éclaire. Mais on peut se demander s'il existe quelque chose comme une classe montante et la question n'est pas banale. En fait, chez Sartre, avec l'exclusion du mécanisme, la classe montante ne se donne pas comme simple facteur matériel de la société, elle n'est pas un donné brut et nécessaire, quelque chose qui ne peut pas ne pas être, quelque chose que découvre le savoir analytique et qu'il suffit d'observer. Bien sûr le savoir analytique peut découvrir, situer, donner les structures d'une classe marginale. Mais cette classe n'est montante que si elle est assumée comme telle par la raison dialectique ou encore, que si, en tant que sujet, elle sait se définir ou se déterminer comme raison dialectique. La raison analytique peut confirmer l'idée d'une classe montante, mais celle-ci n'aura de vérité et d'existence que pour autant que la praxis la recevra, la comprendra et en tirera les conséquences. En fait, il faut que l'idée de classe montante devienne le projet de la praxis concernée. Cette idée se manifestera au travers de la lutte de la praxis orientée par l'idéologie. Sartre emploie ici le mot idéologie dans un sens bien précis: il s'agit de l'instrument théorique ou philosophique dont se pourvoit une praxis et qui sert à son orientation. Ces considérations montrent pourquoi chez Sartre la praxis, en tant que raison dialectique doit sans cesse se critiquer elle-même dans le monde qu'elle fait et subit.

On s'étonnera peut-être de voir relégué au rang d'idéologie le marxisme alors que Marx et Engels ont tant dédaigné ce

mot. C'est qu'idéologie, dans les textes de Sartre que nous avons cités dans le paragraphe précédent, n'a pas le sens que Marx lui donne quand il l'oppose à science. Idéologie signifiait une philosophie qui agit sur un groupe humain. Dans Question de méthode, Sartre écrit un passage assez déroutant où l'idéologie prend un sens très péjoratif: "l'existentialisme (est) une idéologie: c'est un système parasitaire qui vit en marge du Savoir qui s'y est opposé d'abord et qui, aujourd'hui, tente de s'y intégrer"(1). Il faut entendre ici que l'existentialisme vivait en marge de la philosophie indépassable, en dehors du champ culturel marxiste. Mais il était lui-même un champ culturel et tout champ culturel n'est pas valable. Or, nous croyons que, pour l'essentiel, idéologie, chez Sartre, signifie culture dans le sens large que les sociologues donnent à ce mot. Plusieurs déclarations de Sartre confirment cette opinion: par exemple, en 1956, lors d'un colloque, Sartre déclara mot pour mot que les cultures sont des idéologies(2); dans Situation IX, Sartre écrit: "Il ne faut pas faire de l'idéologie une chose morte, mais l'idéologie se situe au niveau du travailleur qui saisit le monde d'une certaine manière"(3). Enfin, si idéologie signifie à peu près culture chez Sartre ce n'est pas dire que celui-ci rejette

(1) Jean-Paul Sartre, Critique de la raison dialectique, p. 18.

(2) "...les cultures sont aussi des idéologies". Ce passage se retrouve dans des extraits d'un colloque organisé par la Société européenne de culture à Venise (du 25 au 31 mars 1956); ces extraits furent publiés d'abord par la revue L'Express (19 octobre 1956) puis rapportés par Michel Contat et Michel Rybalka dans Les Ecrits de Sartre, p. 301.

(3) Jean-Paul Sartre, Situation IX, p. 93.

l'opposition marxiste entre idéologie et science dans le sens où cette opposition fut présentée par Marx.

Si le marxisme est pour le moment indépassable, que vient faire alors l'existentialisme, demande Doubrovsky? Nous avons déjà dit que l'existentialisme veut fonder le matérialisme dialectique. Mais on peut ajouter pour Doubrovsky que si un champ culturel est indépassable, ce n'est pas qu'il n'y ait qu'à relire les textes qui en sont la première manifestation(1). Un "moment" n'est que l'"horizon de toute culture"(2). Lisons Sartre:

"...il n'y a pas lieu de réadapter une philosophie vivante au cours du monde; elle s'y adapte d'elle-même à travers mille initiatives, mille recherches particulières, car elle ne fait qu'un avec le mouvement de la société... Si ce mouvement de la philosophie n'existe plus, de deux choses l'une: ou bien elle est morte ou bien elle est "en crise". Dans le premier cas, il ne s'agit pas de reviser mais de jeter par terre un édifice pourri; dans le second cas, la "crise philosophique" est l'expression particulière d'une crise sociale et son immobilisme est conditionné par les contradictions qui déchirent la société... c'est le mouvement même de l'Histoire, c'est la lutte des hommes sur tous les plans et à tous les niveaux de l'activité humaine qui délivreront la pensée captive et lui permettront d'atteindre son plein développement"(3).

C'est à une de ces mille initiatives que Sartre s'adonne. Mais ce passage nous présente un autre aspect de la pensée de Sartre - aspect d'ailleurs très conséquent avec ses idées sur la na-

(1) Les études de Thomas S. Kuhn sur la connaissance scientifique témoignent de façon géniale de tout ce qu'impose comme recherche une révolution scientifique.

(2) Jean-Paul Sartre, Critique de la raison dialectique, p. 17.

(3) Ibid., p. 17.

ture humaine -: il n'y a pas à retenir une philosophie, à l'imposer contre l'histoire. De là toutes les attaques qu'il livre contre le dogmatisme. Or, il y a chez Sartre une ferme volonté d'éviter le dogmatisme marxiste, de libérer le marxisme de certaines interprétations, d'évacuer les conceptions figées de la dialectique. Mais ce projet est perçu comme un échec par Henri Lefebvre. Ce dernier présente son argument plus spécialement dans un article intitulé "Les Dilemmes de la dialectique".

C'est un article foudroyant que nous présente Lefebvre. Il s'inquiète de voir envahi le marxisme par le "philosophisme", par l'"ontologisme", par la philosophie des systèmes. Lefebvre déplore les tentatives de réinterprétation du marxisme:

"A notre (celui de Lefebvre) avis, la pensée de Marx est loin d'être épuisée; il y a en elle une vitalité et des germes encore non développés, donc des éléments infiniment précieux qu'il ne faudrait pas égarer ou laisser périr. Ces propositions concernent notamment la pensée dialectique. Lorsqu'on aura ressaisi le marxisme tel qu'il apparut et tel qu'il agit, il sera temps de voir si l'on peut aller plus loin et plus avant" (1).

Lefebvre crie sans cesse au dogmatisme. Il déplore de voir la philosophie violer de merveilleuses thèses de Marx, notamment sur les rapports entre la connaissance et l'être. Il dénonce l'intrusion existentialiste dans le temple marxiste. Il reproche à Sartre de vouloir fonder le matérialisme dialectique; c'est un "'fondement" spéculatif", dit-il, une "opération idéo-

---

(1) Henri Lefebvre, "Les Dilemmes de la dialectique", in MÉdiations, p. 82.

logique contestable". Pour lui, Sartre "reste en deça de la pensée de Marx (tout comme "le marxisme qui se veut orthodoxe et ses critiques incomplets"). Sartre, ne voudrait que "justifier le marxisme officiel mais par une autre théorie, la sienne". Donnons nous la peine de lire le passage clef, pour notre sujet, de l'article en question:

"C'est peut être parce que Jean-Paul Sartre a pris (le) marxisme officiel pour le marxisme authentique qu'il a senti le besoin d'un "fondement". En ce sens il a montré de l'acuité critique. Cette position le conduit à redéfinir la philosophie en ajoutant aux définitions traditionnelles des traits sociologiques pris dans le dogmatisme ou renforcés par lui: totalisation du savoir, méthode, instrument d'action, vocabulaire. Il accepte ainsi sans critique exhaustive, avec le dogmatisme, toute une tradition des systèmes philosophiques et ses catégories. Il arrive à inverser le sens des termes, distinguant idéologie et philosophie, nommant philosophie ce qui est idéologie, à savoir le marxisme systématisé des dogmatiques, et idéologie ce qui est tentative de reprendre et de prolonger la philosophie, à savoir sa propre doctrine existentialiste. Bien plus, la vulgarisation du marxisme et son efficacité empirique lui semblent coïncider avec le "devenir monde" de la philosophie selon Marx, alors que Marx entendait par là précisément le contraire: la fin de l'Etat, des systèmes dogmatiques et de la spéculation abstraite, bref la réalisation pratique de la liberté. Sartre pose donc ses problèmes en fonction du dogmatico-révisionnisme. Son antidogmatisme s'établit sur le terrain du dogmatisme"(1).

Lefebvre est choqué de voir que Sartre utilise la langue de la philosophie traditionnelle pour réaliser son ouvrage: cela peut se défendre. Pour Lefebvre la philosophie, c'est le savoir spéculatif qui ne reflète pas la praxis, ou encore, c'est le "réalisme ontologique (qui) néglige le sens de la critique marxiste", Lefebvre dit encore que "l'ontologie "reflète" dans une

---

(1) Henri Lefebvre, "Les Dilemmes de la dialectique", in Médiations, p. 87.

systématisation abusive une réalité donnée qu'elle substantia-  
 lise et absolutise en la transportant dans la matière ou natu-  
 re "en soi"(1). Chez Sartre, pour simplifier, il s'agit du  
 savoir en extériorité: la pensée analytique qui, avec ses  
 méthodes, son vocabulaire, ses instruments, se penche sur un  
 objet. Or si Sartre utilise cette philosophie, c'est pour  
 montrer qu'elle est inapte à réaliser l'expérience critique de  
 la raison dialectique. En d'autres termes, le langage "dog-  
 matique", la "spéculation abstraite", la "philosophie tradi-  
 tionnelle" ne peuvent à ses yeux ni permettre la découverte de  
 la dialectique, ni permettre à la praxis la compréhension de  
 son être, car ils restent extérieurs à l'objet. Chez Sartre,  
 on le sait, la dialectique prend la forme d'une raison. Or,  
 seule la raison dialectique, par opposition à tout autre type  
 de rationalité, peut saisir la dialectique qui est le mode d'ê-  
 tre de la praxis. Le rapport entre cette conclusion et le dis-  
 cours qui la justifie est très souvent mal compris par les com-  
 mentateurs de la Critique de la raison dialectique(2). La  
 raison dialectique ne peut être saisie qu'en intériorité, par  
 elle-même, d'où vient qu'elle doit être translucide. C'est ce  
 que permet de découvrir le discours du philosophe. Dans l'expé-  
 rience critique de la raison dialectique, c'est-à-dire dans la  
 réflexion que la raison dialectique exerce sur elle-même, la  
 "spéculation abstraite" est absente, dans le sens qu'elle ne

---

(1) Henri Lefebvre, "Les Dilemmes de la dialectique", in MÉ-  
diations, p. 87.

(2) On verra, dans la deuxième partie, quand on parlera de  
 Claude Lévi-Strauss, les malentendus que l'incompréhension de ce  
 rapport a suscités.

peut permettre cette expérience critique. Mais ce n'est pas refuser qu'elle puisse se manifester dans cette expérience. Le dogmatisme marxiste que Sartre combat est celui qui se réfugie derrière l'objectivisme, qui reste extérieur à son objet, l'homme, et qui impose de là, sur lui, une théorie qu'il présente comme vérité absolue(1).

Sartre s'attaque-t-il ici au faux marxisme, à l'"officiel" plutôt qu'à l'"authentique"? En fait, Sartre ne fait pas ces distinctions subtiles et académiques. Comme l'écrit et le souligne Lefebvre: "La vérité de la philosophie se découvre... dans la politique"(2). Seulement Sartre en tire toutes les conséquences. Il n'y a de marxisme que dans l'histoire. Il n'y a pas une bible du marxisme qu'il n'y a qu'à toujours

---

(1) "Dans ce schème théorique la pensée réelle en tant que praxis ne peut être conçue... dans ce matérialisme non dialectique, la pensée est tout juste le reflet imparfait de ses objets... Une idée n'est vraie que dans la mesure où on peut la réduire à un objet mort, à un résultat. La véritable pensée sera la moins humaine possible, la moins vivante que l'on puisse trouver, le résultat parfait. L'idée devient une chose signifiée par les choses et non pas un acte signifiant. L'homme concret vivant avec ses relations humaines, ses pensées vraies et fausses, ses actes, ses objectifs réels, est devenu un corps étranger à ce système qui s'est refermé le laissant dehors. A sa place il y a un objet absolu car pour le marxiste dogmatique ce que l'on nomme sujet n'est rien de plus qu'un objet considéré comme le centre de réactions particulières. Cependant, au moment où tout s'achève dans cet objectivisme sceptique, nous nous réveillons pour nous apercevoir que l'on nous l'impose avec une attitude dogmatique ou, en d'autres termes, que cet objectivisme est la vérité de l'être faisant sa prétendue apparition à la conscience universelle; une espèce d'esprit universel voit vraisemblablement la dialectique comme loi du monde. Le résultat de tout cela c'est que nous sommes retombés en plein idéalisme dogmatique". Ronald D. Laing & David G. Cooper, Raison et violence, p. 106.

(2) Henri Lefebvre, "Les Dilemmes de la dialectique", in Médiations, p. 93.

relire (telle qu'elle "apparut") pour la bien comprendre. Le marxisme trouve sa vérité dans ses réalisations historiques, qu'elles plaisent ou qu'elles déplaisent, mais non pas dans le saint évangile de Marx dont seuls des prêcheurs éclairés peuvent révéler le sens. Lefebvre a bien raison de souligner que le marxisme doit éviter les "systèmes dogmatiques" et la "spéculation abstraite"; reste à voir comment. Sartre aussi veut éviter tout cela. Mais il ne renonce pas pour autant à la philosophie et au savoir analytique, à leurs méthodes, à leurs systèmes, à leurs vocabulaires; il les situe. La philosophie réfléchissante (dans le sens littéral), le savoir analytique, c'est-à-dire la connaissance en extériorité, sont nécessaires mais non absolus. Si, maintenant, Sartre veut faire place à l'existentialisme, ce n'est pas pour "prolonger sa doctrine" coûte que coûte: c'est que l'existentialisme lui semble être la piste pour jeter les bases théoriques de l'expérience dialectique. Pour montrer que l'expérience dialectique n'est pas le résultat de la "spéculation abstraite", il faut faire place à la subjectivité puisque seul le sujet est à la fois être et pensée, faire et connaître(1). Aussi cette expérience est-elle pour Sartre celle de la praxis individuelle (ou collective, conçue comme rapport de tiers individus): c'est que, en-

---

(1) Pour Lefebvre il va de soi que la raison soit dialectique: il dit en effet: "la raison... est dialectique par essence" (Henri Lefebvre, "Les Dilemmes de la dialectique", in Médiations, p. 91). Il apporte sa touche personnelle et parle de l'entendement analytique par opposition à la raison analytique de Sartre. Une telle concession, une telle suffisance ont de quoi surprendre. Comme s'il existait, déjà avant Sartre, un usage courant du concept de raison dialectique.

core une fois, seul l'individu connaît, lui seul peut faire l'expérience du vécu. Ce n'est donc pas tant par intérêt d'auteur que Sartre veut "prolonger sa doctrine". Mais y a-t-il chez lui cette idéologie, comme le pense Lefebvre, qui consiste à prolonger la philosophie? Lefebvre prévoit la réplique et déclare que le terme "instrument d'action" est pris dans le dogmatisme. Comme nous venons de le dire, Sartre se sert de la philosophie parce qu'elle est là et permet un discours, seulement il n'en fait pas l'unique savoir, il la situe en la différenciant du savoir de la praxis: Sartre n'absolutise pas le savoir en extériorité. C'est l'occasion ici de préciser certains points. Nous avons déjà indiqué comment Sartre considère les efforts pour permettre à une philosophie de se perpétuer malgré l'histoire. Le marxisme est une philosophie, un moment philosophique expression d'un moment historique. Or, ce moment ne peut être dépassé que par un changement dans l'histoire. Pour que le marxisme soit dépassé, il faut que la structure sociale qu'il pense soit révolue. En d'autres termes lorsque les classes sociales que le marxisme découvre n'existeront plus, on pourra parler d'un marxisme dépassé. Ces classes, enfin, ne seront abolies que lorsqu'il n'y aura plus une classe tenue à l'écart des bénéfices que le système qu'elle soutient permet d'obtenir. Certes le marxisme veut résoudre aussi les problèmes entre la pensée et l'être et il les solutionne par une théorie de la praxis. Mais admettre le savoir dialectique, cela ne condamne pas à soutenir son unicité. D'abord parce que, de fait, le savoir dialecti-

que n'est pas unique. Il est donc quelque peu illusoire de rejeter tout système rationnel, tout savoir autre que le dialectique, sous prétexte que l'on admette la raison dialectique. Il faut plutôt marquer la spécificité de ces savoirs: en quoi, par exemple, se distingue "entendement analytique" de raison dialectique? par le fait qu'il existe des contradictions dialectiques? mais comment sont comprises ces contradictions? Qui les fait, les produit, les subit? Pourquoi la praxis, si on la pose comme raison dialectique ou si l'on dit qu'elle est réfléchie par la raison dialectique, devrait-elle condamner à ignorer des connaissances produites par un système rationnel autre que le dialectique? Aux yeux de Sartre, la connaissance autre que dialectique doit être utile à la praxis. La raison dialectique, justement parce qu'elle est praxis, vécu concret, ne saurait se soustraire à la réalité empirique, pas plus qu'au monde des connaissances qui l'enveloppe, pas plus qu'au fait qu'elle soit raison. Aussi, le projet de liberté, de "réalisation pratique de la liberté", ne surmontera l'innocence que s'il se pose à l'intérieur d'une praxis révolutionnaire capable de se servir des connaissances qui lui permettent de situer les causes objectives de son aliénation; ce que l'idéologie marxiste peut permettre selon Sartre. Si Marx, par ailleurs, veut éliminer la spéculation abstraite, et bien sûr il le veut, il faut aussi reconnaître qu'il n'y a pas chez lui de théorie de la raison dialectique, c'est-à-dire de théorie qui distingue suffisamment le savoir analytique du savoir dialectique. Enfin, et ici nous nous aventurons un peu mais à dessein, le mot liberté n'est-il pas un concept propre

à toute la "philosophie traditionnelle" dont parle Lefebvre? Et même si l'on parle de liberté pratique, nous ne voyons pas bien ce qu'il y a de neuf. Quel utopiste, quel philosophe n'envisageait pas avec ses moyens la liberté pratique? Nous croyons que le mot liberté est étranger à la problématique marxiste, ou plutôt à la stratégie révolutionnaire marxiste, et c'est là un pas en avant pour la philosophie qui se veut pratique. Chez Marx on ne parle pas tant de liberté que de ce qui empêche les hommes d'être libres, de sorte que pour surmonter l'aliénation, le concept de négation est beaucoup plus adéquat que celui de liberté. Projeter la négation d'une entrave favorise davantage "la réalisation pratique de la liberté"; mieux que si l'on projette la liberté elle-même. D'où la critique non-dialectique du monde apparaît comme nécessaire en tant qu'elle élucide les structures dans lesquelles évolue la praxis. C'est probablement pourquoi, tous les regroupements dont parle Sartre sont toujours le résultat d'un projet de négation. Les hommes terrifiés se regroupent autour de l'intériorisation de la cause de leur terreur. C'est la douloureuse idée de Sartre: la terreur ne sépare pas, elle unit.

On a aussi reproché à Sartre son dogmatisme en faisant remarquer que la réussite de sa recherche dépassait par elle-même le marxisme et que, ainsi, Sartre ne devait pas s'entêter dans le marxisme. C'est l'opinion de Jacques Guérémy qui publia dans Les Cahiers de l'Institut de science économique appli-

quée un article sous le titre "Dialectique et Anthropologie". Le texte, dans l'ensemble, vise à souligner l'effort de Sartre pour constituer une anthropologie qui ne se laisse pas séduire par le savoir objectif. Mais écoutons Guérémy nous parler de l'entêtement de Sartre:

"Il est clair que Sartre doit à sa réflexion sur le marxisme la position même du problème (la dialectique marxiste). Mais dans la mesure où il s'agit d'un point de départ, il serait étonnant que ce soit en même temps un point d'arrivée. En fait, on peut se demander si l'auteur a vraiment tiré toutes les conséquences impliquées par la critique du dogmatisme... Il semble difficile d'affirmer simultanément que le marxisme est indépassable et qu'il s'est arrêté. Ou bien la Critique de la raison dialectique est une illusion et dans ce cas, il faudrait prouver que l'investigation sartrienne est nulle et non avenue, ou bien la critique a réussi à se réaliser au moins partiellement et, dans ce cas, non seulement le dogmatisme, mais encore le marxisme lui-même sont bel et bien dépassés" (1).

Nous avons déjà vu que lorsque Sartre parle d'un marxisme indépassable, il parle d'un moment historique, d'un "champ culturel"; Sartre se réfère alors à l'interprétation marxiste de l'histoire et à la théorie de la lutte des classes. Or, pour Sartre, un développement à l'intérieur d'un moment n'est pas un dépassement de ce moment. Ce n'est pas parce que la philosophie marxiste s'adapte à l'histoire dont elle est l'expression que cette histoire et cette philosophie se développant toutes deux, sont dépassées: pour Sartre, tant que nous serons dans la "préhistoire" de l'humanité, c'est-à-dire dans

---

(1) Jacques Guérémy, "Dialectique et Anthropologie", in Cahier de l'Institut de science économique appliquée, pp. 100-101.

un monde défini par le principe de la lutte des classes, nous serons en période de philosophie marxiste. Or, pour Sartre, la modification de la situation historique a pour conséquence une crise dans la philosophie marxiste et il faut résoudre cette crise. Mais celle-ci ne signifie ni que le marxisme ait abouti, ni qu'il soit impertinent. La philosophie, aujourd'hui, doit encore élucider les structures de la société de classes et orienter une praxis révolutionnaire identifiée; elle doit toujours tenir compte de tout l'homme et de tous les hommes, interpréter dialectiquement l'histoire, expliquer le phénomène du connaître dans une perspective matérialiste. Les devoirs, ici, sont marxistes même si, pour Sartre, les solutions doivent passer par l'existentialisme(1). Il ne faut pas entendre que le marxisme soit pour Sartre un point de départ. Il est un milieu avec ses objets, ses projets, ses méthodes, ses préoccupations, ses problèmes. Il n'y a pas à s'étonner de ce que Sartre, malgré sa critique du marxisme - et peut-être la réussite de sa tentative de synthèse entre existentialisme et marxisme - persiste à parler de marxisme. Mikel Dufrenne, après avoir lu Sartre, déclare que "le matérialisme est vrai parce que notre histoire se déroule sous le signe de la rareté"(2). Il est sûr que pour Sartre le marxisme ne peut être dépassé que si le phénomène

(1) Après le moment "de Descartes et de Locke", celui "de Kant et de Hegel", Sartre pense-t-il au moment de Marx et de Sartre? A remarquer que Sartre ne parle pas d'un moment de Hegel et Marx.

(2) Mikel Dufrenne, "La critique de la raison dialectique", in Esprit, p. 683.

de la rareté est lui-même dépassé(1). C'est d'ailleurs pourquoi, Sartre, au coeur de son ouvrage, introduit ce concept de rareté dans la problématique marxiste. C'est pour lui cette rareté qui est au principe de la lutte des classes; c'est elle qu'il faut nier. Mais cette idée de Sartre s'insère bel et bien dans la problématique marxiste, plus spécialement dans la problématique existentialiste-marxiste.

Sartre commence par poser le fait de la rareté. La rareté se retrouve à tous les niveaux de la vie sociale: rareté de temps, de place, de ressources. Mais la rareté n'est pas qu'un fait; elle est aussi un phénomène compris par tout homme dans toute société. Cette compréhension vient du fait que tout homme est un être de besoins (dans le sens le plus large) ayant l'intelligence de manques à combler. C'est cette intelligence qui le pousse à l'action. Mais si l'homme a l'intelligence de manques, c'est qu'il a l'intelligence du tout: savoir qu'il faut réparer ou changer telle pièce dans un moteur, c'est avoir l'intelligence de tout le moteur. Or, l'intériorisation de la rareté est au principe de l'organisation sociale, de l'union et de la division des hommes. Tout regroupement n'existe que parce que des individus les supportent négativement ou positivement. Je peux être membre d'un groupe soit parce que je le veux, soit malgré moi parce que d'autres m'y injectent. Pour Sartre, toujours, dans le champ

---

(1) Jean-Paul Sartre, Critique de la raison dialectique, p. 32.

de la rareté se produit notre histoire; dans ce champ aussi se produit la lutte des classes. Mais la rareté n'est pas pour lui un universel nécessaire, elle est contingente: elle est produite par l'histoire humaine qui la rend nécessaire, c'est-à-dire qu'elle n'a d'autre nécessité que celle qui lui est conférée par les hommes. Si les sociétés, la lutte des classes sont produites dans la rareté, c'est que les hommes de ces sociétés produisent la rareté. Sartre observe alors que la révolte est toujours réaction contre la rareté. L'homme, système de besoins, constitué par l'histoire, constituant l'histoire, tel qu'il est à tel moment de l'histoire, se révolte contre un objet précis quand il lui devient impossible de trouver les ressources (quelles qu'elles soient) nécessaires à combler les manques dont il souffre, quand ce qu'il est et comprend être est menacé: la révolte se manifeste devant l'"impossibilité de l'impossibilité de l'homme".

Cette illustration de la rareté nous permet de comprendre comment Sartre à la fois reste en terrain marxiste et impose l'existentialisme. Il impose l'existentialisme en présentant l'action des agents historiques: c'est parce que les hommes intériorisent et produisent la rareté que la rareté est au principe de leur histoire. Il reste en terrain marxiste au moins de deux façons: il retient complètement le principe de la lutte des classes; par le biais de la détermination de la rareté sur les ensembles sociaux, il conserve tout autant la

perspective matérialiste.

Le matérialisme sartrien, parce qu'il insiste fortement sur les rapports entre histoire et connaissance, a été bien mal vu par l'école althussérienne. En effet, dès que l'on a relevé, chez Sartre, l'assertion à l'effet que les moments philosophiques sont indépassables tant que le moment historique dont ils sont l'expression n'a pas été dépassé, il est facile de qualifier d'historiciste sa pensée. C'est ce que ne manque pas de faire Louis Althusser(1).

Avant d'aborder une confrontation entre Althusser et Sartre, il nous faut mettre en garde le lecteur. Il n'y a pas vraiment de discussion exprimée, soutenue et ouverte, entre Sartre et Althusser. Bien qu'il y ait chez Althusser (parce qu'il publie après Sartre) des allusions à Sartre ou même des citations de lui, il n'y pas d'affrontement comme tel entre les deux auteurs, bien que des disciples des deux camps se bousculent entre eux. La comparaison que nous faisons ici est suscitée par le fait que tous deux, Althusser et Sartre, discutent de la même question: la dialectique marxiste. Mais le projet althussérien est totalement différent de celui de Sartre: Althusser veut déshégélianiser le marxisme et en montrer le caractère scientifique; Sartre veut existentialiser le marxisme. Althusser n'ignore pas Sartre, mais il poursuit

---

(1) Louis Althusser, Lire le Capital, tome I, p. 173.

librement ses recherches. Quoi qu'il en soit, il y a bel et bien une rivalité de principe entre les deux au moins en ce que chacun a interprété et présenté différemment la dialectique marxiste. Cette confrontation nous paraît donc nécessaire, car l'inexistence d'un débat ouvert a suscité, d'après nous, des querelles douteuses.

Althusser, disions nous, parle d'un historicisme sartrien. L'étiquette apparaît encore plus délicate devant cette autre déclaration de Sartre qui veut que la science soit l'affaire des hommes de science et, comme telle, une entreprise sociale et historique. Nous ne voyons aucun problème à parler d'un historicisme sartrien, s'il faut entendre par là que toute connaissance, comme le dit Sartre, est un certain rapport de l'homme avec le monde, que l'homme, tout en produisant des connaissances, est médié par le moment dans lequel il se situe. Cependant, bien des textes viendront enlever de sa saveur à cet historicisme (Sartre, d'ailleurs, ne nomme pas lui-même historiciste sa conception du savoir). Il y a d'abord ceux dans lesquels Sartre parle de connaissances devenues monde: une hypothèse devient fait et la connaissance, pour ainsi dire, disparaît pour devenir monde, de sorte que la subjectivité s'élimine aussi(1). Et puis, il y a ce passage où Sartre veut fonder la dialectique "comme méthode universelle et comme loi universelle de l'anthropologie", c'est-à-dire où il veut fon-

---

(1) Cf. Jean-Paul Sartre, Critique de la raison dialectique, p. 124.

der a priori la méthode marxiste; car, observe-t-il, ni l'expérience, ni l'induction ne sauraient fonder cette méthode(1). Enfin, il y a ces endroits où il s'élève contre le relativisme et le relativisme positiviste marxistes.

Le relativiste positiviste, dira Sartre, ne peut permettre la prévision en dehors de la répétition, il est limité à prédire un avenir qui n'admet aucune nouveauté: pour ce relativisme, "la prévision n'est possible que dans la mesure où l'ordre de la succession en cours reproduit un ordre de succession antérieur"(2). Sartre désapprouve cette incapacité à faire place à un savoir qui déborde la méthodologie. A ses yeux, le fait que Marx se situe dans la "préhistoire" humaine ne l'empêche nullement d'anticiper sur l'avenir(3). D'ailleurs, la raison dialectique est projet. Et le projet de l'homme libre n'est pas à comprendre dans le cadre rigide défini par une enquête en extériorité sur l'histoire qui livrerait les limites de l'aventure humaine. Le projet est à faire: il est le résultat de la compréhension du monde d'un être situé en intériorité dans le monde et ce projet éclaire

(1) Jean-Paul Sartre, Critique de la raison dialectique, p. 118.

(2) Ibid., p. 121.

(3) "... l'avenir marxiste est un avenir véritable, c'est-à-dire en tout cas neuf, irréductible au présent; ... Marx prévoit à long terme plus encore qu'à bref délai. Et qu'on m'entende bien, le relativisme ne s'oppose pas seulement aux vastes synthèses historiques, mais au moindre énoncé de la Raison dialectique... il faut établir contre lui comment la raison dialectique peut énoncer aujourd'hui même, sinon, certes, toute la Vérité, au moins des vérités totalisantes". Jean-Paul Sartre, Critique de la raison dialectique, pp. 121-122. C'est Sartre qui souligne.

lui-même, en retour, la compréhension du monde. Un tel fait est celui de la raison dialectique (qui peut, d'autre part, utiliser ou même produire des savoirs en extériorité pour l'orientation de sa praxis). Dans l'immédiat, le projet peut, par exemple, se donner comme lutte contre l'opresseur ou l'oppressé. Par rapport à un avenir éloigné, ce projet peut être l'imagination d'un monde qui rendra impossible l'aliénation capitaliste: il est par conséquent une synthèse totalisante (donnée dans la négation) qui cherche "l'universalité vraie, c'est-à-dire future", sans échapper à un "réalisme situé" (1). La prévision est pour l'histoire humaine et en dépend: elle est le fait de la praxis: elle est inscrite dans le monde par la raison dialectique. Aux relativistes marxistes, Sartre reproche encore de ne pas avoir fondé le matérialisme historique. "Contaminé par le relativisme", le Marxisme n'a pu faire place à une explication a priori qui montre "la vérité de l'histoire se définissant elle-même et déterminant sa nature et sa portée au cours de l'aventure historique et dans le développement dialectique de la praxis et de l'expérience humaine" (2). Ainsi donc, si Sartre déplore le relativisme, il ne manque pas par contre de retourner aux agents historiques. Le marxisme a le droit de prédire un avenir neuf; il ne doit pas chercher à fonder la dialectique à partir d'une cueillette de données; la méthode dialectique doit être fondée

---

(1) Jean-Paul Sartre, Critique de la raison dialectique, pp. 728-742.

(2) Ibid., p. 118.

a priori mais la dialectique n'est que le fait de l'expérience humaine.

Mais si Sartre insiste sur l'historicité, pourquoi parle-t-il d'une dialectique universelle? Ou encore, si le marxisme peut être dépassé (en même temps que le moment historique dont il est l'expression sera dépassé) comment peut-on parler de l'universalité de la dialectique? La dialectique n'est pas purement et simplement la méthode marxiste, elle est "une méthode et un mouvement dans l'objet"(1). C'est d'ailleurs ce qui explique l'insistance de Sartre à retourner aux agents historiques et à signaler que la dialectique ne saurait être définitivement et a priori constituée(2). L'objet, c'est l'histoire humaine; la méthode, c'est la totalisation et celle-ci est le mode d'être et de connaître de la praxis. La dialectique, bien qu'il faille en donner le fondement a priori, n'est pas elle-même un a priori, un "Savoir absolu"(3); un échaffaudage qui donne à l'observateur une vue globale sur une histoire qui se passerait en dessous. Elle se constitue dans le monde

(1) Jean-Paul Sartre, Critique de la raison dialectique, p. 119. C'est Sartre qui souligne.

(2) Il ne faut définitivement pas avoir compris cette notion de "dialectique se constituant dans le monde" pour avancer comme Gurvitch que "Sartre ne se demande même pas si le rapport effectif entre le mouvement dialectique réel caractéristique de tout ce qui est la réalité humaine et la méthode dialectique proprement dite, n'est pas lui-même dialectique".

(Dialectique et sociologie, p. 225). C'est justement le reproche que Sartre adresse aux marxistes dogmatiques et ce qu'il essaie de présenter. C'est d'ailleurs pourquoi il n'y a pas chez lui de "méthode proprement dite".

(3) Jean-Paul Sartre, Critique de la raison dialectique, p. 28.

au cours de l'aventure historique humaine. Elle n'est pas un principe scientifique de rationalité, un "vide unificateur". Etant méthode et mouvement dans l'être elle doit prendre la forme de la raison et c'est pourquoi sa validité doit reposer sur sa translucidité. C'est pourquoi, aussi, la validité du matérialisme historique repose sur l'évidence de la dialectique. La dialectique est la "logique vivante de l'action" (1). Fonder la dialectique comme loi universelle consiste à trouver comment la dialectique doit être comprise si elle doit pouvoir expliquer comment les hommes libres (ontologiquement) font dialectiquement l'histoire; ce qui revient à montrer que la dialectique ne saurait être un savoir absolu. Ainsi, si la dialectique est universelle, elle n'est pas un savoir universel a priori et définitivement constitué. Fonder la dialectique a priori, c'est montrer a priori qu'elle ne peut être a priori constituée (2). C'est, en un mot, montrer comment elle doit être comprise pour que l'on puisse voir comment, où et pourquoi, sur les terrains de la totalisation, les hommes font dialectiquement une histoire dialectique.

Le matérialisme dialectique peut être dépassé si on le considère comme l'idéologie de la classe montante et que les fins de celle-ci sont atteintes (à moins que l'on dise ou bien

(1) Jean-Paul Sartre, Critique de la raison dialectique, p. 133.

(2) "... "a priori" ne devra toutefois pas s'entendre dans un sens d'antériorité constitutive de l'expérience comme chez Kant mais renvoyer plutôt à la présence de l'a priori au coeur même de celle-ci". Charles Gervais, "Le Marxisme de Sartre: signification et projet", in Dialogue, p. 289.

qu'il y aura toujours une classe montante ou bien que cette classe n'est pas nécessairement le prolétariat de la société capitaliste). Le marxisme, entendu comme moment philosophique, peut aussi être dépassé. Mais cela ne l'empêche aucunement de produire des vérités universelles et telle est la dialectique. Plus précisément, le matérialisme historique parce qu'il est un matérialisme dialectique est, pour Sartre, la seule interprétation valable de l'histoire. Et, au fond, c'est cela l'idéologie qui éclaire la classe montante; mais c'est bien parce que le monde dans lequel la dialectique apparaît à la classe montante est produit par les hommes qui eux-mêmes produisent des contradictions dialectiques.

Si, chez Sartre, il est à la rigueur possible de parler d'un historicisme marxiste, chez Louis Althusser il n'en est absolument pas question. La position althussérienne est légitimée par une conception du savoir scientifique, du savoir scientifique marxiste, qui aboutit à une perception de la dialectique opposée à celle de Sartre. Ces deux positions étant différentes, il nous semble indispensable, sinon de trancher, au moins de prendre parti pour l'un ou l'autre de ces deux importants philosophes.

Commençons par observer comment Althusser considère la science marxiste. Cela nous permettra de saisir pourquoi il refuse l'historicisme et nous rendra facilement possible d'indiquer le fondement et l'enjeu du conflit entre Althusser et

Sartre sur la dialectique.

Pour Althusser, le matérialisme dialectique et le matérialisme historique sont chez Marx deux disciplines distinctes. Le premier est la science marxiste (une espèce de théorie des théories), le second est la théorie scientifique de l'histoire(1).

Althusser veut éliminer toute lecture empiriste, historiciste ou humaniste de Marx. Dans les oeuvres de maturité de Marx, il remarque que la connaissance est conçue comme production; l'analyse de la production qui surgit du Capital est en fait valable pour toute activité productive de l'homme. La production scientifique, particulière, obéit pourtant aux lois générales de la production: elle transforme, à l'aide de moyens de production, une matière première en produit. Elle est ainsi une pratique théorique. Il importe alors de distinguer entre objet réel et objet de pensée: la science produit des objets théoriques, des concepts; elle ne travaille pas sur le réel. Est combattue ici toute forme d'empirisme qui conçoit la vérité comme lisible "à livre ouvert", dans le réel, comme, donc, d'une "loi" extraite du réel. La vérité ne vient pas d'une adéquation entre les choses et la pensée, mais de la systématisme de la théorie et de la capacité de produire avec cohérence et économie, à partir de concepts abstraits (et selon une dialectique), les concepts pouvant expli-

(1) Louis Althusser, Lire le Capital, tome I, p. 165.

quer le concret. Cette distinction permet d'invalider les lectures historicistes de Marx. Ces lectures, selon Althusser toujours, soutiennent que, puisque l'objet de la science marxiste est contingent, il en découle que les concepts qui la désignent sont eux-mêmes relatifs. Mais c'est oublier que l'objet propre de Marx n'est pas simplement le mode de production capitaliste (empirique), mais aussi et surtout la pensée de ce mode de production. Cette analyse dispense par le fait même du recours à un sujet qui fonderait à la fois le donné empirique et le discours capable d'en rendre compte. Le marxisme, dit aussi Althusser, est un anti-humanisme théorique (cela n'est pas nier les préoccupations humanistes de Marx). Si la validité d'un concept vient, non pas de son adéquation possible avec le réel, mais de sa place dans une structure discursive, de ses relations avec d'autres concepts, il devient possible de dire quelque chose de vrai et d'universel sur une réalité contingente. Voilà l'historicisme disparu. C'est cette science marxiste qui est, selon Althusser, le matérialisme dialectique; on comprendra donc pourquoi la dialectique marxiste n'a rien à voir avec la dialectique hégélienne: elle est d'une autre problématique; elle est coupée de l'hégélianisme, c'est-à-dire qu'elle ne s'inscrit pas dans une évolution du concept de dialectique.

Nous croyons, à la rigueur, que Sartre aussi parlera d'une science marxiste, d'une science qui produit les contradictions d'un tout dans lequel évolue la praxis. Mais il

insistera tout de même sur le caractère relatif de cette science en ce sens bien précis que, la réalité devenue autre, cette science n'ait plus d'efficacité pratique (bien qu'elle demeure, comme le dit Althusser, universelle). D'autre part, Althusser a probablement raison de parler d'un historicisme de Sartre, mais il a tort, pensons-nous, de voir en Sartre un lecteur historiciste de Marx au sens où lui-même l'entend: Sartre ne dirait pas que le moment historique, dont le marxisme est l'expression, étant dépassé, les thèses marxistes étaient ou sont devenues fausses.

Pour Althusser, la seule façon de rejoindre la dialectique marxiste, c'est de saisir la spécificité de la contradiction marxiste et la contradiction marxiste est absolument différente de la négation hégélienne:

"Si la dialectique est bien, comme le dit Lénine, la conception, dans l'essence même des choses, de la contradiction, principe de leur développement, et de leur non-développement, de leur apparition, de leurs mutations, et de leur disparition, alors nous devrions atteindre, dans cette définition de la spécificité de la contradiction marxiste, la dialectique marxiste elle-même"(1).

La dialectique marxiste est spécifique à la problématique marxiste et la contradiction marxiste est le produit de la science marxiste, c'est-à-dire du matérialisme dialectique(2); aussi,

---

(1) Louis Althusser, Pour Marx, p. 223. C'est Louis Althusser qui souligne.

(2) Nous n'avons pas ici à insister sur l'épistémologie d'Althusser ni sur les rapports que celui-ci présente entre concret et abstrait. Ce sont d'admirables travaux que notre sujet nous oblige à ne pas considérer. Ce qui nous importe c'est de voir comment il comprend la dialectique.

c'est dans la contradiction qu'on retrouve la dialectique. Ainsi, cette interprétation ne fait place ni à la logique, ni à la téléologie, ni au donné originaire hégéliens. Mais pour éviter une interprétation de la dialectique qui recèlerait quelque chose de l'idéalisme, Althusser n'envisage rien d'autre que de faire de la seule contradiction marxiste la dialectique marxiste. Or, chez Sartre il en va autrement. Certes il accorderait que la spécificité de la contradiction marxiste nous donne la dialectique marxiste mais il ajouterait que toute résolution d'une contradiction est un dépassement au moins pour la praxis. Et la dialectique sera conçue comme le mouvement de l'histoire avec ses résultats, ses contradictions, ses luttes et ses dépassements.

Mais cette conception sartrienne de la dialectique n'est pas non plus hégélienne et demeure foncièrement matérialiste. Le matérialisme dialectique demeure une loi de l'histoire. Sans histoire humaine, pas de dialectique. La dialectique passe par la praxis (par la raison dialectique); mais il ne s'agit pas d'une unité originaire: ce n'est pas l'esprit; il n'y a pas de nature humaine. L'homme, d'une société à l'autre est toujours différent, il peut-être n'importe quoi. Il n'est pas une catégorie, ni une idée uniformes et continues qui suivent le cours des siècles. L'homme, pour l'existentialiste se définit par ses projets; mais toujours différent, ses projets sont toujours différents. Il fait ses projets à partir de ce qu'il est, fait, et subit à tel moment de l'histoire, dans

telle société - ces projets éclairent en retour le présent - de sorte qu'il n'y a pas, non plus, d'explication téléologique. L'avenir est sans cesse à faire, à revoir. De plus, la praxis, en tant que raison dialectique, est se constituant dans le monde. Il n'y a pas de développement logique de l'histoire humaine. Constituante et constituée, la dialectique n'est pas non plus "injectée" dans le monde. Sartre n'admettra qu'une loi explicative de la révolution, mais elle est tout à fait existentielle: c'est que toute révolution a lieu à partir du moment où les hommes d'une société particulière ressentent l'impossibilité de l'impossibilité de l'homme. Ce qui explique que

"Pour ne pas être privés du résultat obtenu, pour ne pas perdre les fruits de la civilisation, les hommes sont forcés du moment où le mode de leur commerce ne correspond plus aux forces productives acquises, de changer toutes leurs formes sociales traditionnelles... les formes économiques sous lesquelles les hommes produisent sont transitoires et historiques" (1).

Althusser et Sartre disent tous deux que Marx n'a pas développé son matérialisme dialectique. Althusser veut le retrouver dans la science marxiste en lisant les textes scientifiques de Marx; Sartre, lui, veut le construire dans une théorie de la praxis historique et ne s'occupe pas tant des textes que Marx a rédigés que de ceux qu'il n'a pas écrits. D'après nous, ces deux positions ne sont pas si opposées qu'elles le paraissent. Althusser a raison de signaler une "science marx-

---

(1) Karl Marx, lettre à M. Annenkov, 28 décembre 1846?, in Oeuvres, Economie I, La Pléiade, p. 1440-1441. C'est Marx qui souligne.

iste et nous ne pensons pas, d'ailleurs, que Sartre s'y objecterait. Cependant, nous ne voyons pas de raisons suffisantes pour baptiser cette seule science le matérialisme dialectique et nous croyons que Sartre a raison d'insister sur la dimension historique de la dialectique. Althusser, pour éviter l'idéologie et l'idéalisme, ne voit rien de mieux que de faire de la science marxiste tout le matérialisme dialectique. Faute d'avoir pu construire la dialectique matérialiste en rapport avec l'histoire, il en fait la science qui produit les contradictions d'un tout structuré: celle-ci nous donne la spécificité de la contradiction marxiste. Mais Sartre ne nie pas qu'il y ait une spécificité de la contradiction marxiste, non plus, son interprétation de la dialectique matérialiste, on l'a vu, ne recèle rien de la dialectique hégélienne. (Soulignons, en passant, que si Sartre porte avec lui l'existentialisme, Althusser ne vient pas, non plus, les mains vides: il est en effet chargé de Bachelard, de la linguistique, de la psychanalyse). Chez Althusser, la contradiction étant dialectique, plus encore, étant la dialectique, nul besoin, pour lui, de parler d'une histoire dialectique et encore moins de la raison dialectique. Comme la plupart des "structuralistes", il ne reconnaît que la raison analytique, s'oblige à trancher entre "idéologie" et "science" et, finalement, dénigre tout ce qui n'est pas science: la passion et l'irrationnel, par exemple. Bien sûr l'analyse d'une structure doit être objective, scientifique. Mais l'action révolutionnaire, elle, (élaborer une théorie, renverser le parlement) ne s'explique que s'il y

a des hommes aux prises avec les contradictions que l'analyse a soulevées et qui sont les leurs, ("que s'il y a une praxis tout court, qui est chargée d'assumer... d'innombrables "médiations" (...) l'unité de pratiques aussi différentes que la pratique scientifique et la pratique économique ou politique"(1)). C'est la raison de ces hommes qui est l'objet de la critique de Sartre et non pas le discours sur la structure. Seule l'idée de la raison dialectique a su faire place à un tel schéma. C'est-à-dire que la conciliation de l'idée d'un savoir analytique (l'analyse scientifique d'une structure, par exemple) et de la pratique révolutionnaire libre, n'a été réalisée qu'à l'intérieur de l'idée d'une raison dialectique. Sartre ne renonce pas à éliminer quoi que ce soit de ce qui est humain: ni la structure, ni le sujet, ni l'histoire.

Voyons comment un althussérien, Etienne Balibar, a tenté d'éliminer une interprétation mécaniste de la dialectique. Cela, je l'espère, nous permettra de voir comment il est possible et même nécessaire de combiner matérialisme historique, matérialisme dialectique et praxis. On se souvient que c'est ce que Sartre a dû faire quand il a lui-même cherché à purger le marxisme du mécanisme.

Balibar s'interroge "sur les concepts fondamentaux du

---

(1) Louis Althusser, Lire le Capital, tome I, pp. 173-174.

matérialisme historique". Il cherche à savoir comment, dans l'histoire, se font les passages d'une société à une autre et qu'elle est l'intelligibilité marxiste de ces passages. Voici à quoi il en arrive, lui pour qui le matérialisme historique et le matérialisme dialectique sont chez Marx deux disciplines distinctes:

"Comment échapper à une théorie mécaniste du mouvement historique où la "dialectique" n'est que l'autre nom d'un décalage, d'un retard périodique, et périodiquement comblé, réajusté, des autres instances par rapport à ce développement qui est leur mesure (p. 124)?

"... le décalage simple, purement chronologique est indifférent à la théorie que nous étudions: la "synchronie" dans laquelle est donné le concept d'un mode de production supprime purement et simplement cet aspect de la temporalité, et donc exclut de la théorie de l'histoire toute forme de pensée mécanique du temps (suivant laquelle appartient au même temps ce qui figure au même rang dans un tableau chronologique de concordance) (p. 128).

La dialectique ici, contrairement à la dialectique hégélienne n'est en rien la loi du développement d'un objet prédestiné. C'est ce qui explique que le mot "retard" n'ait rien à voir avec l'interprétation althusserienne. De plus, pour un althusserien, la science de Marx consiste dans la structuration d'un tout, d'où découle la "synchronie" dans laquelle est donné le concept d'un mode de production". Laissons poursuivre Babilard:

"Marx écrit: "L'ordre économique capitaliste est sorti des entrailles de l'ordre économique féodal. La dissolution de l'un a dégagé les éléments constitutifs de l'autre". La dissolution de l'un, c'est-à-dire l'évolution nécessaire de sa structure, n'est pas identique à la constitution de l'autre dans son concept: au lieu d'être pensé au niveau des structures, le passage est pensé au niveau des éléments. Cette formule explique pourquoi nous n'avons pas affaire à une véritable histoire au sens théorique

(puisque, nous le savons, une telle histoire ne peut se faire qu'en pensant la dépendance des éléments par rapport à une structure), mais elle est aussi la condition qui nous permet de découvrir un fait très important: l'indépendance relative de la formation des différents éléments de la structure capitaliste, et la diversité des voies historiques de cette formation" (p. 187) (1).

L'approche ici, n'est évidemment pas celle de Sartre. Dans son exégèse, Balibar ne se soucie pas de la praxis et encore moins de la raison dialectique. Ce qui est important pour lui c'est de montrer qu'une théorie marxiste de l'histoire peut échapper au mécanisme qui voudrait, par exemple, expliquer l'histoire dans une perspective téléologique à l'intérieur du modèle hégélien lequel exprime le mouvement en affirmations, négations et négations de négations. Or, pour lui, il n'y a pas lieu dans la théorie marxiste de parler de mécanisme et pour deux raisons: les passages d'une société à une autre se font aux niveaux des éléments et ces éléments ont une indépendance relative; une véritable histoire, au sens théorique, ne peut considérer les éléments qu'en ce qu'ils entretiennent des rapports avec une structure. Cette théorie de l'histoire est abstraite et produit elle-même ses concepts explicatifs. Mais elle ne parle pas d'histoire dialectique. Ce que Balibar appelle les passages ne sont pas à comprendre par l'intermédiaire de la notion de dialectique historique. Une "véritable histoire au sens théorique", d'ailleurs, ne s'occupe pas des passages, elle présente et construit des structures dans lesquel-

---

(1) Etienne Balibar, Lire le Capital, tome II. C'est Balibar qui souligne.

les est donné le concept de mode de production. On comprendra alors que Balibar n'ait pas à montrer comment une histoire dialectique peut ne pas être comprise sous un mode mécanique; c'est qu'il n'y a pas pour lui de dialectique historique, notion qu'il dira étrangère à la problématique marxiste.

L'exposé sartrien est lui aussi théorique. Mais pour Sartre il s'agit de montrer comment, si l'histoire est dialectique, les hommes qui la font (l'expression "faire l'histoire" n'est que malheureuse d'après Balibar) ne la font pas mécaniquement. Sartre retourne aux agents historiques et il évite le mécanisme par une théorie de la raison dialectique, par l'idée d'une histoire dialectique subie et faite dialectiquement. La théorie qu'il présente se veut a priori, mais c'est bien pour montrer l'impossibilité d'une dialectique a priori.

La différence fondamentale entre les deux positions vient de ce qu'on retient ou non la notion de dialectique historique et, par conséquent, de la place qu'on fait respectivement à la praxis. Si la notion est postulée, on veut fonder le matérialisme dialectique et l'on se tourne vers les agents historiques. Si elle est repoussée, on cherche à découvrir chez Marx le matérialisme dialectique comme science et l'on élabore une théorie de l'histoire qui pense la synchronie. Balibar ne la retenant pas, cherche à montrer comment une théorie marxiste de l'histoire n'a rien à voir avec le mécanisme. Sartre, pour qui le matérialisme dialectique ne peut être qu'un matérialisme

historique(1) travaille à éliminer du marxisme le mécanisme.

Balibar observe la multiplicité des voies d'accès qui mènent à l'établissement d'une structure. Il remarque aussi que le passage se fait aux niveaux des éléments. Cela lui permet d'éviter que l'histoire soit comprise comme une série d'explosions générales. Chez Sartre il ne s'agit pas de voir comment l'histoire peut être comprise, il s'agit plutôt d'indiquer comment la font ceux qui la font. Or, pour lui, d'une société à l'autre, il existe un phénomène de totalisation, c'est-à-dire, pour l'instant, qu'apparaît au cours de la succession des sociétés une espèce de récupération, que ce soit au niveau de la matière travaillée ou de la culture. D'une société à l'autre, tout ne se perd pas. Aussi, si l'on doit pouvoir parler d'une multiplicité de voies d'accès, d'une part, on ne doit pas ne pas pouvoir rendre compte des grands bouleversements historiques, d'autre part, de l'organisation des multiples déterminations que subit une société. Pour Sartre, il faut pouvoir comprendre les synthèses exercées par les praxis individuelle et collective à l'occasion de révolutions tout autant que d'institutions. Evidemment, si l'explication ne tient pas compte de la praxis, on n'a pas à montrer quelle forme elle prend dépendant des phénomènes sociaux considérés;

---

(1) "...s'il existe quelque chose comme un matérialisme dialectique ce doit être un matérialisme historique, c'est-à-dire un matérialisme du dedans: c'est tout un de le faire et de le subir, de le vivre et de le connaître". Critique de la raison dialectique, p. 129. C'est Sartre qui souligne.

il s'agit alors d'analyser les éléments constitutifs de la structure et de présenter les hommes comme supports de fonctions. Mais on néglige alors d'expliquer la forme de ce support. On ne voit pas les hommes exercer, subir, accepter le support de la fonction dont la théorie les a dotés. On ne les voit supporter ni la structure, ni l'élément constitutif.

Mais le marxisme, comme le pense Sartre en tout cas, est la philosophie qui veut éliminer le dualisme du faire et du connaître. Ce sont précisément ces rôles humains que Sartre tente de rendre intelligibles. Il cherche à trouver comment, quand et pourquoi les hommes se regroupent, estimant que ce sont les regroupements - sous quelque forme qu'ils prennent, que ce soit même la dispersion - qui sont l'histoire humaine. Mais, quoi qu'il en soit, quand on a parlé de la multiplicité des voies d'accès, même s'il ne s'agit pas de la "véritable histoire au sens théorique", on n'a pas tout à fait parlé au mécanisme.

D'abord, comment ces multiples voies d'accès ne se développent pas mécaniquement? Il est entendu qu'une structure ne succède pas immédiatement à une autre, mais qu'en est-il des éléments? Leur développement et leurs déterminations ne sont indiqués qu'au travers l'"évolution nécessaire" de la structure. Serait-ce alors qu'une théorie mécaniste de l'histoire ne peut être rejetée que si l'on peut montrer que c'est l'action humaine à tous les niveaux qui n'est pas mécanique? Ce à quoi une théorie véritable de l'histoire, qui pense la dépendance des éléments par rapport à une structure, ne peut parvenir, puisqu'elle n'a pas à considérer le problème du mécanisme. Il

faut même ajouter que Sartre pense cette dépendance des éléments, seulement il l'illustre par la praxis faute de laquelle aucun phénomène social n'est possible.

\* \* \*

Les pages qui précèdent nous ont permis d'établir trois choses: 1o, il n'y a pas d'interprétation sartrienne du marxisme en dehors d'une perspective existentialiste qui est elle-même transformée par le marxisme; 2o, pour Sartre le marxisme est indépassable mais doit être fondé; 3o, du point de vue existentialiste, le matérialisme historique doit être un matérialisme dialectique et vice-versa. Maintenant, donc, que nous avons pu observer comment Sartre comprend le marxisme nous sommes en mesure d'analyser en elles-mêmes les implications, les raisons et les formes de l'incursion existentialiste au sein du marxisme.

## Deuxième partie

### Pour un existentialisme marxiste

Du point de vue de l'existentialisme sartrien, le marxisme est l'indépassable expression de notre moment historique: cela signifie avant tout que le matérialisme historique, pour notre temps, est la seule interprétation valable de l'histoire humaine dans le sens le plus général. Pour Sartre, cette interprétation est celle qui, d'une part, présente l'histoire comme dialectique et, d'autre part, soutient que les rapports des hommes entre eux et avec le monde sont dialectiques: elle est donc aussi celle d'un matérialisme dialectique. Or, le matérialisme dialectique, selon Sartre, invoque une théorie de la praxis, qui souligne la nécessité du lien entre le faire et le connaître, afin d'expliquer dans la perspective matérialiste le rapport que l'homme entretient avec le monde. Mais, souligne Sartre, dans la théorie marxiste, on ne voit pas le rapport entre la praxis et l'histoire: c'est-à-dire qu'on ne voit pas bien la praxis faire et subir dialectiquement une histoire dialectique. Le matérialisme dialectique abandonne la praxis historique, se campe dans la seule dialectique qu'il

dirige sur l'histoire humaine. Ce faisant, il ne montre pas les hommes libres s'aliéner, se sérialiser, se regrouper dialectiquement. C'est pourquoi Sartre affirme que le matérialisme dialectique n'a pas su trouver son fondement. Si l'histoire est dialectique, puisqu'il s'agit de l'histoire humaine, il faut voir les hommes faire et subir dialectiquement leur histoire; aussi, le matérialisme dialectique doit être en mesure de montrer comment, de l'intérieur, l'histoire se fait dialectiquement. Car, si l'histoire est dialectique et si c'est la praxis qui la fait telle, la praxis doit exister sous le mode de la dialectique; d'où Sartre parle de la raison dialectique. Mais le concept de raison dialectique pose deux problèmes: ceux de la totalisation et de la transparence. Premièrement, si le mouvement dialectique est synthétique, totalisant, il faut voir l'homme agir sous le mode de la totalisation. Deuxièmement, si la praxis doit être faire et connaître, si la connaissance de la praxis doit se donner dans le faire, c'est que le savoir n'est ni a posteriori ni a priori: il n'est pas un savoir qui se donne ni après, ni avant l'expérience mais en même temps qu'elle; il faut donc montrer comment se manifeste cette simultanéité dans l'expérience dialectique de la praxis; en d'autres termes, il faut présenter la transparence du raisonnement dialectique. Les caractères totalisants et transparents de la raison dialectique sont le pivot de toute l'argumentation sartrienne en matière de dialectique. Il est dommage, croyons-nous, que des questions si essentielles qui sont posées par la Critique de la raison dialectique ne soient gé-

néralement pas discutées, ou pas d'après leur importance, dans les textes des commentateurs de Sartre. Quoi qu'il en soit, la possibilité d'illustrer les facteurs totalisant et transparent de la raison dialectique réside, selon Sartre, dans la possibilité d'une synthèse existentialisme-marxisme; car, pour faire place à l'activité humaine dans la problématique de la dialectique historique, le marxisme doit passer par une philosophie de l'existence.

Dans notre première partie nous avons observé comment Sartre comprenait le marxisme et pourquoi il voulait le pénétrer: le marxisme est un moment philosophique indépassable qui, d'un côté, doit se débarrasser de certaines tendances que l'histoire a rendues nécessaires, d'un autre, doit atteindre l'existence humaine. Nous allons maintenant voir comment l'existentialisme sartrien pense rejoindre le marxisme.

Laissons d'abord Sartre poser son problème(1).

Nous avons déjà souligné que la Critique de la raison dialectique prend cette allure: si quelque chose comme la dialectique existe, il faut que... Sartre commence par observer que

(1) Pour réaliser ce résumé de la pensée de Sartre nous sommes, dans une grande mesure, servi d'un résumé déjà fait par Ronald D. Laing et David G. Cooper que l'on retrouve dans le livre intitulé Raison et violence. Dans une lettre qu'il leur adressait, Sartre les félicitait de leur travail.

la dialectique recèle certains a priori(1); par conséquent, accepter la dialectique oblige à accepter ces a priori. Il n'y a pas de savoir sans présupposés et le refus de l'a priori aboutit à un hyperempirisme stérile(2). Mais ces a priori ne sont pas des dogmes, ce sont des principes, des guides: "sans préjuger des types de rationalité que nous rencontrons dans nos recherches, nous devons prendre l'objet tel qu'il se donne et le laisser librement se développer sous nos yeux; c'est lui-même qui dicte la méthode, le mode d'approche"(3). Or, la connaissance de la dialectique est apparue dans une réflexion sur l'histoire, celle de l'idéalisme hégélien, et elle a permis de rendre intelligible l'histoire. Chez Hegel, il existe à la fois un lien et une séparation entre la connaissance et son objet: "le mouvement de l'être ne fait qu'un avec le processus du Savoir... la conscience... se constitue pour elle-même comme Savoir absolu, dans l'absolue liberté de sa rigoureuse nécessité"(4).. Seulement, Sartre déclare que chez Hegel "la dialectique n'a pas besoin de faire ses preuves... (Hegel) s'est placé, croit-il, au commencement de la

---

(1) Par exemple: "...une négation de négation peut être une affirmation, ...les conflits - à l'intérieur d'une personne ou d'un groupe - sont le moteur de l'Histoire, ...chaque moment d'une série doit se comprendre à partir du moment initial et... il est irréductible à celui-ci, ...l'Histoire opère à chaque instant des totalisations de totalisations, etc". Critique de la raison dialectique, p. 115. C'est Sartre qui souligne.

(2) Cf. Ibid., pp. 116-117.

(3) Ibid., p. 117.

(4) Jean-Paul Sartre, Critique de la raison dialectique, pp. 120-121.

fin de l'Histoire, c'est-à-dire à cet instant de Vérité qu'est la mort"(1). Chez Marx, la séparation entre l'être et la connaissance disparaît: l'existence matérielle des hommes ne peut être réduite à une connaissance spéculative ou contemplative.

"L'originalité de Marx c'est d'établir irréfutablement contre Hegel que l'Histoire est en cours, que l'être reste irréductible au Savoir et, tout à la fois, de vouloir conserver le mouvement dialectique dans l'être et dans le Savoir. Il (c'est Sartre qui parle) a raison pratiquement"(2).

La praxis déborde la simple connaissance.

"...la pensée est à la fois de l'être et connaissance de l'être. Elle est la praxis d'un individu ou d'un groupe dans des conditions déterminées, à un moment défini de l'Histoire: comme telle, elle subit la dialectique comme sa loi, au même titre que l'ensemble et le détail du processus historique. Mais elle est aussi connaissance de la dialectique comme Raison, c'est-à-dire comme loi de l'être"(3).

Cela signifie que la dialectique est la loi même à laquelle se trouve soumise la pensée. Sartre poursuit et demande: "N'y a-t-il pas une indépassable contradiction entre la connaissance de l'être et l'être de la connaissance"(4)? C'est que "la pensée se trouve à la fois constituante et constituée: dans un même mouvement elle subit sa loi en tant que constituée et la connaît en tant que constituante"(5). Hegel tente de résoudre le problème en postulant l'identité ultime de l'être et

(1) Jean-Paul Sartre, Critique de la raison dialectique, p. 120.

(2) Ibid., p. 121. C'est Sartre qui souligne.

(3) Ibid., p. 122. C'est Sartre qui souligne.

(4) Ibid., p. 122.

(5) Ibid., p. 122. C'est Sartre qui souligne.

du savoir. Marx est aussi moniste. Mais le monisme marxiste est en même temps dualiste; il reconnaît l'être et la pensée.

Le marxisme "est dualiste parce que moniste"(1).

"Marx a défini son monisme ontologique en affirmant l'irréductibilité de l'être à la pensée et en ré-intégrant au contraire les pensées dans le réel comme un certain type d'activité humaine. Mais cette affirmation moniste se donne comme une Vérité dogmatique. Nous ne pouvons la confondre avec les idéologies conservatrices qui sont de simples produits de la dialectique universelle; ainsi la pensée comme porteuse de vérité reprend tout ce qu'elle a perdu ontologiquement depuis l'écroulement de l'idéalisme; elle passe au rang de Norme du Savoir. "...le monisme matérialiste a très heureusement supprimé le dualisme de la pensée et de l'être au profit de l'être total, donc saisi dans sa matérialité. Mais c'est pour rétablir à titre d'antinomie - au moins apparente - le dualisme de l'Être et de la Vérité"(2).

Sartre observe alors que pour résoudre cette difficulté les "marxistes d'aujourd'hui" ont "refusé à la pensée elle-même toute activité dialectique", ils ont "dissout (la pensée) dans la dialectique universelle", ils ont "substitué l'Être à la Vérité". "Il n'y a plus à proprement parler de connaissance, l'Être ne se manifeste plus, de quelque manière que ce soit: il évolue selon ses lois propres..."(3). Sartre déclare enfin: "Nous nommerons... cet essai gigantesque... pour laisser le monde se dévoiler de lui-même et à personne: le matérialisme dialectique du dehors ou transcendantal"(4). Dans cette optique, la pensée réelle, en tant que praxis, ne peut être

(1) Jean-Paul Sartre, Critique de la raison dialectique, p. 123. C'est Sartre qui souligne.

(2) Ibid., p. 123. C'est Sartre qui souligne.

(3) Ibid., p. 123. C'est Sartre qui souligne.

(4) Ibid., p. 124. C'est Sartre qui souligne.

conçue(1). Saisie dialectiquement, la pensée réelle transcende les moments précédents dans le mouvement concret de l'histoire.

Pour Sartre, l'étude de l'histoire ne peut être tout simplement considérée comme un exemple de l'étude de la nature; l'histoire n'est pas un territoire sur lequel on peut appliquer une dialectique transcendantale ou a priori. La raison dialectique n'a rien à voir avec des forces qui sont supposées opérer dans les domaines de la physique et de la chimie: "...l'idée dialectique a surgie dans l'Histoire... Hegel aussi bien que Marx l'ont découverte et définie dans les relations de l'homme à la matière et dans celles des hommes entre eux"(2). La pensée est la pensée d'un homme. Elle part du fait que l'homme est situé dans le monde, traversé par toutes les forces du cosmos. Elle parle de l'univers matériel comme de ce qui se révèle à travers une praxis dans une situation particulière:

"Si quelque chose comme une raison dialectique existe, elle se découvre et se fonde dans et par la praxis humaine à des hommes situés dans une

---

(1) Dans L'Etre et le néant Sartre écrivait déjà: "Il me serait impossible de réaliser un monde où je ne serais pas et qui serait pur objet de contemplation survolante. Mais, au contraire, il faut que je me perde dans le monde pour que le monde existe et que je puisse le transcender. Ainsi, dire que je suis entré dans le monde, "venu au monde", ou qu'il y a un monde ou que j'ai un corps, c'est une seule et même chose. En ce sens, mon corps est partout sur le monde..." p. 381.  
 (2) Jean-Paul Sartre, Critique de la raison dialectique, p. 126.

certaine société, à un certain moment de son développement" (1).

Seuls les domaines historique et social sont les véritables terrains de la raison dialectique. La dialectique ne se manifeste qu'à l'intérieur de l'histoire humaine, à travers la praxis des hommes situés dans des conditions matérielles concrètes, à travers la découverte de ces conditions et dans la sujétion de l'homme à celles-ci. Sartre écrit:

"la dialectique sera efficace comme méthode tant qu'elle demeurera nécessaire comme loi de l'intelligibilité et comme structure rationnelle de l'être. Une dialectique matérialiste n'a de sens que si elle établit à l'intérieur de l'histoire humaine la primauté des conditions matérielles telles que la praxis des hommes situés les découvre et les subit. En un mot, s'il existe quelque chose comme un matérialisme dialectique ce doit être un matérialisme historique, c'est-à-dire un matérialisme du dedans: c'est tout un de le faire et de le subir, de le vivre et de le connaître. Par là même, ce matérialisme, s'il existe, ne peut avoir de vérité que dans les limites de notre univers social" (2).

D'une part, donc, l'être ne peut être réduit au connaître.

D'autre part, le connaître ne peut être réduit "à une modalité de l'être parmi d'autres" (3). Mais Sartre cherche encore à éliminer ce dualisme.

"La seule possibilité qu'une dialectique existe est elle-même dialectique: ou si l'on préfère la seule unité possible de la dialectique comme loi du développement historique et de la dialectique comme connaissance en mouvement de ce développement doit être l'unité d'un mouvement dialectique. L'être est négation du connaître et le connaître tire son être de la négation de l'être" (4).

(1) Jean-Paul Sartre, Critique de la raison dialectique, p. 129.

(2) Ibid., p. 129. C'est Sartre qui souligne.

(3) Ibid., p. 131.

(4) Ibid., p. 131.

La raison dialectique est un tout et doit trouver ses bases en elle-même, se fonder elle-même dialectiquement. Sartre retient la proposition marxiste qui veut que les hommes fassent l'histoire sur la base de conditions antérieures. Mais il faut voir les hommes faire leur histoire. Si l'homme subit une dialectique qui vienne de l'extérieur, si l'homme subit une loi inconditionnée, on ne le voit plus faire cette histoire; on élimine l'univers humain.

"En un certain sens... l'homme subit la dialectique comme une puissance ennemie, en un autre sens il la fait; et si la Raison dialectique doit être la Raison de l'Histoire, il faut que cette contradiction soit elle-même vécue dialectiquement; cela signifie que l'homme subit la dialectique en tant qu'il la fait et qu'il la fait en tant qu'il la subit"(1).

Mais Sartre spécifie que ce n'est pas la nature humaine qui subit et fait la dialectique: "l'Homme n'existe pas"(2), réaffirme-t-il, après L'Etre et le néant. L'existentialiste veut faire sa place à l'individu et présenter la forme de son raisonnement dialectique:

"il y a des personnes qui se définissent tout entières par la société à laquelle elles appartiennent et par le mouvement historique qui les entraîne; si nous ne voulons pas que la dialectique redevienne une loi divine, une fatalité métaphysique, il faut qu'elle vienne des individus et non de je ne sais quels ensembles supra-individuels. Autrement dit, nous rencontrons cette nouvelle contradiction: la dialectique est la loi de totalisation qui fait qu'il y a des collectifs, des sociétés, une histoire, c'est-à-dire des réalités qui s'imposent aux individus; mais en même temps, elle doit être tissée par des millions d'actes individuels"(3).

(1) Jean-Paul Sartre, Critique de la raison dialectique, p. 131.

(2) Ibid., p. 131.

(3) Ibid., p. 131. C'est Sartre qui souligne.

La pensée qui totalise l'histoire est résultante de l'histoire mais elle n'est ni son simple véhicule passif, ni une "fatalité transcendante". L'histoire est marquée de mouvements vers la dispersion et vers l'intégration et seule la pensée qui totalise l'histoire peut réaliser, à chaque instant et dans sa praxis, une unification historique. Ainsi, "la pensée doit découvrir sa propre nécessité dans son objet matériel, tout en découvrant en elle, en tant qu'elle est elle-même un être matériel la nécessité de son objet"(1). Ce n'est pas la dialectique qui impose aux hommes de vivre dans les contradictions d'une histoire sur laquelle ils ne peuvent rien. C'est l'histoire que les hommes réalisent qui fait naître des contradictions que seule la rationalité dialectique rend intelligibles. Plus encore,

"Avant d'être un moteur, la contradiction est un résultat et la dialectique sur le plan ontologique apparaît comme le seul type de rapports que des individus situés et constitués de certaine façon peuvent établir entre eux au nom même de leur constitution. La dialectique, si elle existe, ne peut être que la totalisation des totalisations concrètes opérées par une multiplicité de singularités totalisantes"(2).

La dialectique ne peut être que l'"aventure singulière de son objet", l'intelligibilité des relations de chaque personne avec les objets de son expérience. L'intelligibilité de la raison dialectique ne peut apparaître que dans chacune des expériences dialectiques. Seule la pensée qui vit dialectiquement peut rendre compte de son intelligibilité dialectique.

(1) Jean-Paul Sartre, Critique de la raison dialectique, pp. 131-132. C'est Sartre qui souligne.

(2) Ibid., p. 132. C'est Sartre qui souligne.

La raison analytique reste extérieure à son objet, applique un savoir constitué, travaille avec des méthodes définies et des principes particuliers. "Nul ne peut découvrir la dialectique s'il reste extérieur à l'objet considéré"(1). La dialectique ne peut être découverte par la raison analytique; elle ne peut se manifester qu'à celui qui vit, agit, pense dialectiquement. Seule la raison dialectique peut rendre compte de la dialectique.

"La dialectique ne se découvre qu'à un observateur situé en intériorité, c'est-à-dire un enquêteur qui vit son enquête à la fois comme une contribution possible à l'idéologie de l'époque entière et comme la praxis particulière d'un individu défini par son aventure historique et personnelle au sein d'une histoire plus ample qui le conditionne... la praxis de tous comme mouvement dialectique doit se découvrir à chacun comme la nécessité de sa propre praxis et, réciproquement, ... la liberté en chacun de sa praxis singulière doit se redécouvrir en tous pour lui dévoiler une dialectique qui se fait et le fait en tant qu'elle est faite. La dialectique comme logique vivante de l'action ne peut apparaître à une raison contemplative"(2).

La dialectique ne se manifeste qu'à un observateur situé à l'intérieur d'un système. Elle ne peut être rien d'autre que sa propre "translucidité" totale. C'est la rationalité de la praxis, de la totalisation. C'est donc dire que l'expérience de la dialectique est elle-même la praxis dialectique par laquelle elle se fait. Il faut maintenant voir comment peut se réaliser l'expérience qui peut permettre d'atteindre le raisonnement dialectique: Sartre parle d'"expérience critique".

(1) Jean-Paul Sartre, Critique de la raison dialectique, p. 133. C'est Sartre qui souligne.

(2) Ibid., p. 133.

L'intelligibilité fondamentale de la raison dialectique, si elle existe, est celle d'une totalisation. Par conséquent, la question essentielle de l'expérience critique revient à savoir s'il existe un secteur de l'être où la totalisation est la forme même de l'existence(1). Il faut d'abord distinguer les notions de totalité et de totalisation.

"La totalité... cette réalité étant, par hypothèse, faite ne peut exister que dans l'imaginaire, c'est-à-dire comme corrélatrice d'un acte d'imagination. Le statut ontologique qu'elle réclame par sa définition même est celui de l'en-soi ou, si l'on veut, de l'inerte. L'unité synthétique qui produira son apparence de totalité ne peut être un acte mais seulement le vestige d'une action passée"(2).

Une totalité est faite, achevée. Il existe de nombreuses totalités pratico-inertes: elles pèsent sur notre destin par la contradiction qui oppose en elles la praxis (le travail qui les a faites) et l'inertie (le travail qu'elles mettent en oeuvre pour se maintenir). L'expérience qui peut révéler la dialectique, puisque la dialectique est la "logique vivante de l'action", se fait à l'intérieur de la totalisation: elle est elle-même, à la fois, un acte totalisant et sa propre totalisation. L'acte de totalisation ne peut être ni indépendant de ce qu'il totalise, ni lui être extérieur; il est un moment réel de la totalisation en cours, dans la mesure où celle-ci s'incarne en toutes ses parties et se réalise comme connaissance synthétique d'elle-même. La totalisation est un "acte en cours".

---

(1) Jean-Paul Sartre, Critique de la raison dialectique, p. 137.

(2) Ibid., p. 138. C'est Sartre qui souligne.

"(Cet acte) ne peut s'arrêter sans que la multiplicité retourne à son statut originel. Cet acte dessine un champ pratique qui, comme corrélatif indifférencié de la praxis, est l'unité formelle des ensembles à intégrer; à l'intérieur de ce champ pratique, il tente d'opérer la synthèse la plus rigoureuse de la multiplicité la plus différenciée..." (1).

L'expérience critique de la dialectique en action est, par conséquent, l'expérience de l'interrelation dialectique de l'acte de synthétisation et de la synthèse constituée, l'expérience du lien inextricable entre la totalisation créée et son acte de création. L'expérience de la relation dialectique entre le sujet connaissant et le connu est elle-même une expérience dialectique. Puisque la dialectique est une loi de totalisation et que la totalisation est en cours, puisque le mouvement dialectique doit être aussi bien celui de la pensée que celui de l'être et donc de l'existence, le secteur de l'être où la totalisation est la forme même de l'existence est, par hypothèse, l'histoire humaine(2). C'est dans l'histoire humaine que la totalisation est celle de l'être et de la pensée. Si la totalisation est en cours dans un secteur quelconque de l'être, puisqu'elle recèle nécessairement l'activité de la pensée, cette totalisation ne peut être qu'une aventure singulière dans des conditions singulières: elle produit les universels qui l'éclairent, les singularise, les intériorise. L'individu est le seul point de départ méthodologique possi-

---

(1) Jean-Paul Sartre, Critique de la raison dialectique, p. 138.

(2) Cf. Ibid., entre autres, p. 141.

ble(1). A travers la praxis de l'individu, la dialectique n'est pas l'aboutissement de l'histoire, c'est le mouvement original de sa totalisation par l'individu sur la base de sa totalisation de l'individu. Ce n'est pas un secteur de la réalité caractérisé par les totalisations qui doit être, partout et en même temps, intelligible, mais le mouvement totalisateur lui-même. Si c'est le mouvement totalisateur qui doit être intelligible, puisque ce mouvement est celui de la praxis, de la raison dialectique, de l'existence en situation, on comprendra que la raison dialectique doit être translucide: elle seule, en tant que praxis, peut dire, comprendre sans faille ce qu'elle est. Finalement, donc, l'expérience critique ne peut être établie sans ses propres intentions, à savoir la réorganisation perpétuelle du donné au terme d'actions éclairées par leurs fins; car l'existence, pour l'existentialiste, ne peut se comprendre elle-même sans se comprendre aussi comme projet(2).

---

(1) Jean-Paul Sartre, Critique de la raison dialectique, p.145.  
 (2) . Nous nous permettons ici une note qui n'a pas de place dans notre développement mais qui est nécessaire pour éliminer certaines accusations menaçantes. Introduire la notion de projet dans la problématique marxiste a soulevé bien des commentaires. On remarque d'abord que l'histoire est marquée d'imprévis; que les projets des hommes ne sont pas toujours réalisables, sont empreints d'irrationnel et de passionnel; que les intentions des hommes ne se réalisent pas toujours; que l'histoire se retourne souvent contre la volonté des hommes. On souligne ensuite que Marx parle d'aliénation et indique que l'homme peut être le produit de son produit. On conclut qu'il est plus sérieux, plus scientifique, moins idéaliste d'éliminer la notion de projet. Dans cet argument, on oublie de voir que Sartre ne parle pas du travail de celui qui analyse l'histoire du dehors (Sartre ne veut pas introduire la catégorie projet dans le langage analytique ou positiviste), il parle de la raison dialectique, c'est-à-dire du savoir de l'agent historique;

La dialectique est donc être et connaître bien qu'il faille parler d'une dialectique de l'être et du connaître. Elle est la loi de l'histoire humaine, mais parce que les hommes font et subissent dialectiquement une histoire dialectique. Il y a alors circularité de la dialectique: "l'homme est médié par les choses dans la mesure même où les choses sont médiées par les hommes". La dialectique prend la forme d'une raison et cette raison fonctionne sous le principe de la totalisation, d'où elle est distincte du savoir analytique et de ses méthodes. Dans une perspective que Sartre affirme être matérialiste, cette raison doit être translucide, se découvrir elle-même, sans quoi la dialectique n'est pas "réellement matérialiste", car elle est une construction analytique établie en extériorité par rapport à l'histoire humaine et imposée ensuite sur cette histoire. Voilà, d'après Sartre, ce qui doit fonder le marxisme. Dans l'histoire dialectique, Sartre fait apparaître l'homme par le biais du raisonnement dialectique, et il stipule que ce raisonnement ne peut être

---

or, d'après lui, on ne peut agir et comprendre, en tant que praxis, qu'à la lumière de projets (qui peuvent se donner dans la lutte, par exemple (cf. l'analyse de la prise de la Bastille)). Sartre ne nie nullement que les projets de la praxis ne se réalisent pas toujours, il nie qu'une action humaine puisse être entreprise sans projet (quand même il s'agit d'accepter un salaire de misère pour survivre); c'est la pensée de cette praxis qui l'intéresse et non une réflexion sur elle. Sartre ne nie pas non plus l'aliénation ni le fait que l'homme puisse être le produit de son produit (cf., par exemple, l'analyse de l'influence des chemins de fer); la circularité de la dialectique fait partie de sa théorie. Après avoir nié la notion de nature humaine, une bonne partie du travail de Sartre consiste, dans une perspective matérialiste, à voir comment sont vécus l'aliénation et les retournements de l'histoire.

que celui de l'individu; qui d'autre que l'individu peut penser! Voilà la base de la synthèse existentialisme-marxisme. C'est ainsi sur les concepts de translucidité et de totalisation que repose tout l'édifice sartrien: si la raison dialectique existe, ce ne peut être que parce qu'il existe un savoir tel qu'il est totalisant, c'est que la raison dialectique s'est découverte et se découvre constamment elle-même. Puisque les concepts de totalisation et de transparence sont, selon nous, l'essentiel de la Critique de la raison dialectique, essayons d'en vérifier les fondements.

#### Le concept de totalisation

Dans la Critique de la raison dialectique, Sartre définit par la totalisation le mouvement de l'histoire, l'activité de la praxis en tant qu'être et connaître puis la méthode d'analyse. Cependant, il est assez difficile de donner un sens précis à ce mot totalisation. Nous savons que le raisonnement totalisant n'est pas propre au savoir analytique, nous savons que la totalisation caractérise l'histoire humaine; mais il n'y a pas en tant que telle de définition du concept. La raison en est, croyons-nous, qu'il s'agit d'un concept théorique qui n'a de sens que dans les opérations qu'il permet et l'intelligence du réel qu'il rend possible. Si, à la lecture de Sartre, est difficilement saisissable, pour l'auditeur pointilleux aide de la méthode expérimentale, le sens du concept de totalisa-

tion, il n'en demeure pas moins que Sartre met ce concept en oeuvre tout au long de son épais volume. C'est par là qu'on peut en tenter l'analyse. Le concept sert avant tout à souligner la coïncidence, ou plutôt la corrélation entre l'histoire humaine et l'activité des hommes qui font l'histoire.

La totalisation n'est pas la totalité. Georges Gurvitch dira ceci en parlant du livre de Sartre:

"(Un) point acquis concerne l'affirmation selon laquelle la dialectique ne se réduit pas à un simple mouvement des totalités humaines en marche, ainsi qu'à leur expérience et connaissance correspondantes. C'est une totalisation et détotalisation en train de se faire et de se refaire, ce qui explique, avec des degrés infinis, un engagement réciproque des touts et de leurs parties, en excluant en principe tout aboutissement et en laissant les totalités humaines toujours inachevées" (1).

Avec Sartre, la totalisation est au principe de l'histoire humaine et cette histoire se fait sur la base de l'activité totalisante de l'individu. A tout moment de l'histoire, l'individu est l'agent totalisateur; toute société n'existe que parce que l'individu en médie les différents éléments et structures, les supporte en en faisant la synthèse. Le groupe, par exemple, est conçu comme une composition de tiers synthétiques. Sartre, là-dessus, multiplie les exemples. Il faut, pour que le groupe existe par lui-même, que chacun de ses membres, chacun des individus qui le composent, d'une part, unisse comme tiers les autres et, d'autre part, soit unifié lui-même aux autres par d'autres tiers. Chacun de ces tiers doit alors

(1) Georges Gurvitch, Dialectique et sociologie, pp. 222-223. C'est Gurvitch qui souligne.

avoir l'intelligence des conditions qui président à la nécessité du regroupement. En chacun des individus est synthétisé le groupe en même temps qu'est synthétisée la structure sociale dans laquelle le groupe se manifeste. La totalisation est cette synthèse exercée par l'individu(1). Pour Sartre, la dialectique marxiste ne peut que renvoyer à la totalisation; en le faisant, elle se met en mesure de donner une interprétation de l'histoire concrète: d'un côté, parce qu'elle atteint l'activité de la praxis, d'un autre, parce qu'elle ne fait plus apparaître de coupure entre la loi de l'histoire et la praxis historique. Soudant la praxis à l'histoire, le concept de totalisation tient lieu de dénominateur commun entre l'existentialisme et le marxisme: la dialectique marxiste peut soutenir une interprétation matérialiste de l'histoire en ce sens que la loi révélée est celle des hommes qui font l'histoire et non celle de ceux qui enquêtent en extériorité sur elle; l'existentialisme fait intervenir les hommes réels, les individus concrets et la liberté dans cette histoire, les présentant

---

(1) La totalisation n'est ni "point de vue du tout" (Serge Doubrovsky, "Jean-Paul Sartre et le mythe de la raison dialectique", in Nouvelle revue française, p. 887), ni "intelligibilité totale" (Ibid., p. 500), ni "raison absolue" (Ibid., p. 887). Le point de vue de l'individu est toujours le point de vue de tout ce qu'il sait, de son histoire; ce n'est pas le point de vue du tout. L'intelligibilité totale est absurde; mais l'individu est toujours la synthèse de tout ce qu'il sait et de tout ce qu'il fait en tant que ce savoir et ce faire lui sont ou nécessaires ou accessibles pour permettre son activité sociale. La raison dialectique n'est pas raison absolue, elle est principe du raisonnement de l'homme d'une société marquée de la contingence et de la nécessité; de plus, la raison dialectique est sans cesse constituée et se constituant dans le monde.

comme les êtres qui en constituent la loi. L'histoire humaine est dialectique: elle se fait sur le mode de la totalisation parce que la praxis est elle-même totalisatrice.

Dans la Critique de la raison dialectique c'est surtout dans la synchronie qu'on voit s'opérer des totalisations. Celles-ci se constituent de différentes façons. On peut parler d'une totalisation quand apparaît un collectif réalisé par la praxis de ses membres en tant que ce collectif existe par la volonté des membres qui le composent: les individus forment ainsi leur groupe et rendent possible une praxis collective. Mais on peut aussi parler d'une totalisation dans le cas où un groupe existe malgré la volonté des individus qui le composent: ce collectif serait, par exemple, constitué par la praxis d'un autre groupe. Dans le premier exemple le groupe se totalise, dans le second il est totalisé. Pour qu'un collectif existe par l'affirmation de ses membres, il faut que chacun des individus qui le composent le totalise en lui, en comprenne la nécessité et les fins, aussi, faut-il que soit totalisée en chacun des membres la multitude des facteurs de la situation historique et sociale à l'intérieur de laquelle s'intègre la praxis de ce collectif: cela implique, en outre, non seulement que ce premier groupe a des fins comprises par ses membres, mais en plus que les fins des autres groupes (même s'ils ne s'affirment pas par eux-mêmes) sont perçues, découvertes ou inventées par chacun des individus du premier groupe. La totalisation ne concerne pas seulement le phéno-

mène du regroupement, mais aussi l'intelligence de la praxis nécessaire à ce regroupement. D'autre part, la durée des totalisations est variable: elle dépend des espèces de structures et des processus qui les constituent. De même, l'organisation et l'institutionnalisation de ces totalisations peuvent différer. Mais toutes les totalisations sont des réalités sociales d'une espèce ou d'une autre et il en existe de nombreuses subdivisions. Les groupes sont constitués par d'autres ou se constituent eux-mêmes en collectivités sociales par des actes totalisants. Ces collectivités sont, pour Sartre, réelles et concrètes: elles n'existent que si elles sont constituées par la praxis et elles ne durent que pour autant qu'elles sont constamment inventées par la praxis; elles doivent être constituées et inventées.

Sartre n'insiste pas beaucoup sur la totalisation diachronique. On la voit très bien comme intention dans l'introduction et elle apparaît quelques fois au cours de son volumineux ouvrage; mais elle ne fait pas partie des développements, elle n'est pas illustrée. On aurait dû la retrouver dans un second tome qui ne paraîtra pas(1); car un Sartre vieilli et infirme ne s'en trouve plus les moyens(2). D'ailleurs les recherches à faire sont à ce point gigantesques qu'on se demande comment un seul homme pourrait y parvenir.

---

(1) Bien que quelques chapitres aient été publiés dans la revue Les Temps modernes.

(2) Jean-Paul Sartre, Situations, vol. X, pp. 133...

Quoi qu'il en soit, le premier tome nous laisse entrevoir la possibilité d'une totalisation diachronique de certaines façons. Il faut arriver à démontrer que le passé est toujours synthétisé; un Sartre plus ambitieux aurait même voulu montrer que, malgré la multiplicité des sociétés et dans le temps et dans l'espace, il est possible de parler d'une histoire humaine et, donc, d'une totalisation constante de l'histoire humaine. Les pistes les plus sérieuses que Sartre nous laisse sont beaucoup plus affirmatives que démonstratives. Une première hypothèse veut que, puisque l'homme agit sur les choses et que les choses agissent sur l'homme, la praxis étant à tout moment synthétique et l'univers matériel étant imprégné de l'homme, il en découle qu'il serait possible de repérer les liens totalisants au travers des différentes sociétés de l'histoire. Il faut donc chercher du côté de la circularité dialectique. Un premier texte dit:

"l'expérience réflexive et la connaissance quasi-réflexive sont parfaitement homogènes lorsqu'il s'agit de mettre au jour les liens synthétiques de l'Histoire. Le contenu même de ces liens, dans la matérialité, doit servir seulement à distinguer et à différencier: il faut marquer qu'une amitié, du temps de Socrate, n'a pas le même sens ni les mêmes fonctions qu'une amitié contemporaine; mais par cette différenciation même, qui exclut rigoureusement toute croyance dans une "nature humaine" nous ne faisons que mettre plus clairement au jour le lien synthétique de réciprocité (...) qui est un universel singularisé et le fondement même de toutes relations humaines"(1).

Dans un second texte on peut lire:

---

(1) Jean-Paul Sartre, Critique de la raison dialectique, p. 146. C'est Sartre qui souligne.

"l'altérité vient aux choses par les hommes et retourne des choses vers les hommes sous forme d'atomisation(1)..."

"...A quelque moment de l'Histoire que l'on se place, les choses sont humaines dans la mesure exacte où les hommes sont des choses... C'est l'unité sociale et matérielle de la ville (volcan d'Herculanum) et de ses habitants qui donne dans le monde humain l'unité d'un événement, à ce qui, sans les hommes, se dissoudrait peut-être dans un processus sans limites précises et sans significations"(2).

Mais le tome I traite presque exclusivement de la totalisation synchronique et l'auteur le reconnaît lui-même dans les dernières lignes de son livre. Le caractère inachevé de cette théorie a poussé plusieurs commentateurs à se demander comme Mikel Dufrenne:

"Comment le statique prépare la considération du dynamique, et en particulier comment la circularité dialectique... peut faire place au mouvement irréversible de l'histoire orientée, ou encore comment la totalisation peut être à la fois synchronique et diachronique"(3).

Dans les conditions que nous avons mentionnées, la question est légitime: c'est le tome II qui aurait dû y répondre. Mais une telle réponse aurait-elle pu être donnée? D'abord il faut dire que sur le plan de la totalisation synchronique l'ouvrage de Sartre foisonne de richesses. L'explication des regroupements humains est, d'après nous, un point culminant dans l'histoire de la pensée sociale et cette même explication devrait, si elle était étudiée, ouvrir de nombreuses portes à toutes les sciences sociales. Nous espérons bien, dans l'ave-

(1) Jean-Paul Sartre, Critique de la raison dialectique, p. 246.

(2) Ibid., p. 247.

(3) Mikel Dufrenne, "La critique de la raison dialectique", in Esprit, p. 679.

nir, présenter cette dimension du travail de Sartre et en souligner la valeur et l'intérêt. Deuxièmement, les considérations historiques ne sont pas absentes du volume: on y parle de la prise de la Bastille, de l'époque de la colonisation, etc.; reste, il est vrai, que s'il y a des recours à l'histoire, les événements historiques analysés sont traités synchroniquement. Mais si l'ouvrage de Sartre tente surtout de montrer comment les hommes se regroupent, c'est bien pour montrer comment ils font l'histoire. Diachronie et synchronie ne sont pas à ce point séparées qu'on puisse parler de l'une sans parler de l'autre. Toutes deux sont d'ailleurs bien plus des concepts méthodologiques que des données réelles. L'analyse de la totalisation synchronique permet de voir comment on a pris la Bastille, comment a pu exister la colonisation, etc., mais chacun de ces phénomènes a une histoire, chacun est un résultat de l'histoire et, en même temps, un point de départ. L'histoire humaine est le résultat des regroupements humains et ce sont les différentes formes de ces regroupements qui sont traités dans le tome I. Il n'y a donc pas à s'étonner de ce que la totalisation synchronique soit aussi diachronique. Mais la question est plus fondamentale et Sartre la pose lui-même: comment, au travers et malgré la multiplicité des sociétés, est-il possible de parler d'une seule histoire humaine? Pour Sartre, on ne peut parler d'une histoire humaine que si la totalisation est possible, "que si l'aventure humaine peut se totaliser", - sans quoi elle est "une coïncidence dans l'espace et une succession dans le temps d'histoires particu-

lières" (1). Par la voie de la totalisation, donc, Sartre envisage de montrer que, dans l'histoire humaine, il y existe des liens entre les différentes sociétés: une ou plusieurs sociétés laissent quelque chose à une ou plusieurs autres sociétés de même que toute société prend quelque chose d'une ou de plusieurs sociétés. Sartre reconnaît ainsi qu'il puisse y avoir différentes histoires. Tout processus de totalisation n'est possible que par la praxis, la raison dialectique. Toute société se maintient, apparaît ou disparaît d'après l'activité synthétique des hommes. La totalisation est alors le processus par lequel toute société synthétise son histoire, se synthétise elle-même, produit son histoire ou est synthétisée par une autre société dans et par l'activité de la praxis. Mais comment trouver un sens à ces totalisations? Le sens de l'histoire ne se donne qu'à celui qui le prend en tant que praxis, c'est-à-dire à celui qui, en situation, comprend le présent en même temps qu'il projette un avenir en vivant une histoire: l'explication de l'histoire se donne à la lumière de la situation et en même temps l'histoire éclaire la situation. Comme le remarque Colette Audry, le moyen de voir dans l'histoire un sens ne réside pas dans une conclusion a priori d'une continuité orientée, mais dans le fait de prendre sur l'histoire un point de vue (2). Il est certain que pour Sartre

(1) Colette Audry, Sartre et la réalité humaine, p. 105.

(2) Ce point de vue, pour l'existentialisme-marxisme, est celui de l'existence de la lutte des classes. "Ce point de vue", déclare Colette Audry, "n'a rien d'arbitraire, il n'est pas autre chose que la reconnaissance des rapports de violence fondés sur la rareté (rareté de fait et rareté intériorisée) tels qu'ils

il ne doit pas y avoir de sens a priori de l'histoire humaine. Il est certain aussi qu'un sens à l'aventure humaine ne peut être donné qu'à celui qui, constitué par l'histoire et constituant l'histoire, le découvre. Pour illustrer le phénomène, Sartre prend, à un moment, l'exemple de celui qui, constatant sa situation, découvre dans son histoire les étapes qui l'ont conduit à cette situation, étapes dont il est la synthèse, étapes dont l'essence de leurs liaisons est révélée par et à une intelligence totalisatrice en situation. La nécessité d'un point de vue n'empêche pas la possibilité de découvrir une espèce d'essence des choses; essence qui n'a de raison que pour celui qui la produit. Il faut enfin souligner que, pour l'existentialiste, l'humanité ne constitue pas un hyper-organisme, "les groupes se présentent comme une multiplicité de temporalisations distinctes chaque groupe se modifiant peu à peu par les résultats de sa propre action et se dissolvant à plus ou moins brève échéance dans le pratico-inerte"(1). L'histoire humaine, où qu'elle se manifeste, apparaît donc sous la forme de perpétuelles et multiples synthèses. C'est l'activité totalisante qui rend possible la communication humaine et toute société est le produit d'une activité totalisatrice.

Puisque l'activité totalisatrice est celle de la raison

---

règnent dans nos sociétés complexes". Colette Audry, Sartre et la réalité humaine, p. 106.

(1) Ibid., p. 106.

dialectique, on comprend pourquoi toute société n'existe que parce que la raison dialectique existe. La totalisation se manifeste de deux façons complémentaires: elle est la forme sous laquelle apparaît l'histoire humaine; elle est la forme de l'activité de la praxis. Cette totalisation devrait, selon Sartre, éventuellement permettre de parler d'une seule histoire humaine. Mais les obstacles sont de taille: Sartre soutient qu'il n'y a pas de nature humaine; les sociétés sont particulières et multiples, les histoires de ces multiples sociétés sont elles-mêmes particulières; les sociétés dans l'espace et dans le temps ne forment pas un hyper-organisme: sur le plan ontologique l'homme est absolument libre. Il est alors permis de douter que l'unicité de l'histoire puisse être établie et, de surcroît, on peut se demander quel est l'intérêt de cette préoccupation dans la problématique existentialiste-marxiste. Nous admettrons volontiers qu'il soit possible de retracer les étapes de la totalisation dans le cas de la société occidentale: d'une société à l'autre tout ne se perd pas. Nous admettrons même que toute histoire de toute société se joue sous le mode de la totalisation. Et, ce qui est l'essentiel de la Critique de la raison dialectique, d'après nous, nous accorderons que toute société se maintient grâce à l'activité synthétique de chacun des individus membres. Mais nous ne voyons pas bien pourquoi tout homme de toute société devrait avoir existé, même si cela est donné d'après un point de vue, sous le signe d'une seule histoire humaine. Que l'histoire de l'Occident se totalise, soit. On peut même dé-

montrer, croyons-nous, que cette histoire exerce dans le monde et a exercé dans l'histoire une espèce de synthèse. Nous admettrions aussi que cette histoire occidentale, celle qui a abouti au mode de production capitaliste, parviendrait à unifier toute l'histoire, à s'étendre sur tout le monde et à le totaliser. Mais il nous semble ambitieux, voire contradictoire, puisqu'il faut admettre la contingence, de parler de l'unicité de l'histoire humaine. Que l'Occident, par sa culture, son mode de production arrive à s'imposer partout sur la terre, ce n'est pas dire qu'il le fait sans annihiler d'autres cultures, d'autres hommes. Quand bien même on admettrait l'universalité de la raison dialectique, quand bien même on reconnaîtrait que toute histoire se fasse sous le mode de la totalisation, on ne voit pas ce qui nous force à parler d'une seule histoire humaine, ou encore ce qui pourrait permettre de parler à la fois de l'unicité de cette histoire et de la multiplicité d'histoires humaines dans l'espace et dans le temps. Car si toute histoire de toute société devait se faire sous le mode de la totalisation, il n'en demeure pas moins que l'on peut parler de la particularité et de la multiplicité de phénomènes et activités totalisants. On répliquera peut-être que, dans la mesure où la synthèse est progressive, il faut dire que la multiplicité tend à s'unifier. C'est aller très vite. Cela ne doit pas empêcher d'observer qu'il y a, qu'il y a eu et, peut-être, qu'il y aura eu multiplicité de synthèses, de totalisations particulières et progressives. Entre l'idée d'une seule histoire humaine et la philo-

sophie évolutionniste propre aux sociétés "civilisées", il n'y a pas bien loin. L'enjeu, c'est, d'après nous, reconnaître ou négliger la multiplicité et la particularité des sociétés humaines. Pour nous la notion de totalisation est juste en tant qu'elle illustre, de l'intérieur et permet de comprendre l'activité de la praxis; elle serait aussi probablement efficace pour bien des études en sciences sociales; mais elle doit se débarrasser de l'intention de parler d'une seule histoire humaine. Elle parviendra peut-être à avoir raison et synchroniquement et diachroniquement tant qu'elle reconnaîtra la multiplicité si des études nombreuses et informées permettent d'établir l'universalité du raisonnement dialectique, et si des études, elles aussi informées, confirment effectivement l'existence de liens synthétiques entre les sociétés partout dans l'histoire.

#### La transparence de la raison dialectique

Le raisonnement totalisant, propre à la raison dialectique est, selon Sartre, transparent. C'est-à-dire que le raisonnement dialectique n'est accessible qu'à la raison dialectique puisqu'il est le mode particulier d'après lequel est et pense la praxis qui est la seule possibilité du mouvement dialectique.

Mais l'idée d'une raison transparente a été mise en doute

par plusieurs commentateurs. Ici encore les critiques nous semblent se répéter. Aussi, dans cette dernière étape n'allons-nous analyser, en trois tableaux, que les opinions qui nous ont paru les plus sérieuses et les mieux affirmées. Il s'agira de voir si, dans les arguments invoqués contre Sartre, on est parvenu à montrer l'erreur de la notion de transparence. Dans l'ordre, nous étudierons les points de vue de Claude Lévi-Strauss, de Serge Latouche et d'Henri Lefebvre. Le premier nie tout simplement qu'il y ait une spécificité du savoir dialectique. Le second indique que toute connaissance est médiée par le langage. Le dernier, lui, cherche à montrer que le concept de transparence est étranger à la problématique marxiste et relève de l'"ontologie".

Au travers du concept de transparence, Sartre montre, d'une part, comment la dialectique ne peut être conçue par un savoir qui considère en extériorité les objets et, d'autre part, comment la praxis, étant donnée la particularité de son raisonnement, élimine la distinction entre sujet et objet (thèse marxiste fondamentale, d'après Sartre).

On peut mettre en doute la possibilité d'un savoir translucide en faisant renaître le dualisme sujet-objet, faisant remarquer - Marx à l'appui, comme chez Jacques Guérémy qui cite à partir de L'Idéologie allemande: "L'histoire doit être écrite

d'après une norme située hors d'elle" (1) " que toute enquête ne peut considérer son objet que par le biais d'une méthode. Mais on observe tout de suite qu'on tombe dans le piège que Sartre tente de déjouer: la dialectique n'est qu'une méthode, elle n'est pas mouvement dans l'objet. Une telle méthode, dirait Sartre, est construite en extériorité, elle est transcendantale et élimine la possibilité de voir l'homme faire réellement et pratiquement son histoire.

#### 1. Claude Lévi-Strauss

Dans un article intitulé "Histoire et dialectique", Claude Lévi-Strauss soutient le même argument mais le développe davantage. Cet article, qui est une réaction contre la Critique de la raison dialectique, étant donnée l'autorité des deux auteurs qu'il engage, a soulevé un vif débat. La réaction de Lévi-Strauss s'explique probablement par au moins deux raisons: dans son ouvrage, Sartre adresse de nombreuses critiques à Lévi-Strauss, particulièrement à ses Structures élémentaires de la parenté; deuxièmement, Sartre annonce qu'il veut "jeter les bases des "prolégomènes à toute anthropologie future" (2). Lévi-Strauss est, de son métier, fondamentalement un ethnologue qui s'est penché sur les questions d'anthropologie et qui a

(1) Jacques Guérémy, "Dialectique et Anthropologie", in Cahiers de l'Institut de science économique, appliquée, p. 103

(2) Jean-Paul Sartre, Critique de la raison dialectique, p. 153.

fondé ce qu'on appelle aujourd'hui l'anthropologie structurale. Sartre, lui, est plus spécialement un philosophe qui a fini par discuter la question de la dialectique matérialiste. Ces deux auteurs sont marxistes (de l'aveu même de Lévi-Strauss(1)); mais malgré cet accord de principe, Lévi-Strauss dit se faire une toute autre idée que Sartre de la raison dialectique(2).

Lévi-Strauss commence par éliminer la distinction sartrienne entre raison dialectique et raison analytique. Cette distinction des deux raisons, dit-il, "n'est fondée que sur l'écart qui sépare la raison analytique de l'intelligence de la vie"(3): par là, Lévi-Strauss entend que l'idée d'un savoir totalisant (opposé au savoir analytique) est propre à la "pensée sauvage", angoissée par l'éternel passé, qui n'a pas les moyens de se limiter ou n'y consent pas et que seul un savoir limité, tel que le savoir analytique, peut atteindre une intelligence vraie de la vie. Vouloir totaliser l'histoire est un projet de la "pensée sauvage"(4). Il y a beaucoup de vrai dans ce reproche, mais il est trop précipité et trop général. Nous

(1) "Bien que notre réflexion à l'un et à l'autre (à Sartre et à Lévi-Strauss) ait son point de départ chez Marx, il me semble que l'orientation marxiste..." Claude Lévi-Strauss, La Pensée sauvage, p. 325.

(2) "...nous nous faisons d'elle (la raison dialectique) une idée très différente que Sartre". Ibid., p. 324.

(3) Ibid., p. 326.

(4) "(Sartre) se situe... vis-à-vis de l'histoire comme les primitifs vis-à-vis de l'éternel passé: dans le système de Sartre, l'histoire joue très précisément le rôle d'un mythe. "En effet, le problème posé par la Critique de la raison dialectique peut être ramené à celui-ci: à quelles conditions le mythe de la Révolution française est-il possible?" Ibid., p. 336. Ce passage est discuté plus bas.

avons vu, nous-même, que la totalisation, pour autant qu'elle aspire à unifier l'histoire humaine, est victime d'un certain idéalisme: elle porte en elle une intention ambiguë non justifiée; Lévi-Strauss parle d'angoisse. Nous avons vu cependant que cette aspiration n'est pas nécessaire à la problématique existentialiste-marxiste, c'est-à-dire qu'on peut parler de totalisation sans envisager l'unicité de l'histoire. D'ailleurs, il n'existe aucune démonstration, aucune illustration de cet aspect de l'histoire dans toute l'oeuvre de Sartre: le projet est en marge des problèmes traités. Sartre veut montrer comment se fait la totalisation effective, selon lui, d'une société à l'autre; comment se fait-il que d'une société à l'autre, tout n'est pas perdu; comment est-il possible que les sociétés changent. La "Vérité" de l'"Histoire" c'est bien plus la dialectique que l'unité. D'autre part, quand il dit que la raison dialectique est totalisatrice, comme on le sait, il n'entend pas que tout homme sache tout: il veut dire que tout homme sait tout ce qu'il sait et fonctionne en organisant toutes ses connaissances; il veut dire que tout homme est, dans un système, marqué de multiples relations (politiques, économiques, scientifiques... politiques-économiques...) qu'il synthétise en tant que praxis; il veut dire que le passé est toujours totalisé par la praxis, c'est-à-dire qu'un moment dépassé, se retrouve dans le moment qui l'a dépassé. Pour Lévi-Strauss, la raison dialectique n'a rien à voir avec un savoir totalisant, elle est la raison analytique en marche(1). L'in-

(1) Claude Lévi-Strauss, La Pensée sauvage, p. 332.

sistance de Lévi-Strauss sur le savoir analytique s'explique probablement du fait du feedback de l'anthropologie structurale dont il est le père fondateur. Les méthodes et découvertes qu'il a mises au point au cours de ses recherches lui ont révélé une certaine puissance de l'activité analytique. Mais il faut dire que cette science de Lévi-Strauss n'a jamais été contestée en tant que telle par Sartre. Ce dernier n'a jamais refusé les analyses rigoureuses de Lévi-Strauss; ce qu'il a condamné c'est que ce travail ne nous montre pas les agents des systèmes conçus, l'homme libre et son serment au groupe(1). Il a souligné aussi que les structures analysées ne peuvent être exhaustivement expliquées que situées dans l'histoire. En fait, Sartre ne rejette pas l'analyse structurale, ce qu'il déplore c'est l'abus de certains structuralistes pour lesquels la structure est suffisante. Quoi qu'il en soit, aux yeux de Lévi-Strauss, l'ouvrage de Sartre est "contradictoire" parce qu'"intitulé Critique de la raison dialectique (il) est le résultat de l'exercice, par l'auteur, de sa propre raison analytique"(2). L'argument semble d'autant plus fort que Sartre déclare que la raison dialectique est translucide, qu'elle seule peut se découvrir. Mais, Sartre avoue lui-même que son ouvrage est théorique. Par son argument, Lévi-Strauss exige que la thèse de Sartre, pour être valable, doit elle-même être donnée par la raison dialectique. Mais c'est oublier que le livre de Sartre n'est pas présenté comme étant la raison dialectique

(1) Jean-Paul Sartre, Critique de la raison dialectique, pp. 490-493.

(2) Claude Lévi-Strauss, La Pensée sauvage, p. 325.

se critiquant, n'est pas la praxis. Le livre présente bel et bien la critique de la raison dialectique et ne procède aucunement à l'"expérience critique" seule apte à rendre compte de la dialectique et du raisonnement dialectique: Sartre fait la "Critique de l'expérience critique" (1). Qu'y a-t-il de contradictoire en ce que la raison analytique montre qu'elle est inapte à découvrir la dialectique? Sartre veut montrer que la raison dialectique ne peut être fondée ou découverte que par elle-même. Mais ce principe, lui, peut bien être montré analytiquement. Quand Sartre dit que ni la rationalité positiviste, ni la rationalité analytique ne peuvent fonder la dialectique sans tomber dans le dogmatisme ou le transcendantal (accusation que Lévi-Strauss accepte avec un grain de sel), ou sans que l'homme soit évacué, il n'entend pas qu'on ne puisse montrer analytiquement comment doit se fonder la dialectique si elle doit exister. Il veut éviter, comme on le sait, qu'une entreprise invente une dialectique ou en crée les lois, la constitue, et l'applique ensuite sur l'histoire. Lévi-Strauss dira encore que la distinction sartrienne des deux raisons est "superflue": "les deux raisons apparaissent complémentaires: voies différentes conduisant aux mêmes vérités" (2). Chez Sartre, la raison dialectique est le mode d'intelligibilité de la praxis, le mode d'être de celle-ci. C'est le savoir d'un homme qui agit avec tout ce qu'il sait. Ce savoir déborde donc le cadre

(1) Titre de la section B de l'introduction, p. (135). C'est moi qui souligne.

(2) Claude Lévi-Strauss, La Pensée sauvage, pp. 324-325.

de la méthodologie. Ce savoir est l'organisation en intériorité des connaissances d'un agent social et historique. Le savoir analytique est celui dont un homme se sert pour analyser des objets; il fonctionne avec ses méthodes propres. Tout type de rationalité autre que dialectique n'existe que par et pour la raison dialectique et doit pouvoir servir à éclairer la praxis historique (elle-même sans cesse modifiée entre autre par le rapport qu'elle entretient avec la science). Pour qu'un problème fasse objet du savoir analytique, il faut qu'il soit posé par une praxis qui le vive. Mais cette praxis n'est pas que raisonnements analytiques, n'est pas que science; tout savoir n'est pas qu'analytique et la praxis est tout le savoir. La raison dialectique est totalisatrice et ne retient de vérité que totale, c'est-à-dire par rapport à une synthèse vécue. Elle totalise le monde en synchronie et en diachronie; elle est passion; elle s'instruit des découvertes analytiques et les intègre; etc. Dire que la raison dialectique est le lien synthétique, c'est dire qu'elle intègre la raison analytique "comme moment premier d'une raison synthétique et progressive", avons-nous vu. Si on ne l'insère pas dans le champ de la raison dialectique, dans le champ de la praxis, un savoir analytique est, pour Sartre, ou bien inutile, ou bien impossible. La raison dialectique c'est le savoir d'un homme en situation dans le temps et l'espace. Ainsi, on ne déclarera superflue la distinction entre raison dialectique et raison analytique qu'au prix, premièrement d'une incroyable réduction de l'être au monde de l'homme puisqu'il faudra dire que toute connaissance hu-

maine, allant des émotions aux acquis scientifiques, est analytique et, deuxièmement, d'une triste apologie du savoir analytique.

Lévi-Strauss insiste ensuite sur le fait qu'il est impossible pour l'historien de totaliser l'histoire. Une connaissance de l'histoire est toujours limitée(1). L'historien doit se résoudre à perdre "en information ce qu'il gagne en compréhension et inversement"(2). D'abord la distance qui sépare l'histoire du sujet détermine le niveau possible d'intelligibilité et, dépendant de l'éloignement, l'histoire sera plus ou moins intériorisable(3). Mais ce qui réduit davantage l'accès au passé c'est que l'histoire, comme toute autre science, "utilise un code pour analyser son objet et, par là-même, est réduite à ce que permet l'usage de ce code..

"L'histoire n'échappe... pas à cette obligation commune à toute connaissance, d'utiliser un code pour analyser son objet, même (et surtout) si l'on attribue à cet objet une réalité continue. Les caractères distinctifs de la connaissance historique ne tiennent pas à l'absence de code, qui est illusoire, mais à sa nature particulière: ce code consiste en une chronologie"(4).

On obtiendra les événements en séries linéaires et, partant,

(1) On reproche souvent à Sartre de ne pas savoir quoi faire avec les "sociétés sans histoire". Sa réponse est simple pourtant: Il a bien fallu un processus historique qui mène à leur structure laquelle est fondée dans la matérialité; leur permanence et leur stabilité ne sont que les résultats de la praxis des hommes qui les maintiennent. Cf. Jean-Paul Sartre, Critique de la raison dialectique, p. 203.

(2) Claude Lévi-Strauss, La Pensée sauvage, p. 346.

(3) Ibid., p. 338.

(4) Ibid., p. 342.

on manquera les événements synchroniques(1). L'histoire est infiniment complexe et "les trous sont bien plus nombreux que les pleins"(2).

"Pour autant que l'histoire aspire à la signification, elle se condamne à choisir des régions, des époques, des groupes d'hommes et des individus dans ces groupes, et à les faire ressortir, comme des figures discontinues, sur un continu tout juste bon à servir de toile de fond"(3).

Quand maintenant on parlera de fait historique, il faudra être très prudent, non seulement parce que le sujet est lui-même situé dans une complexité, mais aussi parce que "chacun (des) mouvements de l'histoire traduit des évolutions inconscientes, et (que) celles-ci se résolvent en phénomènes cérébraux, hormonaux ou nerveux, dont les références sont... d'ordre psychique ou chimique..."(4).

Il n'y a pas à insister sur cet admirable exposé de Lévi-Strauss qui nous montre bien comment il est impossible pour l'historien d'obtenir une connaissance totale de l'histoire. Cependant, l'historien qu'il nous présente est le chercheur qui étudie analytiquement l'histoire, son objet. Certes Lévi-

---

(1) "Le codage chronologique dissimule une nature beaucoup plus complexe qu'on ne l'imagine, quand on conçoit les dates de l'histoire sous la forme d'une simple série linéaire. En premier lieu, une date dénote un moment dans une succession:  $d_2$  est après  $d_1$ , avant  $d_3$ ; de ce point de vue la date fait seulement fonction de nombre ordinal. Mais chaque date est aussi un nombre cardinal..." Claude Lévi-Strauss, La Pensée sauvage, pp. 342-343. C'est Lévi-Strauss qui souligne.

(2) Ibid., p. 340.

(3) Ibid., p. 341.

(4) Ibid., p. 340.

Strauss est consistant avec lui-même puisqu'il rejette la possibilité d'une distinction entre raisons dialectique et analytique. Mais nous avons vu qu'il n'a pas été convaincant là-dessus. Pour lui la totalisation de l'histoire est impossible, 1o, parce qu'il n'y a pas de savoir totalisant, 2o, parce que toute connaissance est médiée par un code, ce qui élimine la possibilité d'un savoir transparent. La conclusion se régit à ceci: une totalisation analytique de l'histoire est impossible. Mais Sartre lui-même le reconnaîtra et la Critique de la raison dialectique n'a jamais essayé de montrer le contraire. C'est d'ailleurs pourquoi, la raison dialectique déborde le cadre de la méthodologie et doit être translucide. Sartre utilise le concept de totalisation 1o, pour comprendre le rapport qu'entretient la praxis et avec l'histoire et avec la société dans lesquelles elle se trouve, 2o, pour rendre intelligible le fait que dans la succession des sociétés, celles qui suivent retiennent quelque chose de celles qui précèdent. Le concept de totalisation lui permet de saisir comment il se fait que dans l'histoire de la société occidentale, par exemple, on ait pu emmagasiner cultures sur cultures, découvertes sur découvertes, mode de production sur mode de production. Mais la totalisation ne concerne aucunement le travail de l'historien qui doit reconstruire les événements historiques par l'intermédiaire d'une chronologie. Elle est l'acte par lequel les hommes font l'histoire et créent les liens synthétiques nécessaires à cette histoire. Comme on l'a dit plus haut, la dialectique n'est pas que méthode, elle est mouvement

dans l'objet.

On a aperçu, il y a un moment, que, selon Lévi-Strauss, l'interrogation sartrienne sur l'histoire résultait de la "pensée sauvage". Lévi-Strauss dit même que "dans le système de Sartre, l'histoire joue précisément le rôle d'un mythe" et que "le problème posé par la Critique de la raison dialectique peut être ramené à celui-ci: à quelles conditions le mythe de la Révolution française est-il possible?"(1) Dans ces conditions, Lévi-Strauss devrait au moins voir qu'il y a de nombreux mythes qui tracassent Sartre: la Révolution française n'est qu'un exemple parmi d'autres dans l'oeuvre de Sartre. Et précisément ce n'est qu'une illustration ou plutôt un cas(2). Par ce cas, Sartre tente de voir comment s'unissent les hommes pour révolutionner une structure sociale et en édifier une autre. Ce cas, d'ailleurs type (Marx lui-même l'a étudié) et très éloquent, permet de comprendre les mécanismes de la raison dialectique à l'oeuvre dans la totalisation synchronique. Dira-t-on que les actions collectives n'existent pas ou encore qu'elles sont des mythes(3)? Niera-t-on qu'il y a eu des changements de structures au cours de l'histoire? Ce sont ces phénomènes qui préoccupent Sartre.

(1) Claude Lévi-Strauss, La Pensée sauvage, p. 336.

(2) La dialectique, pour Sartre, "puisque'elle est une raison et non une loi aveugle", doit être découverte empiriquement en chacun des cas particuliers qui la recréent". Critique de la raison dialectique, pp. 132-134.

(3) A ce titre les sociétés archaïques, à structures élémentaires de parenté dont Lévi-Strauss se sert pour observer la "relation avunculaire" serait aussi des mythes.

La praxis (en situation) ne comprend pas qu'analytiquement la complexité de son être en acte; l'ensemble des déterminations historiques et sociales qu'elle subit, l'avenir qu'elle projette procèdent d'une intelligibilité particulière qui se donne dans et par l'action. Ce n'est pas après une seule recherche analytique qu'un certain homme d'une certaine société à tel moment bouleverse une structure aliénante. Expliquer analytiquement les conditions de la misère n'en rend pas tout le vécu individuel. La praxis, c'est-à-dire la raison dialectique, est ce vécu. La compréhension d'une situation, du passé, du présent, les projets d'avenir existent tout à la fois dans un homme qui en est la synthèse. Cette synthèse est la totalisation exercée par l'individu qui en a conscience. L'action humaine est pour Sartre intelligible, intelligente, mais elle prend son sens au sein de la rationalité dialectique qui est cette action vécue et non exclusivement analysée ou expliquée par un savoir en extériorité. La raison dialectique est la seule qui puisse rendre compte de tout le savoir et du faire humain sans exclusion, car elle est elle-même ce savoir et ce faire. Sartre n'espère pas qu'un jour toute raison sera analytique, mais en cherchant à voir comment comprend l'homme, il tend à le mettre en pleine possession de ses moyens. Le savoir de la praxis est fondamentalement dialectique et une raison purement analytique ne pourrait exister. Sur ce point, d'ailleurs, Sartre est sensiblement différent de Marx qui situait la dialectique beaucoup plus du côté de l'action que du côté du savoir bien qu'il cherchât, selon Sartre, à éliminer le dualisme du faire et du connaître. Mais ce dualisme n'a

pu être éliminé que dans la reconnaissance d'un savoir transparent et totalisant, qui est celui de la praxis, dont la dimension totalisatrice coïncide avec la forme du mouvement de l'histoire que la praxis seule fait exister sous cette forme. L'objet de la Critique de la raison dialectique n'est pas limité, il est à trouver: il est fuyant, mouvant, libre. C'est l'homme et sa rationalité propre.

Lévi-Strauss, donc, montre très bien que le savoir analytique de l'historien ne saurait être ni transparent, parce qu'il est médié par un "code", ni totalisant, parce que l'usage de ce code réduit la compréhension de la complexité de l'histoire. Mais il ne parvient pas à éliminer la distinction sartrienne entre raison analytique et raison dialectique. Or, on ne voit pas en quoi sa critique est pertinente aux thèses de Sartre. Que le savoir analytique ne puisse être ni totalisant, ni transparent, n'infirme nullement qu'il puisse en être autrement du savoir dialectique. Lévi-Strauss, pour une large part, pourfend un Sartre imaginaire de sorte que sa critique laisse intacte la vraie question: celle de la nature ou de l'essence de la praxis humaine, question à laquelle se rattache, au demeurant, celle de l'origine du savoir analytique. L'objet de la Critique de la raison dialectique ce n'est pas l'histoire, c'est la praxis en situation dans ses dimensions autant historique que sociale. Ce livre cherche à comprendre comment l'homme, en tant que faire et connaître, où et comme il est, agit sur et dans le monde.

## 2. Serge Latouche

On a aussi mis en doute la possibilité d'une raison transparente en soulignant l'impossibilité d'une pensée sans langage. C'est là le point de vue de Serge Latouche présenté dans son article: "Totalité, totalisation et totalitarisme". On a vu que, chez Sartre, la totalisation n'est pas la totalité: la totalisation coïncide avec le mouvement réel de l'histoire humaine alors que la totalité est donnée dans l'imaginaire. Il en découle que la connaissance se donne dans la totalisation, c'est-à-dire dans l'activité réelle de la praxis qui fait l'histoire. Or, Latouche, qui reconnaît le bien-fondé de l'idée de totalisation, veut "restituer le concept de totalité et les problèmes qu'il pose dans le marxisme" (1). C'est que, pour lui, il ne peut y avoir de connaissance qu'à l'intérieur du langage et que le langage est effectivement une totalité. Voyons sa démarche.

Latouche fait observer qu'avec Sartre, contre le marxisme, la totalité n'est plus la réalité fatale. Chez Sartre, en effet, la totalité n'est plus posée a priori. Pour Latouche, quand la totalité est a priori, on finit par "éliminer la particularité":

"Toutes les particularités qui constituent les caractères spécifiques d'une période historique, d'une oeuvre, d'un événement sont dissoutes dans

---

(1) Serge Latouche, "Totalité, totalisation et totalitarisme, in Dialogue, p. 71.

la totalité qui, comme chez Hegel, pré-existe à l'événement et lui donne sa finalité de l'extérieur. Car la totalité concrète, produite en quelque sorte par Marx comme point d'aboutissement réel et point de départ épistémologique, est au sein du marxisme inéluctablement devenue aussi un point de départ réel. Toute l'histoire est écrite au futur antérieur et le sens de chaque événement existe avant qu'il soit produit" (1).

Latouche remarque pertinemment que chez Sartre la totalité est imaginaire; que le vécu ne peut se réduire à la totalité par abstraction, ce qui conduit au "totalitarisme" (2) idéologique et même pratique (3). Il souligne aussi que la dialectique matérialiste est caractérisée, chez Sartre, non par l'usage de la totalité, mais par celui de la totalisation. Puisque le processus réel de l'histoire est totalisant, la raison dialectique ne sera "rien d'autre que le mouvement même de totalisation" (4). Latouche voit alors que "la connaissance est un moment du processus de totalisation" (5) et se confirme en citant Sartre: "Il faut que... la totalisation comprenne en soi-

(1) Serge Latouche, "Totalité, totalisation et totalitarisme", in Dialogue, p. 71.

(2) Certains, Serge Doubrovsky ("Jean-Paul Sartre et le mythe de la raison dialectique", in Nouvelle revue française, p. 887) et Mary Wornock (The Philosophy of Sartre, p. 175), par exemple, ont vu en Sartre un inconscient prophète du totalitarisme. Cette critique est, selon nous, si peu sérieuse qu'il ne vaut pas la peine de s'en occuper. On peut cependant prendre un peu de place pour leur opposer cette phrase de Georges J. Stack dans laquelle il est dit: "It is difficult to believe that the group Sartre describes could be one in which the individual is able to manipulate the group in the interest of his own security". "Sartre's Dialectic of Social Relations", in Philosophy and Phenomenological Research, p. 403

(3) Serge Latouche, "Totalité, totalisation et totalitarisme", in Dialogue, p. 78.

(4) Jean-Paul Sartre, Critique de la raison dialectique, p. 139. Cité par Latouche, Ibid., p. 79.

(5) Ibid., p. 79.

même sa retotalisation réflexive comme une indispensable structure et comme un processus totalisateur au sein du processus d'ensemble" (1). Et Latouche poursuit: "L'événement ne peut plus être situé dans la finitude d'une totalité posée plus ou moins a priori mais dans une chaîne complexe dont les extrémités se perdent dans d'autres chaînes" (2). Il dit alors: "Le marxisme ainsi corrigé devient une méthode heuristique. Chaque événement doit être situé dans un double mouvement de régression et de reconstruction. La méthode présente alors un double aspect: analytico-régressif et historico-généti-que" (3). Or, selon Latouche, Sartre n'a pas tiré toutes les conséquences de ce que la totalité n'existe que dans l'imaginaire: car

"l'effet de connaissance est donné par la critique de l'imaginaire comme visée du réel, et non par la recherche d'impensables totalités concrètes en voie de formation. L'illusion des totalités concrètes vient de ce que l'homme accouche du réel en projetant l'imaginaire (ce que Hegel appelait l'aliénation...) tentant ainsi de nier sa réalité.

Et voici son argument:

"Il faut en venir à cette totalité par excellence qu'est la langue. Dans la langue, les signes n'ont de sens que par la totalité; n'ayant d'autre substance que le son, ils n'ont de réalité que comme éléments d'un système. La langue est un phénomène spécifiquement humain; elle est la condition de l'intelligibilité de la réalité. Elle projette sa logique sur le monde sensible et fige le réel pour permettre de l'identifier.

"...Il n'y a pas de totalité en dehors de la langue

(1) Jean-Paul Sartre, Critique de la raison dialectique, p. 139. Cité par Latouche, "Totalité, totalisation et totalitarisme", in Dialogue, p. 79.

(2) Ibid., p. 79.

(3) Ibid., p. 79.

mais il n'y a pas de pensée élaborée sans langage. "Le rejet sartrien de la totalité est bien l'intuition de la première assertion (la totalité imaginaire est bien celle de la langue), mais la recherche de totalisations concrètes est une méconnaissance de l'impossibilité d'une pensée sans langage.

"Les éléments sensibles de la réalité sociale ne sont compréhensibles que ramenés dans une totalité, c'est-à-dire une réalité intelligible" (1).

Latouche, comme bien des lecteurs de Sartre, oublie deux choses qui n'en sont qu'une: il néglige de faire la distinction entre raison analytique et raison dialectique et, ce faisant, il omet de présenter la particularité du raisonnement dialectique. Il confond ce qui est propre au savoir analytique et ce qui est propre au savoir dialectique de la praxis. "La recherche d'impensables totalités concrètes" est un facteur fondamental de la pensée dialectique; Sartre, lui, parle du projet; et il n'y a pas de praxis sans projet. Certes le projet est imaginaire, mais il n'en demeure pas moins une pensée concrète. Le projet est imaginaire, en ce sens qu'il est à réaliser, mais il est aussi réel en ce sens qu'il est agissant dans la praxis. Bien sûr le projet permet à l'homme de nier sa réalité, mais plus encore, il permet la compréhension de celle-ci. La praxis, projetant "une impensable totalité concrète", comprend bien ce qu'elle n'est pas, ou plutôt ce que la structure, à l'intérieur de laquelle elle est, lui empêche d'être; mais par là même, par la réalité de

(1) Serge Latouche, "Totalité, totalisation et totalitarisme", in Dialogue, pp. 80-81. C'est Latouche qui souligne.

ce projet, c'est son être même qu'elle saisit. Avant même que la critique de l'imaginaire soit possible, il faut au moins que la connaissance imaginaire soit donnée. Mais non seulement l'imaginaire est visée du réel, il est aussi réel en tant que pensée. L'"effet de connaissance comme visée du réel" n'est pas donné par la critique de l'imaginaire puisque l'imaginaire est déjà connaissance. D'autre part, la critique de l'imaginaire, pour qu'elle soit possible, présuppose un savoir qui la permette. Ici encore, donc, l'antériorité logique de l'effet de connaissance ne peut être donnée par la critique de l'imaginaire, car la connaissance qui permet cette critique doit être là. Mais toute connaissance imaginaire n'est pas projet, n'est pas recherche "d'impensables totalités concrètes": les mythes sont un exemple. Les mythes sont bien plus de fausses connaissances que des connaissances irréelles; ils sont des connaissances du non-réel mais ne sont pas des connaissances irréelles; ils sont des connaissances réelles de l'irréel. Dans ce cas, il va de soi qu'on "accouche du réel" en critiquant l'irréel, en travaillant sur les faits, dirait le positiviste. Mais, on l'a vu, la raison dialectique ne s'oppose pas à ce travail. D'autre part, le projet de la praxis qui "tente de nier sa réalité" (et il faut entendre par là que la praxis constituée est en contradiction avec le monde dans lequel elle se trouve) peut bien être irréalisable (pourra bien ne pas avoir été réalisé) mais cela n'empêche aucunement qu'il soit une pensée réelle. L'erreur ou l'échec sont proprement humains et la Critique de la raison dialectique

n'en nie aucunement l'existence. Il n'y a pas à nier que la praxis soit projet; il n'y a pas à nier les projets de la praxis. Il faut prendre l'objet tel qu'il est. Par ailleurs, le projet n'est pas donné par la raison analytique; n'est pas élaboré en extériorité et imposé ensuite aux hommes. Dans un tel cas, Latouche serait justifié de réagir, comme d'ailleurs Sartre l'a fait, et l'on comprendrait qu'il s'agisse "d'impensables totalités concrètes". Encore une fois, la raison dialectique est tout le savoir humain et, pour Sartre, il n'y a pas à chercher en quoi la connaissance humaine pourrait être meilleure; il faut plutôt montrer en quoi elle consiste.

La connaissance n'est possible que par la médiation du langage. Voilà l'argument de Latouche. D'abord Sartre ne nie pas que le langage soit une totalité. Il ajoute cependant que "cette matérialité se trouve en même temps une totalisation organique et perpétuellement en cours" (1). Deuxièmement, le langage n'est pas un code intermédiaire, pour le savoir dialectique, au sens où la chronologie en est un pour l'historien.

"...cette totalité fondamentale ne peut rien être si ce n'est la praxis elle-même en tant qu'elle se manifeste directement à autrui; le langage est praxis comme relation pratique d'un individu à un autre et la praxis est toujours langage (qu'elle mente ou qu'elle dise vrai) parce qu'elle ne peut se faire sans se signifier" (2).

(1) Jean-Paul Sartre, Critique de la raison dialectique, p. 180. C'est Sartre qui souligne.

(2) Ibid., p. 181.

Le langage est mouvement signifiant. Il est un tout, bien sûr. Il n'y a pas de pensée sans langage, soit(1). Mais Sartre ne le nie pas du tout. C'est même en cela que réside la possibilité de la translucidité de la raison dialectique. La langue n'est pas un code, pour Sartre, absolument extérieur à l'homme: pour qu'elle soit, il faut qu'elle soit reprise par chacun des hommes. C'est parce que l'homme, puisqu'il vit avec d'autres hommes(2), est un être parlant et pensant, et que ces deux facteurs apparaissent dans un lien indissoluble, qu'on peut voir dans la langue non pas une simple totalité médiatrice mais la condition de la transparence rationnelle: l'homme pense parce qu'il parle, mais il parle parce qu'il pense. L'homme ne fait pas que penser par la langue, il est la langue: les langues sont le produit de l'histoire, mais le langage ne vient pas à l'homme "puisque'il se suppose lui-même"(3). Voyons par un exemple: le mot. Celui-ci n'a de

---

(1) Pour être plus juste, on peut dire comme Emile Benveniste: "Aucun type de langue ne peut à lui seul ni favoriser ni empêcher l'activité de l'esprit. L'essor de la pensée est lié bien plus étroitement aux capacités des hommes, aux conditions générales de la culture, à l'organisation de la société qu'à la nature particulière de la langue. Mais la possibilité de la pensée est liée à la faculté de langage, car la langue est une structure informée de signification, et penser, c'est manier les signes de la langue". Problèmes de linguistique générale, vol. 1, p. 79.

(2) "Le langage n'est pas un phénomène surajouté à l'être-pour-autrui: il est originellement l'être-pour-autrui, c'est-à-dire le fait qu'une subjectivité s'éprouve comme objet de l'autre... Du seul fait que, quoi que je fasse, mes actes librement conçus et exécutés, mes projets vers mes possibilités ont dehors un sens qui m'échappe et que j'éprouve, je suis langage". Jean-Paul Sartre, L'Être et le néant, p. 440. C'est Sartre qui souligne.

(3) Jean-Paul Sartre, Critique de la raison dialectique, p. 181.

sens que dans la totalité qu'est le langage, "parler consiste... à renvoyer par des sons l'interlocuteur à ce vocable, comme propriété commune et extérieure"(1). Mais dans le mot se trouve le projet. "Parler, c'est changer chaque vocable par tous les autres sur le fond commun du verbe; le langage contient tous les mots et chaque mot se comprend par tout le langage, chacun résume le langage en lui et le réaffirme"(2). "La phrase est une totalisation en acte"(3). Si donc, la langue prend la forme d'une totalité, l'usage que l'homme en fait se situe sur le mode de la totalisation, c'est-à-dire sous la forme même du raisonnement dialectique. La dialectique étant raison, la raison dialectique étant langage en ce qu'elle doit se signifier, la pensée ne pouvant être que par le langage et le langage étant praxis, la raison dialectique peut très bien être transparente; pour le moins, ce n'est pas parce que la pensée présuppose le langage qu'on pourrait conclure l'inverse.

### 3. Henri Lefebvre

Qu'il faille indiquer un rapport entre praxis et connaissance, là-dessus à peu près tous les interprètes de Marx (sauf, évidemment, ceux qui refusent le concept de praxis) s'entendent.

---

(1) Jean-Paul Sartre, Critique de la raison dialectique, p. 181.

(2) Ibid., p. 181.

(3) Ibid., p. 181.

Mais c'est sur la nature de ce rapport que les opinions diffèrent. Sartre, on le sait maintenant, soutient que ce dualisme du faire et du connaître disparaît quand on a établi que le mouvement de l'être coïncide avec le mouvement de la pensée, qui sont tous deux totalisants, et que cette coïncidence se manifeste dans un rapport dialectique par la transparence du raisonnement dialectique. Or, pour Henri Lefebvre, cette position ne saurait être conforme au matérialisme dialectique de Marx. Dans son article, "Les Dilemmes de la dialectique", à grands coups de mots, il dit que cette thèse sartrienne est donnée par un "réalisme ontologique" ou encore par une "ontologie matérialiste". L'"ontologisme" est pour lui la philosophie qui tente de bâtir un "tableau complet de "l'être" matériel et humain"(1). "Réalisme" et "matérialiste", sont ici deux atténuations ambiguës du mot "ontologie"; elles tendent à indiquer le penchant un peu moins qu'idéaliste, mais tout de même "philosophique", de Sartre.

Lefebvre dira que "la pensée reflète la praxis et non le monde extérieur comme tel"(2). Or, il est clair que, pour Sartre, praxis et raison dialectique (concept que Lefebvre retient comme évident et allant de soi) se confondent de plusieurs façons et que la pensée ne saurait se réduire au simple reflet de l'être. De plus, le monde extérieur se donne à la

---

(1) Henri Lefebvre, "Les Dilemmes de la dialectique", in Mé-  
diations, p. 88.

(2). Ibid., p. 96.

praxis en tant qu'elle agit dans et sur le monde. Lefebvre dira que

"L'ontologie matérialiste détache la matière de la praxis, de même que la théorie de la connaissance simplifie le "reflet". Cette ontologie oublie également qu'à tout moment de l'histoire l'être social et psychique de l'homme - antérieur à la conscience qu'il en prend - se donne dans la praxis (il est "présent" mais non transparent)"(1).

Chez Sartre, le raisonnement dialectique se donne évidemment dans la praxis puisqu'il est la praxis de l'individu en tant que raison. Maintenant, si on parle de postériorité de la conscience, il faut bien dire que cette conscience n'apparaît pas à la praxis agissante mais bien plutôt à une réflexion en extériorité sur la praxis qui a agi. C'est-à-dire, finalement, que nier la possibilité que la praxis puisse se saisir elle-même agissante (et ayant agi), c'est nier qu'il y ait une particularité du raisonnement dialectique. Ce dernier, s'il n'est qu'a posteriori, ne se distingue en rien des autres savoirs. Facilement il n'est que spéculatif; il n'y a pas à proprement parler de savoir de la praxis, car il n'y a qu'un savoir qui porte sur la praxis. Comment, alors, "la praxis fonde la pensée et la connaissance"(2)? La praxis n'est plus qu'objet d'analyse et de vérification d'hypothèses; le savoir n'en part pas comme tel, c'est-à-dire qu'il n'est pas fondé par la praxis. Une enquête se penche sur la praxis, l'interprète et y retourne pour vérifier son interprétation. Où se

(1) Henri Lefebvre, "Les Dilemmes de la dialectique", in Médiations, p. 97.

(2) Ibid., p. 96.

situe alors le raisonnement dialectique? Pour tout dire, la praxis ainsi conçue fonde en tant qu'objet une connaissance qu'on aura d'elle, mais elle ne se fonde pas comme connaissance en acte dans une perspective matérialiste. Pour Sartre, l'existence de la dialectique ("la présence de la dialectique dans l'être social et psychique de l'homme") ne peut se manifester que si elle s'apparaît à elle-même, d'où la transparence. La praxis, totalisation et projet, ne s'interprète pas sans plus a posteriori, elle s'interprète en acte, d'où la nécessité de la transparence. Pour permettre à la praxis de fonder la connaissance, il faut recourir à la transparence. Sinon, c'est l'idée d'une praxis comme fondatrice de connaissances qu'il faut nier. C'est le concept de transparence, pensons-nous, qui manque à ceux qui veulent situer et comprendre la découverte de Marx en matière d'épistémologie, et sa réfutation de l'idéalisme. Pour distinguer le savoir de la praxis des autres savoirs, ce qui est le problème de Lefebvre, Sartre propose de parler d'un savoir en intériorité. Mais si un savoir en intériorité doit être possible, ce ne peut être que parce que la transparence de la raison dialectique est possible; sans quoi il n'y a pas de savoir en intériorité, il n'y a pas de particularité du raisonnement dialectique.

## Conclusion

Le matérialisme historique et le matérialisme dialectique, pour autant qu'ils aspirent à rendre compte de l'activité réelle des hommes, ne doivent pas, même pour des raisons méthodologiques, éliminer la praxis. C'est-à-dire, selon Sartre, que la dialectique, si elle veut être en mesure d'interpréter l'histoire humaine d'un point de vue "réellement" matérialiste, ne peut être une méthode élaborée en marge de la praxis. Le marxisme, qui veut avoir éliminé l'idéalisme, doit pouvoir montrer que la dialectique est à la fois méthode d'interprétation et mouvement dans l'être. C'est cette coïncidence entre méthode et mouvement de l'objet que l'existentialisme a voulu fonder. L'existentialisme semble y parvenir en réaffirmant, d'une part, que le rapport entre la connaissance et le faire est lui-même dialectique, et en montrant, d'autre part, que la méthode dialectique et le mouvement dialectique de l'histoire humaine sont tous deux totalisants. Mais il y parvient en précisant que l'histoire humaine se fait autant sur le mode du faire que du connaître. L'homme connaît et

fait dialectiquement; le rapport entre la pensée et le faire est dialectique mais connaître est une activité aussi réelle que faire. Si, donc, la dialectique doit être le mouvement réel de l'aventure humaine, il n'y a pas à repousser l'activité réelle de connaissance même si elle est essentiellement le fait de l'individu. Il s'agit plutôt d'établir dans la problématique d'une dialectique historique les rapports entre la praxis individuelle et la praxis collective, entre l'individu, le groupe et l'histoire. Le marxisme ne doit négliger d'aucune façon ceux qui subissent et font pratiquement et dialectiquement une histoire dialectique: voilà ce que nous force à conclure la synthèse sartrienne entre existentialisme et marxisme.

Sartre a voulu par son ouvrage livrer les "prolégomènes à toute anthropologie future", mais il n'a nullement présenté une philosophie des sciences sociales ou humaines et sa conclusion n'est pas le résultat d'une telle philosophie. Sa Critique de la raison dialectique n'est pas une critique directe des méthodes aujourd'hui utilisées dans les études sociales pas plus qu'une critique des découvertes apportées par ces méthodes. De même, Sartre ne cherche pas à trouver le modèle théorique qui rendra l'homme le plus facilement ou le plus scientifiquement analysable. Il ne s'affecte pas, par exemple, de la pratique dans les sciences de la nature; il ne cherche pas à en abstraire le modèle pour ensuite l'importer dans les sciences sociales. Sartre ne veut pas fonder

"scientifiquement" les sciences sociales: il ne s'inquiète pas de savoir comment les sciences humaines pourraient être aussi objectives, positives, empiriques, expérimentales que les sciences de la nature. Il ne s'intéresse pas tant aux méthodes d'analyse sociales qu'à leur objet: il cherche à expliquer comment l'homme comprend et fait l'histoire. En saisissant le mode d'être de l'homme, il espère pouvoir fonder l'anthropologie qui en rendra compte. On voit le problème que rencontrent les sciences sociales qui importent des modèles d'analyses des sciences de la nature: l'homme est libre; l'homme n'est pas un objet stable; l'homme pense et parle; l'homme est un objet particulier. Il n'y a pas à renier la pratique des sciences sociales; aux yeux de Sartre elle est légitime et nécessaire, même telle qu'elle est, pourvu qu'elle soit consciente de ses limites. Mais il est nécessaire aussi de présenter en quoi consiste la particularité de l'objet humain. Sartre veut montrer quels sont les types d'être et de savoir de cet objet historique et libre qu'est l'homme. Plutôt que de connaissance scientifique de l'homme, Sartre parle de compréhension. Si Hegel ne cherchait pas à prouver mais à savoir ce que c'est que de prouver, comme l'a souligné Gérard Lebrun(1), Sartre, lui, ne cherche pas ce que serait une connaissance scientifique de l'homme mais bien plutôt comment comprend l'homme. C'est probablement en montrant comment agit librement l'homme qu'une compréhension "scientifique", si l'on

---

(1) Gérard Lebrun, La Patience du Concept, p. 14.

veut, en sera possible. D'abord l'objet. Or cet objet, en plus d'avoir le caractère particulier d'être son propre sujet, agit lui-même sur les sociétés et l'histoire qui agissent sur lui. Ce sont ces rapports qu'une anthropologie doit d'abord établir.

Si la totalisation peut vraiment tenir lieu de dénominateur commun, dans certains cas, entre méthode d'analyse historico-sociale et praxis, il sera nécessaire de trouver comment, pratiquement, les sciences sociales peuvent faire usage de ce concept.

Fin

## Bibliographie

### 1. Ouvrages de Sartre

#### 1.1 Philosophie

- Critique de la raison dialectique (précédé de Question de méthode), tome I, Théorie des ensembles pratiques, Paris, Gallimard, Bibliothèque des Idées, 1960.
- Esquisse d'une théorie phénoménologique des émotions, Paris, Hermann, 2ième édition, 1948.
- L'Etre et le néant (Essai d'ontologie phénoménologique), Paris, Gallimard, Bibliothèque des Idées, 1943.
- L'Existentialisme est un humanisme, Paris, Nagel, Collection Pensée, 1970.
- L'Imaginaire (psychologie phénoménologique de l'imagination), Paris, Gallimard, Collection Idées, 1940.
- L'Imagination, Paris, Presses universitaires de France, Nouvelle Encyclopédie philosophique, 7ième édition, 1969.
- La Transcendance de l'Ego (esquisse d'une description phénoménologique), Paris, Vrin, 1966, avec en appendice: "Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl".

#### 1.2 Essais et articles

- Baudelaire, Paris, Gallimard, Collection Idées, 1963.
- L'Idiot de la famille, Paris, Gallimard, Bibliothèque de philosophie, tome I et II: 1971; tome III: 1972.
- Les Mots, Paris, Gallimard, Collection Folio, 1964.
- Qu'est-ce que la littérature?, Paris, Gallimard, Collection Idées, 1948.
- Saint Genet comédien et martyr, Jean Genet oeuvres complètes I, Paris, Gallimard, Collection Soleil, 1952.
- Situations, I, Critiques littéraires, Paris, Gallimard, Collection Idées, 1947.

Situations, III, Paris, Gallimard, 1949.  
Situations, IV, Portraits, Paris, Gallimard, 1964.  
Situations, V, Colonialisme et néo-colonialisme, Paris, Gallimard, 1964.  
Situations, VI, Problèmes du marxisme, 1, Paris, Gallimard, 1964.  
Situations, VII, Problèmes du marxisme, 2, Paris, Gallimard, 1965.  
Situations, VIII, Autour de 68, Paris, Gallimard, 1972.  
Situations, IX, Mélanges, Paris, Gallimard, 1972.  
Situations, X, Politique et autobiographie, Paris, Gallimard, 1976.  
Un théâtre de situations, Paris, Gallimard, Collection Idées, 1973.

### 1.3 Romans et nouvelles

Les chemins de la liberté, Paris, Gallimard, Collection Folio; L'Age de raison, tome I, 1945; Le Sursis, tome II, 1972; La mort dans l'âme, tome III, 1949.  
Le Mur, Paris, Gallimard, Collection Folio, 1939.  
La Nausée, Paris, Gallimard, Le Livre de poche (1938) 1956.

### 1.4 Théâtre

Le Diable et le bon dieu, Paris, Gallimard, Collection Folio, 1952.  
Les Mains sales, Paris, Gallimard, Collection Folio, 1948.  
Nekrassov, Paris, Gallimard, Collection Folio, 1956.  
Les Séquestrés d'Altona, Paris, Gallimard, Collection Folio, 1960.  
Théâtre, I, Les Mouches; Huis-clos, Morts sans sépulture, La Putain respectueuse, Paris, Gallimard, 1947.

## 2. Ouvrages consultés

ALTHUSSER, Louis et BALIBARD, Etienne, Lire le Capital, tome I et II, Paris, Maspéro, Petite collection Maspéro, 1975.  
 ALTHUSSER, Louis, Pour Marx, Paris, Maspéro, Théorie, 1975.  
 ARON, Raymond, Histoire et dialectique de la violence, Paris, Gallimard, Les Essais, 1973.  
 ARONSON, Ronald, "Sartre's Individualist Social Theory", in Telos, No. 16, 1973, pp. 68-91.  
 AUDRY, Colette, Sartre et la réalité humaine, Paris, Seghers, Philosophes de tous les temps, 5ième édition, 1966.  
 BENVENISTE, Emile, Problèmes de linguistique générale, vol. I, Paris, Gallimard, Collection Tel, 1966.  
 BLANCHETTE, Oliva, "Dialectic: Violence or Dialogue?", in Studies in Soviet Thought, Vol. 14, nos. 1-2, Mars-Juin 1974, pp. 61-75.

- BOUCHER, Rémi, "Quelques aspects moraux de la pensée de Sartre", in Revue philosophique de Louvain, tome 71, 4ième série, no. 11, août 1973, pp. 539-573.
- BROWN, Delwin, "Sartre on the Self and Society: A Whiteheadian View of Sartre's Later Philosophy", in The Southwestern Journal of Philosophy, vol. 7, no. 3, automne 1976, pp. 65-76.
- BRUN, Jean, "Un Prophète sublimé à la recherche d'un message: Jean-Paul Sartre", in Cahiers du Sud, 48ième année, no. 364, 1961, pp. 287-295.
- BURKLE, Howard R., "Jean-Paul Sartre: Social Freedom in Critique de la raison dialectique", in The Review of Metaphysics, vol. 19, no. 4, éd. 76, juin 1966, pp. 742-757.
- COHEN, Gilbert, "De Roquentin à Flaubert", in Revue de métaphysique et de morale, Armand Colin, 81ième année, no. 1, janvier-mars 1976, pp. 112-141.
- CONTAT, Michel et RYBALKA, Michel, Les Ecrits de Sartre (chronologie, bibliographie commentée), Paris, Gallimard, 1970.
- CRANSTON, Maurice, La Quintessence de Sartre, Montréal, Harvest House Ltd, 1969.
- CRAWFORD, David R., "Interpretations of Self-Alienation", in International Philosophical Quarterly, vol. 16, no. 4, décembre 1976, pp. 323-339.
- CUMMING, Robert Denoon, The Philosophy of Jean-Paul Sartre, New York, Vintage Books, 1965.
- CUNNINGHAM, Frank, "Practice and Some Muddles about the Methodology of Historical Materialism", in Canadian Journal of Philosophy, vol. 3, no. 2, décembre 1973, pp. 235-248.
- DESAN, W., The Marxism of Sartre, New York, Double-day, 1965.
- DESAN, W., Sartre the Individualist, Illinois, Evanston, 1970.
- DOUBROVSKY, Serge, "Jean-Paul Sartre et le mythe de la raison dialectique", in Nouvelle revue française, 9ième année; partie 1, no. 105, septembre 1961, pp. 491-501; partie 2, no. 106, octobre 1961, pp. 687-698; partie 3, no. 107, novembre 1961, pp. 879-888.
- DUFRENNE, Mikel, "La critique de la raison dialectique", in Esprit, 29ième année, no. 294, avril 1961, pp. 675-692.
- ENGELS, Friedrich, Oeuvres complètes de Friedrich Engels, Dialectique de la nature, Paris, Editions sociales, 1968.
- ENGELS, Friedrich, Anti-Dühring, Pekin, Foreign Languages Press, 1976.
- ENGELS, Friedrich, Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande, Paris, Editions sociales, classiques du marxisme, 1976.
- ENGELS, Friedrich, Socialisme utopique et socialisme scientifique, Paris, Editions sociales, classiques du marxisme, 1973.
- FOULK, Gary J., "Plantiga's Criticism of Sartre's Ethics", in Ethics, vol. 82, no. 4, juillet 1972, pp. 330-333.
- FUNT, David P., "The Structuralist Debate", in Hudson Review, vol. 22, no. 4, hiver 1969-70, pp. 623-646.
- GAGNEBIN, Laurent, Connaître Sartre, Marabout université, 1972.

- GARAUDY, Roger, Perspectives de l'homme (Existentialisme, Pensée catholique, Structuralisme, Marxisme), Paris, Presses universitaires de France, Bibliothèque de philosophie contemporaine, 1969.
- GEORGE, François, Deux études sur Sartre, Christian Bourgeois Editeur, 1976.
- GERVAIS, Charles, "Le Marxisme de Sartre: mystification ou réalité", in Dialogue (Revue canadienne de philosophie), vol. 10, no. 4, décembre 1971, pp. 727-742.
- GERVAIS, Charles, "Le Marxisme de Sartre: signification et projet", in Dialogue (Revue canadienne de philosophie), vol. 8, no. 2, 1969, pp. 272-292.
- GERVAIS, Charles, "Y a-t-il un deuxième Sartre (à propos de la critique de la raison dialectique)", in Revue philosophique de Louvain, tome 67, 1969.
- GOLDMANN, Lucien, "Problèmes philosophiques et politiques dans le théâtre de Jean-Paul Sartre (l'itinéraire d'un auteur)", in L'Homme et la société (Revue internationale de recherches et de synthèses sociologiques), no. 17, juillet-août-septembre 1970, pp. 5-34.
- GORZ, André, Le Socialisme difficile, Paris, Seuil, 1967.
- GUEREMY, Jacques, "Dialectique et Anthropologie", in Cahiers de l'Institut de science économique appliquée, Série M, no. 10, no. 111, Mars 1961.
- GURVITCH, Georges, Dialectique et sociologie, Flammarion, 1962.
- GUTWIRTH, Rudolf, La Phénoménologie de Jean-Paul Sartre (de L'Être et le néant à la Critique de la raison dialectique), Erasme, Privat, Sentiers.
- HOROSZ, William, "The Self-transcending Totalization of Jean-Paul Sartre", in Philosophy today, vol. 19, no. 4, hiver 1975, pp. 292-304.
- HUDSON, Yeager, "Existentialism: a Salvation Doctrine for Modern Man?", in Religious Humanism (A Quarterly Journal), vol. 11, no. 1, hiver 1977, pp. 21-28.
- JEANSON, Francis, Sartre par lui-même, Paris, Seuil, Ecrivains de toujours, 1972.
- JEANSON, Francis, Le Problème moral et la pensée de Sartre, Paris, Seuil, 1965.
- JOLIVET, Jean, "Chronique philosophique (II)", in Recherches et débats, Paris, Arthème Fayard, 43, 1963, pp. 145-157.
- KRYGER, Edna, "L'Activité négative", in Journal of the History of Philosophy, vol. 11, no. 3, juillet 1973, pp. 337-361.
- KUHN, Thomas S., The Structure of Scientific Revolutions, 2ième édition, International Encyclopedia of United Science, Foundations of the Unity of Science, vol. 11, no. 2, 1970.
- LAGUEUX, Maurice, "Sartre et la "praxis" économique", in Dialogue (Revue canadienne de philosophie), vol. 11, no. 1, 1972.
- LAING, Ronald D. et COOPER, David G., Raison et violence, Traduit de l'anglais par Jean Pierre Cottereau, Paris, Payot, Petite bibliothèque Payot, (1964) 1971.

- LAPOINTE, F. et C., Jean-Paul Sartre and his critics (on international bibliography), Ohio, Bowling Green, Philosophy Documentation Center, 1975.
- LARSON, Gerald James, "Revolutionary praxis and comparative philosophy", in Philosophy East and West, vol. 23, no. 3, juillet 1973.
- LATOUCHE, Serge, "Totalité, totalisation et totalitarisme", in Dialogue (Revue canadienne de philosophie), vol. 13, no. 1, mars 1974, pp. 71-83.
- LAWLER, James, "Sartre's Theory of Alienation and Marxism", in Revolutionary World (An International Journal of Philosophy), vol. 1, 1973, pp. 33-65.
- LAWLER, James, "Saint Jean-Paul Adversus Engels", in Revolutionary World (An International Journal of Philosophy), vol. 2, 1973, pp. 10-32.
- LEBRUN, Gerard, La Patience du Concept (Essai sur le Discours hégélien), Paris, Gallimard, Bibliothèque de philosophie, 1972.
- LECHNER, Robert, "For Sartre at Seventy", in Philosophy Today, vol. 19, no. 4, hiver 1975, p. 282.
- LEFEBVRE, Henri, "Les Dilemmes de la dialectique", in Méditations (Revue des expressions contemporaines), vol. 2, 1961, pp. 79-106.
- LEFEBVRE, Henri, Sociologie de Marx, Paris, Presses universitaires de France, collection Sup, Le Sociologue, 1974.
- LEVI-STRAUSS, Claude, "Histoire et dialectique", in La Pensée sauvage, Paris, Plon, 1962, pp. 324-357.
- MARX, Karl, Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte, Paris, Editions sociales, Classiques du marxisme, 1976.
- MARX, Karl et ENGELS, Friedrich, L'Idéologie allemande, Paris, Editions sociales, 1968.
- MARX, Karl, Manuscrits de 1844 (Economie politique et philosophie), Paris, Editions sociales, 1972.
- MARX, Karl, Oeuvres, Economie I et II, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1965, 1968.
- MEHLMAN, Jeffrey, "Self-De(con)struction" (a structural study of autobiography: Proust, Leiris, Sartre, Lévi-Strauss), in Diacritics (A Review of contemporary Criticism), vol. 6, no. 1, printemps 1976, pp. 34-41.
- MERLAN, Philip, "The Stoic 'Oikeiōsis' and Sartre's 'Situation'", in Journal of the History of Philosophy, vol. 13, no. 1, janvier 1975.
- MERLEAU-PONTY, Maurice, Les Aventures de la dialectique, Paris, Gallimard, 1965.
- MERLEAU-PONTY, Maurice, Le Visible et l'invisible, Paris, Gallimard, Bibliothèque des Idées, 1964.
- MOROT-SIR, Edouard, "Sartre's Critique of Dialectical Reason", in Journal of the History of Ideas, 22, octobre-décembre 1961, pp. 573-581.
- PLEYDELL-PEARCE, A.G., "Freedom, Necessity and Existential Choice", in Journal of the British Society for Phenomenology, vol. 7, no. 3, octobre 1976, pp. 204-208.
- REYNAUD, J.D., "Sociologie et raison dialectique", in Revue française de sociologie, vol. 2, no. 1, janvier-mars 1961, pp. 50-66.

- ROBBERECHTS, Ludovic, "Critique de la raison dialectique" de Jean-Paul Sartre", in La Revue nouvelle, 181<sup>ème</sup> année, tome 35, 1962, pp. 307-314.
- SHIPKA, Thomas A., "Sartre on the Individual in the Historical Dialectic", in Studies in Soviet Thought, vol. 15, no. 3, septembre 1975, pp. 219-224.
- SPURLING, Laurie, "Marx and the Existentialists", in Journal of the British Society for Phenomenology, vol. 7, no. 2, mai 1976, pp. 131-137.
- STACK, George J., "The Background of Sartre's Social Dialectic", in Journal of Social Philosophy, vol. 4, no. 3, 1973, pp. 4-8.
- STACK, George J., "Gurvitch and Sartre's Dialectic", in The Modern Schoolman, vol. 52, no. 4, mai 1975, pp. 341-357.
- STACK, George J., "Jean-Paul Sartre: Consciousness and concrete Freedom", in Philosophy Today, vol. 19, no. 4, hiver 1975, pp. 305-325.
- STACK, George J., "Sartre's Dialectic of Social Relations", in Philosophy and Phenomenological Research (A Quarterly Journal), vol. 31, no. 3, 1971, pp. 394-408.
- STACK, George J., "Sartre's Hyperempirical Dialectic", in Journal of Thought, vol. 8, no. 3, pp. 196-205.
- STACK, George J., "Sartre: The Other and Social Existence", in The Personalist, vol. 56, no. 3, été 1975, pp. 260-275.
- THEAU, Jean, La Philosophie de Jean-Paul Sartre, Ottawa, Editions de l'Université d'Ottawa, Collection Philosophica, vol. 9, 1977.
- VERHAEGEN, Benoît, Introduction à l'Histoire immédiate, Duculot, Sociologie nouvelle, 1974.
- WAELEHENS, Alphonse De, "Sartre et la raison dialectique", in Revue philosophique de Louvain, tome 60, 31<sup>ème</sup> série, no. 65, février 1962, pp. 79-99.
- WARNOCK, Mary, sur "The Marxism of Jean-Paul Sartre" de Wilfrid Desan, Book Reviews; in Journal of Philosophy, vol. 63, no. 23, décembre 1966.
- WARNOCK, Mary, The Philosophy of Sartre, London, Hutchinson, 1966.
- WIRKUS, Brenda, "Reply to Spurling", in Journal of the British Society for Phenomenology, vol. 7, no. 2, mai 1976, p. 138.

## Table des matières

Introduction	page 3
Première partie L'Existentialisme et le marxisme	8
Deuxième partie Pour un existentialisme marxiste	66
Le concept de totalisation	81
La transparence de la raison dialectique	93
1. Claude Lévi-Strauss	95
2. Serge Latouche	107
3. Henri Lefebvre	114
Conclusion	118
Bibliographie	122