

Sartre et la sociologie La notion de totalisation

Simon Laflamme

Volume 10, Number 1, avril 1983

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/203212ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/203212ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (print)

1492-1391 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Laflamme, S. (1983). Sartre et la sociologie : la notion de totalisation. *Philosophiques*, 10(1), 53–73. <https://doi.org/10.7202/203212ar>

SARTRE ET LA SOCIOLOGIE

La notion de totalisation

par Simon Laflamme

L'œuvre de Jean-Paul Sartre compte quelques publications colossales ; dans l'aile philosophique se distinguent deux de ces impressionnants monuments : *L'être et le néant* (1943), la thèse existentialiste, et la *Critique de la raison dialectique* (1960), le mariage de l'existentialisme et du marxisme. 17 années séparent ces écrits. Durant cet intervalle, dans de longs débats, à travers plusieurs conférences, plusieurs articles, quelques livres, Sartre se rapprocha bien petit à petit du marxisme¹ (auquel il reprochait pour l'essentiel, de négliger l'individu, l'humain) ; mais ce ne fut que dans la *Critique de la raison dialectique* que sa position sur le marxisme fut réellement prise.

Or, ce dernier livre, dans une large mesure parce qu'il déclara de manière peu convaincante que le marxisme était indépassable (ce qui eut le don de rebuter aussi bien marxistes que non-marxistes), fut intensément dénigré, fort peu lu et, à notre avis, pas suffisamment rappelé. Car contribuant à élucider les rapports entre individu, société et histoire, éclairant la problématique de la détermination et de l'indétermination de l'humain, il ne put manquer d'influencer les études sur l'action sociale. L'objectif de ce deuxième livre était à la fois de concrétiser l'existentialisme et de fonder le marxisme. Concrétiser l'existentialisme, c'était amener le pour-soi dans l'histoire ; fonder le marxisme, c'était unifier dialectique historique et liberté

1. Pour avoir une idée de l'interprétation sartrienne, cf. en particulier : *L'affaire Henri Martin* (textes commentés par Jean-Paul Sartre), Paris, Gallimard, 1952 ; « Les communistes et la paix » (1952-1954), in *Situations*, vol. VI, Problèmes du marxisme, 1, Paris, Gallimard, 1964 ; *Question de méthode*, Paris, Gallimard, 1957.

humaine, c'était faire sa place à la conscience réelle dans une théorie de l'histoire. Ce volume (trop épais, nous en conviendrons) devait résulter en une synthèse existentialiste-marxiste qui, finalement, éliminerait l'existentialisme. Ce projet de synthèse rencontrait au point de départ l'obstacle qui se crée entre la liberté absolue ontologiquement établie (donnée non négociable pour l'existentialisme) et la dialectique historique, c'est-à-dire une loi de l'histoire². Comment l'humanité peut-elle être absolument libre et son histoire, elle, être soumise à une loi ? Voilà la question qui se posait. Sartre la résolut en présentant la raison humaine elle-même comme dialectique : l'histoire est l'histoire humaine et l'humain pense dialectiquement.

La raison dialectique est la *praxis* qui se pense ; c'est par ici que disparaîtront le dualisme et le monisme de l'être et du connaître. Cette raison est, tout comme l'histoire humaine, totalisatrice : l'action humaine pensante et le mouvement de l'histoire se rejoignent en ce qu'ils sont tous deux synthétiques. Cette correspondance vient de ce que l'histoire est subie et faite dialectiquement ; si l'histoire est totalisatrice, c'est que la *praxis* qui la fait et la subit est elle-même totalisatrice. La dialectique, par conséquent, ne commande pas l'humanité de l'extérieur. Non plus, elle ne peut être comprise ni *a priori*, ni *a posteriori*. Il faut qu'elle apparaisse à l'expérience dialectique, qu'elle se donne à elle-même. Sartre parle de sa « transparence », de sa « translucidité ».

Cette discussion un peu trop scolaire, il est vrai, a tout de même dégagé des principes directeurs qui ont inspiré, peut-être guidé, en tout cas annoncé, ces recherches qui tentent de comprendre l'agir humain en tant qu'arbitraire et conditionné. Une étude critique de l'idée de totalisation et une analyse de la confrontation entre Claude Lévi-Strauss et Sartre montrent en effet, que la *Critique de la raison dialectique* non seulement a répondu aux problèmes qu'elle posait entre marxisme et existentialisme, mais aussi, et surtout, que, avec une certaine indépendance honorable, elle a contribué largement à l'élaboration d'une sociologie de l'humain en tant que libre, déterminé et responsable.

2. On ne pense pas, bien sûr, aux interprétations althussériennes du matérialisme dialectique.

Dans l'ensemble de la démarche Sartrienne, la *Critique de la raison dialectique* constitue une étape importante. Elle est en quelque sorte, selon l'auteur lui-même, la suite de *L'Être et le néant*, la morale. Et cela peut se comprendre puisque la fusion de l'existentialisme et du marxisme intègre à la vie pratique le pour-soi, décideur et conditionné à la fois par l'histoire et par la vie en société. Mais cette fusion laisse en suspens plusieurs questions notamment sur le rapport entre diachronie et synchronie. Or, la problématique profonde de ce livre animera dans une large proportion l'analyse et la réflexion dans l'œuvre gigantesque et inachevée qu'est *L'idiot de la famille*, et dans cet ouvrage-ci les questions litigieuses seront reprises et travaillées avec acharnement ; mais le problème fondamental d'une dialectique à la fois sociale et historique ne trouvera pas la solution qui était attendue sur le plan universel, la preuve de l'unicité de l'histoire humaine.

*
**

CRITIQUE DE LA NOTION DE TOTALISATION

Dans la *Critique de la raison dialectique*, la totalisation caractérise le mouvement de l'histoire, la *praxis* en tant qu'être et connaître puis la méthode d'analyse ; mais il est assez difficile de trouver un sens bien défini pour cette notion. Néanmoins, nous avons là un concept dont l'utilité théorique et la valeur explicative sont réelles.

La totalisation n'est pas la totalité. Georges Gurvitch (quoique dans un texte hostile à la vision sartrienne) fait la remarque suivante :

« [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 une détotalisation en train de se faire et de se refaire, ce qui explique, avec des degrés infinis, un engagement réciproque des tous et de leurs parties, en excluant en principe tout aboutissement et en laissant les *totalités humaines toujours inachevées* »³.

3. *Dialectique et sociologie*, Paris, Flammarion, 1962, pp. 222-223. C'est Gurvitch qui souligne.

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. À 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, les différentes structures dans une activité synthétique.

À un moment où les sciences sociales se préoccupent du rapport entre l'histoire, la structure et le sujet, entre l'action de l'acteur social et les interrelations des éléments d'un système — et la recherche sartrienne n'est pas étrangère à ce questionnement autant parce qu'elle eut sa place en lui que parce qu'elle en fut un moteur — cette conception de la totalisation peut être d'une grande utilité.

Pour Sartre, la dialectique marxiste ne peut que renvoyer à la totalisation ; en le faisant, elle devient en mesure d'interpréter l'histoire concrète : d'un côté parce qu'elle rejoint l'activité de la *praxis* ; d'un autre parce qu'elle ne fait plus intervenir de coupure entre la loi de l'histoire et la *praxis* historique, celle-ci étant constitutive de celle-là, étant la « loi en acte », cette loi ne résultant plus d'une enquête en extériorité sur l'histoire.

Cette position permettrait de renverser les interprétations mécanistes de la dialectique. Bien sûr, Sartre ne fut pas le premier à vouloir évacuer le mécanisme du marxisme. Il fut tout de même original par la place qu'il fit au sujet dans une histoire dialectique. Et puis il n'est pas certain que les vues mécanistes puissent être invalidées sans tenir compte des acteurs sociaux. Étienne Balibar, pour qui l'expression faire l'histoire n'est que malheureuse, considère simplement que la question du mécanisme est non marxiste, faux problème. Préoccupé par la « véritable histoire au sens théorique », Balibar indique, après avoir cité Marx, que le passage d'une société à une autre, « au lieu d'être pensé au niveau des structures . . . est pensé au niveau des éléments » ; il observe par la suite, fort sagement, « l'indépendance relative de la formation des différents éléments de la structure capitaliste et la diversité des voies historiques de cette formation »⁴. Mais tout cela ne nous a pas appris comment était contourné le mécanisme même en dehors d'une dialectique

4. Cf. *Lire le Capital*, Paris, Maspéro, Petite bibliothèque Maspéro, 1975, tome II.

historique. Nous pouvons toujours nous demander comment ces diverses voies historiques, les éléments dont il est question, ne se développent pas mécaniquement. Balibar ne peut répondre qu'en invoquant « l'évolution nécessaire de [la] structure ». C'est bien peu même si on comprend la connaissance comme production, même si on conçoit la motricité des phénomènes d'interrelation. Ne serait-ce pas alors qu'une théorie mécaniste ne peut être rejetée que si l'on peut montrer que c'est l'action humaine (la vie sociale et historique) dans toutes ses déterminations, à tous les niveaux qui n'est pas mécanique ? C'est ce que Sartre arrive à faire en travaillant sur la *praxis* ; et on peut apprécier son effort dans ce qu'il dit autour d'une notion aussi peu propice que celle de classe montante. Une classe, chez lui, en effet, n'est montante que si elle est assumée comme telle par la raison dialectique ou, pour dire autrement, que si, en tant que sujet, elle se définit ou se détermine comme raison dialectique. La raison analytique pourra confirmer l'idée d'une classe montante, mais celle-ci n'aura de réalité que pour autant qu'une *praxis* sera engagée. En fait, il faut que l'idée de classe montante devienne le projet de la *praxis* concernée. Sartre insiste sur l'idée d'une histoire dialectique. Soit. Mais son interprétation n'est pas tellement vulnérable aux critiques que pourraient formuler un Althusser ou un Balibar, même si matérialisme historique et matérialisme dialectique sont combinés. La dialectique passe par la *praxis* (par la raison dialectique) mais il faut admettre qu'il s'agit d'une étrange unité originaire : ce n'est évidemment pas l'esprit hégélien ; la *praxis* n'est pas le développement d'une idée (ou de quoi que ce soit d'autre) qui se précise au cours des siècles ; il n'y a pas de nature humaine ; l'humain, d'une société à l'autre, peut être n'importe quoi. Dans l'existentialisme marxiste, l'humain se définit dans et par ses projets ; mais, toujours différents, ses projets sont toujours différents : la projection n'est possible qu'en situation, c'est-à-dire à partir de ce qui est fait et subi à tel moment de l'histoire, dans telle société. Une explication téléologique de l'histoire n'a donc rien de commun avec le point de vue sartrien ; l'avenir, d'ailleurs, est sans cesse à faire, à revoir. La *praxis* est indéfiniment constituée dans le monde ; par conséquent, il ne saurait être question de développement logique (c'est-à-dire relevant d'une logique *a priori*) de l'histoire humaine.

Constituante et constituée, la dialectique existentialiste-marxiste n'est pas « injectée » dans le monde. Rajoutons ceci : Sartre admettra un principe général pour rendre compte des bouleversements sociaux ; ce principe nous apprend beaucoup sur ses positions et il parle de lui-même : une révolution a lieu quand les humains d'une société particulière ressentent « l'impossibilité de l'impossibilité de l'homme » ; ce qui explique, comme l'observe Marx, 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 »⁵.

Dans la *Critique de la raison dialectique*, c'est surtout dans la synchronie qu'on voit s'opérer des totalisations. Celles-ci se réalisent de différentes façons. On peut parler de totalisation devant un collectif voulu par ses membres où, d'une part, chacun unit comme tiers les autres et, d'autre part, est intégré au groupe par les autres tiers : les individus forment ainsi leur propre groupe et rendent possible une *praxis* collective. Mais on peut aussi parler de totalisation dans le cas où un groupe existe en dehors de la volonté de ceux qui le composent : ce collectif serait, dans ce cas, 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 selon l'affirmation de ses membres, il faut que chacun des individus qui le composent le totalise en lui, s'en représente la nécessité et les fins ; aussi, faut-il que soit totalisée en chacun des membres la situation historique et sociale à l'intérieur de laquelle évolue le collectif : cela implique non seulement que ce premier groupe ait des fins comprises par ses membres mais, en plus, que les fins des autres groupes soient perçues, découvertes ou inventées, par les individus du premier groupe. La totalisation ne concerne pas seulement le regroupement comme phénomène ; elle se rapporte aussi à la rationalité propre au regroupement.

5. Karl Marx, extrait de la lettre à M. Annenkov du 28 décembre 1846 (?), in *Oeuvres*, Paris, Gallimard, La Pléiade, 1965, Économie I, pp. 1440-1441.

La durée des totalisations est variable : elle dépend des espèces de structures et des processus qui les constituent. Les types d'organisation et d'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 ne durent que pour autant qu'elles sont constamment inventées par la *praxis*⁶.

Sartre n'insista pas beaucoup sur la totalisation diachronique : il en parla dans l'introduction ; on sent dans le développement du livre qu'il fut préoccupé par cette question ; mais celle-ci ne se trouva pas au centre des analyses et des réflexions. Le thème de la totalisation diachronique aurait dû être vraiment présenté et discuté dans un second tome dont le projet fut abandonné par un Sartre vieilli, presque aveugle, qui considéra trop importante la tâche à accomplir⁷. Et l'épais aperçu de ce deuxième volume, qui nous est présenté par R. Aronson⁸, ne nous permet pas de douter de l'ampleur de la besogne à effectuer en même temps qu'il témoigne du dilemme dans lequel Sartre se débattit.

De certaines façons, toutefois, le premier tome nous laisse entrevoir la possibilité de cette totalisation diachronique. On sait qu'il faut arriver à démontrer que le passé est toujours totalisé. Un Sartre plus ambitieux aurait voulu montrer que, malgré la multiplicité des sociétés, et dans le temps, et dans l'espace, il est possible de parler d'*une* histoire humaine⁹.

Les pistes les plus sérieuses qui nous sont offertes sont beaucoup plus intrigantes que démonstratives. Une première hypothèse veut, puisque l'humain agit sur les choses et vice versa, la *praxis* étant à tout moment synthétique et l'univers

6. On lira à profit là-dessus le résumé de Ronald D. Laing et David G. Cooper, *Raison et violence*, Paris, Payot, Petite bibliothèque Payot, (1964), 1971.

7. Jean-Paul Sartre, *Situations*. vol. X, Politique et autobiographie, Paris, Gallimard, 1976, pp. 133 . . .

8. R. Aronson, *Jean-Paul Sartre, Philosophy in the World*, London, N. L. B., 1980.

9. « la dialectique est la loi de totalisation qui fait qu'il y a des collectifs, des sociétés, une histoire. » Jean-Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique* (précédée de *Question de méthode*), tome I, Théorie des ensembles pratiques, Paris, Gallimard, Bibliothèque des Idées, 1960. p. 131. C'est Sartre qui souligne.

matériel étant imprégné de l'humain, qu'il soit possible de repérer les liens totalisants au travers des différentes sociétés de l'histoire. Il faut chercher du côté de la circularité dialectique. Dans un premier passage on peut lire ceci :

« 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 »¹⁰.

Un second passage déclare ce qui suit :

« l'altérité vient aux choses par les hommes et retourne des choses vers les hommes sous forme d'atomisation¹¹ . . .

« À 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 [il s'agit du 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 »¹².

Mais le tome I ne traite quasiment que de la totalisation synchronique et l'auteur le reconnaît lui-même dans les dernières lignes de son livre. Cette théorie suspendue, puis inachevée, 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 »¹³.

10. *Critique de la raison dialectique*, p. 146. C'est Sartre qui souligne.

11. *Critique de la raison dialectique*, p. 246.

12. *Critique de la raison dialectique*, p. 247.

13. « La critique de la raison dialectique », in *Esprit*, 20^{ième} année, no. 294, avril 1961, p. 679.

C'est le tome II qui aurait dû répondre. Mais aurait-il su le faire ? Universellement ?

Que sur le plan de la totalisation synchronique il y ait une grande richesse dans le livre de Sartre, cela n'est pas sérieusement contesté. Par ailleurs, l'histoire n'est pas absente du volume : on parle de la prise de la Bastille, de l'époque de la colonisation, etc. ; reste, il est vrai, que les événements historiques sont analysés synchroniquement. Mais si l'ouvrage de Sartre tente surtout de montrer comment les humains 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 toucher à l'autre. Toutes deux sont bien plus des concepts méthodologiques que des données empiriques ; *L'idiot de la famille* et les notes inédites présentées par Aronson illustrent bien le fait qu'une synthèse particulière ne puisse être qu'à la fois synchronique et diachronique. L'analyse de la totalisation synchronique permet de voir comment on a pris la Bastille, comment a pu avoir lieu 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 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, en dépit de 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, craint-il, elle est « une coïncidence dans l'espace et une succession dans le temps d'histoires particulières »¹⁴. Par la voie de la totalisation, donc, Sartre envisage de montrer que, dans l'histoire humaine, il 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

14. Colette Audry, *Sartre et la réalité humaine*, Paris, Seghers, Philosophes de tous les temps, 5^{ème} édition, 1966, p. 105.

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 humains. La totalisation est alors le procès par lequel toute société synthétise son histoire, se synthétise elle-même par un tissu de médiations individuelles, produit son histoire ou est synthétisée par une autre société dans et par l'action humaine. Il faut aussi souligner que pour l'existentialisme marxiste 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 »¹⁵. L'histoire humaine, donc, peu importe où on la prend, apparaît comme un flux de synthèses.

Mais comment trouver un sens à ces totalisations ? Le sens de l'histoire ne se donne qu'à celui qui le donne en tant que *praxis* ; c'est-à-dire à celui qui, en situation, comprend le présent en même temps qu'il projette un avenir et qu'il subit un passé. 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 vue¹⁶. Il est certain que pour Sartre il ne doit pas y avoir de sens *a priori* de l'histoire humaine — il faut établir *a priori* que la dialectique ne saurait avoir de sens *a priori*. Il est certain aussi qu'un sens ne peut être donné à l'aventure humaine que par celui qui, constitué par l'histoire et contituant l'histoire, le découvre. Pour illustrer le phénomène Sartre prend l'exemple de celui qui, constatant sa situation, repère dans son passé les étapes qui l'ont conduit à cette situation, étapes dont il est la synthèse, étapes dont l'essence des liaisons est révélée par et à une intelligence totalisatrice en situation. La nécessité d'un point de vue n'empêche pas de déceler une espèce de nature des choses ; nature qui n'a de raison que pour celui qui la produit (ou la

15. *Sartre et la réalité humaine*, p. 106.

16. Ce point de vue, pour l'existentialisme marxiste, est celui de l'existence de la lutte des classes. « Ce point de vue, écrit 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 règnent dans nos sociétés complexes ». *Sartre et la réalité humaine*, p. 106.

reproduit) — l'analogie avec le savoir analytique, ici, pourrait être intéressante.

Or la totalisation aurait dû éventuellement faire découvrir une seule histoire. Mais les obstacles sont de taille : Sartre soutient qu'il n'y a pas de nature humaine ; que les sociétés dans l'espace et dans le temps ne forment pas un hyper-organisme ; que l'humanité est, sur le plan ontologique, absolument libre ; que les sociétés sont particulières et multiples et, tout compte fait, que l'histoire de chacune d'elle est particulière. Il est alors permis de douter que l'unicité de l'histoire soit un jour établie.

Que vient faire finalement une telle préoccupation dans la problématique existentialiste-marxiste ?

Nous admettrons volontiers qu'il soit possible de retracer des étapes de totalisation dans le cas de la société occidentale : d'une époque à l'autre tout ne se perd pas. Nous pourrions même admettre que toute histoire de toute société se joue sous le mode de la totalisation. Enfin, ce qui est l'essentiel de la *Critique de la raison dialectique*, nous accorderions que toute société se maintient grâce à l'activité synthétique de chacun des individus membres. Mais nous ne voyons pas bien pourquoi tout humain de toute société devrait avoir existé, et surtout 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. Peut-être est-il possible de montrer que cette histoire exerce dans le monde et a exercé dans l'histoire universelle une espèce de synthèse. Nous pouvons même *imaginer* que cette histoire parvienne à unifier tout le monde, que l'Occident s'étende sur toute la planète ! Mais il nous semble ambitieux voire contradictoire, puisqu'il faut tenir en considération la contingence, de parler de l'unicité de l'histoire humaine. Que l'Occident, par sa culture, son mode de production, sa technologie arrivât à s'imposer partout sur la terre, ce n'est pas dire qu'il le fit sans annihiler d'autres cultures, d'autres humains ou qu'il y parvînt absolument. Quand bien même nous admettrions l'universalité de la raison dialectique, quand bien même nous reconnâtrions que cette histoire se fait sous le mode de la totalisation, nous ne voyons pas ce qui conduirait à parler d'une seule histoire humaine, ou encore ce qui pourrait permettre de soutenir à la fois l'unicité de cette histoire puis la multiplicité et la spécificité d'histoires

humaines dans l'espace et dans le temps. Si toute histoire de toute société devait être totalisatrice, on pourrait tout de même avoir affaire à une multitude de phénomènes et d'activités totalisants spécifiques. 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 bien vite. Dire que la *praxis* est totalisatrice et dire que l'histoire est unique ou tend à l'unification, c'est dire deux choses bien différentes qui ne relèvent pas de la même problématique. Passer de *praxis* à totalisation, à histoire, à humanité puis à histoire unique, c'est procéder à des extrapolations sans contenu. Pourquoi ne pourrait-on pas observer une multiplicité de synthèses collectives progressives mais irréductibles ? Entre l'idée d'une seule histoire humaine et la pensée évolutionniste des sociétés occidentales il n'y a qu'un pas. L'enjeu, c'est l'identité véritable des sociétés, c'est-à-dire leur constitution dans une histoire véritable.

Débarassée du préjugé selon lequel il n'y aurait qu'une seule histoire humaine, la notion de totalisation, aussi vague et aussi lâche qu'elle puisse être (c'est le propre, souvent, des concepts féconds), offre à l'analyse une humanité en cours, hétérogène, déterminée par elle-même, un acteur se faisant, à la fois produit et produisant, à la fois social et historique, une complexité simplifiée.

SARTRE ET LÉVI-STRAUSS

Le raisonnement totalisant, propre à la raison dialectique, est transparent. Il n'est accessible qu'à lui-même. Cela signifie que la dialectique ne peut être conçue par un savoir qui considère en extériorité les objets et que la rationalité de la *praxis* est particulière.

On peut mettre en doute la possibilité d'un savoir transparent en faisant renaître le dualisme sujet-objet, signalant — Marx à l'appui, comme Jacques Guérémy qui cite à partir de *L'idéologie allemande* : « L'histoire doit être écrite d'après une norme située hors d'elle »¹⁷ — que toute enquête ne peut approcher son objet que par l'intermédiaire d'une méthode. Mais on

17. « Dialectique et Anthropologie », in *Cahiers de l'Institut de science économique appliquée*, Série M., no. 10, no. 111, p. 103.

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'humain faire réellement l'histoire.

Dans son fameux article, « Histoire et dialectique », 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 personnages qu'il engage, a soulevé un vif débat. La réaction de Lévi-Strauss s'explique, en partie tout au moins, par ces deux raisons : dans son ouvrage, Sartre adresse certaines 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 » »¹⁸. La discussion entre Sartre et Lévi-Strauss soulève des problèmes d'une extrême profondeur. Sont confrontées deux visions du monde qui sont aussi des conceptions épistémologiques. Ce n'est évidemment pas le rôle de cet article que de discuter de toutes les facettes de ce débat. Lévi-Strauss nous intéresse ici seulement en tant que critique des notions de transparence et de totalisation.

L'ethnologue commence par rejeter la distinction entre raison dialectique et raison analytique. « Cette distinction des deux raisons, écrit-il, n'est fondée que sur l'écart qui sépare la raison analytique de l'intelligence de la vie »¹⁹ : 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 une intention de la « pensée sauvage ».

Nous venons de voir que la totalisation, pour autant qu'elle aspire à unifier l'histoire, est victime d'un certain idéalisme : elle porte en elle un désir étonnant, injustifiable. Lévi-Strauss parle d'angoisse. Nous avons aussi vu cependant que cette aspiration n'est pas nécessaire à la problématique existentialiste-

18. *Critique de la raison dialectique*, p. 153.

19. « Histoire et dialectique », in *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962, p. 326.

marxiste, c'est-à-dire qu'on peut parler de totalisation sans envisager l'unicité de l'histoire. D'ailleurs, dans la *Critique de la raison dialectique*, il s'agit là d'un projet en marge des problèmes traités et des analyses faites. Et puis quand Sartre dit que la raison dialectique est totalisatrice, il n'entend pas que tout humain sait tout ; il veut dire que tout humain sait tout ce qu'il sait et fonctionne en organisant toutes ses connaissances ; il veut dire que tout humain 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. Lévi-Strauss insiste donc sur la raison analytique. Il faut dire que les méthodes qu'il a mises au point, les découvertes dont il est l'auteur lui révèlent une certaine puissance de l'activité analytique. Mais cette science n'a jamais été contestée en tant que telle par Sartre. Celui-ci 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'humain libre et son serment au groupe²⁰. Question fortement discutée alors, il a aussi souligné que les structures doivent être situées dans l'histoire. En fait, Sartre ne rejette pas l'analyse structurale (Pouillon a déjà très bien illustré cela) ; ce qu'il déplore, c'est l'abus de certains structuralistes pour lesquels la structure est suffisante.

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 »²¹. Mais Sartre avoue lui-même que son ouvrage est théorique. Lévi-Strauss exige que la thèse de Sartre, pour être valable, soit elle-même réalisée par la raison dialectique. C'est oublier que le livre de Sartre n'est pas présenté comme étant la raison dialectique se critiquant, n'est pas la *praxis*. Le livre pré-

20. *Critique de la raison dialectique*, pp. 490-493.

21. *La pensée sauvage*, p. 325.

sente 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 »²². *L'être et le néant* n'était pas la conscience de la conscience, la pensée qui se pense. 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 analytiquement établi. Quand Sartre dit que ni la rationalité positiviste, ni la rationalité analytique ne peuvent découvrir la dialectique sans tomber dans le dogmatisme ou dans le transcendantal (accusation que Lévi-Strauss accepte avec un grain de sel), ou sans que l'humain soit évacué, il n'entend pas que ne puisse être montré analytiquement comment doit se fonder la dialectique si elle doit exister. Il veut éviter qu'une entreprise théorique invente une dialectique et l'impose ensuite à l'histoire humaine.

Lévi-Strauss écrit aussi que la distinction sartrienne des deux raisons est « superflue » : « les deux raisons apparaissent complémentaires : voies différentes conduisant aux mêmes vérités »²³. Chez Sartre, la raison dialectique est le mode d'intelligibilité de la *praxis*, son mode d'être. C'est le savoir d'un humain qui agit avec tout ce qu'il sait. Ce savoir déborde donc le cadre de la méthodologie et du savoir institué. Ce savoir est l'organisation en intériorité de la conscience d'un agent historique et social. Le savoir analytique est celui dont un humain 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 en retour par le rapport qu'elle entretient avec le champ analytique). Pour qu'un problème fasse objet du savoir analytique, dans lequel réfléchissent analytiquement des humains dont les motifs ne peuvent être que dialectiques à la base, il faut qu'il soit posé par une *praxis* qu'il préoccupe. Cette *praxis* n'est pas que raisonnements analytiques, n'est pas que science ; tout savoir n'est

22. *Critique de la raison dialectique*, titre de la section B de l'introduction, p. 135. C'est nous qui soulignons.

23. *La pensée sauvage*, pp. 324-325.

pas qu'analytique, et la *praxis* est tout le savoir²⁴. 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 de la science ; 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 »²⁵. Si on ne l'insère pas dans le champ de la raison dialectique, dans le champ de la *praxis*, un savoir analytique sera, pour Sartre, ou bien inutile, ou bien impossible. La raison dialectique, c'est le savoir d'un humain en situation dans le temps et dans l'espace. 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'humain puisqu'il faudra dire que toute connaissance humaine, 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 soit impossible à un historien de totaliser l'histoire. Une connaissance de l'histoire est toujours limitée²⁶. L'historien doit se résoudre à perdre « en information ce qu'il gagne en compréhension »²⁷. 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 intériorisable²⁸. 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

24. Sartre ne parle pas d'inconscient, d'accord ; mais il n'est pas inutile de rappeler que Freud avait remarqué que l'inconscient a sa propre logique.

25. *Critique de la raison dialectique*, p. 119.

26. On a souvent reproché à Sartre de ne pas savoir quoi faire avec les « sociétés dans l'histoire ». Sa réponse est simple pourtant : il a bien fallu qu'un processus historique mène à leur structure réalisée dans la matérialité ; la permanence et la stabilité de ces sociétés ne sont que les résultats de *praxis* particulières. *Critique de la raison dialectique*, p. 203.

27. *La pensée sauvage*, p. 346.

28. *La pensée sauvage*, p. 338.

pas à l'absence de code, qui est illusoire, mais à sa nature particulière : ce code consiste en une chronologie »²⁹.

Les événements seront obtenus en séries linéaires et, partant, échapperont les faits simultanés, synchroniques³⁰. L'histoire est infiniment complexe et « les trous sont bien plus nombreux que les pleins »³¹.

« 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 »³².

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 . . . »³³.

Il n'y a plus à insister. Lévi-Strauss montre très bien comment il est impossible pour l'historien d'aboutir à une connaissance totale de l'histoire. Cependant, l'historien dont il est question est le chercheur qui étudie analytiquement l'histoire, son objet. Certes, Lévi-Strauss est conséquent puisqu'il refuse la possibilité d'une distinction entre raisons dialectique et analytique. Mais nous avons pu voir qu'il n'était pas très convaincant là-dessus. Pour lui la totalisation de l'histoire est impossible, premièrement, parce qu'il n'y a pas de savoir totalisant, deuxièmement, parce que toute connaissance est médiée par un code — ce qui élimine la possibilité d'un savoir transparent. La conclusion se réduit à ceci : une totalisation analytique de l'histoire est impossible. Mais Sartre lui-même en conviendra ; la *Critique*

29. *La pensée sauvage*, p. 342.

30. « 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 : d2 est après d1, avant d3 ; de ce point de vue la date fait seulement fonction de nombre ordinal. Mais chaque date est aussi un nombre cardinal . . . » *La pensée sauvage*, pp. 342-343.

31. *La pensée sauvage*, p. 340.

32. *La pensée sauvage*, p. 341.

33. *La pensée sauvage*, p. 340.

de la raison dialectique n'a jamais prétendu le contraire. C'est d'ailleurs pourquoi la raison dialectique déborde le cadre de la méthodologie, du codage, et doit être translucide. Sartre utilise le concept de totalisation, premièrement, pour comprendre le rapport qu'entretient la *praxis* et avec l'histoire et avec le social entre lesquels elle évolue, deuxièmement, pour rendre intelligible le fait que dans la succession des sociétés, celles qui suivent retiennent quelque chose de celles qui précèdent. Mais la totalisation ne concerne aucunement le travail de l'historien qui doit reconstruire les événements historiques par l'intermédiaire d'une chronologie. La totalisation serait, selon Sartre, l'acte par lequel les humains font l'histoire et créent les liens synthétiques nécessaires. La dialectique n'est pas que méthode (c'est sûrement ce qu'elle est le moins), elle est mouvement dans l'objet. 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 dont elle élabore le projet 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 humain 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 intérieur. La *praxis*, c'est-à-dire la raison dialectique, est le vécu. La compréhension d'une situation, du passé, du présent, les projets d'avenir (qui eux-mêmes éclairent la situation au présent) existent tout à la fois dans un humain qui en est la synthèse. Cette synthèse est la totalisation exercée par la *praxis*. Sartre n'espère pas qu'un jour toute raison sera analytique. En cherchant à voir comment comprend et agit l'humain, il tend à le mettre en pleine possession de ses moyens et revendique son droit à la complexité et à la spécificité existentielle. Le savoir de la *praxis* est fondamentalement totalisant et une raison purement analytique ne saurait être équivalente.

Lévi-Strauss, pour une large part, pourfend un Sartre imaginaire de sorte que sa critique laisse intacte la vraie question : celle de la nature de la *praxis*, 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* historique et sociale. Ce livre cherche à comprendre

comment l'humain, en tant qu'être et connaître, où et comme il est, agit sur et dans le monde qui agit sur lui.

*
**

Sartre a-t-il réussi à conjuguer marxisme et existentialisme ? On ne peut le nier qu'en refusant l'interprétation sartrienne du marxisme qui est à l'origine de cette fusion.

Le pour-soi s'est-il concrétisé ? Bien sûr. Dans la *Critique de la raison dialectique*, plus que dans *L'être et le néant*, la conscience rencontre le social et l'historique.

Le marxisme a-t-il été fondé ? Si cette fondation consiste à éliminer la contradiction entre la liberté humaine et la dialectique historique, il est certain que Sartre fonde abstraitement le marxisme.

L'existentialisme a-t-il été absorbé par le marxisme ? Sartre fait du marxisme une chose si vaste qu'on peut quasiment se demander si ce marxisme pourrait ne pas tout contenir.

Mais tout cela n'est pas très important. Toutes ces questions sont désormais d'un intérêt archivistique. Sartre aura livré un chef-d'œuvre de spéculation, la très élégante théorie d'un fidèle libre penseur. La force de la *Critique de la raison dialectique* est ailleurs ; elle se trouve dans ce qui est découvert à travers ces problèmes doctrinaux ; elle est dans la distinction qui est faite entre raison dialectique et raison analytique ; elle est dans la théorie de la *praxis*.

Sartre, contre un rationalisme abusif et imposant, affirme que la conscience du vécu (ou encore le vécu tout court) n'est pas réductible au raisonnement « scientifique », qu'elle ne le sera jamais, que s'il n'y a pas de vécu, il n'y a pas de science, que ce vécu, enfin, en tant que tel, n'est accessible qu'à lui-même. Et il ne faut pas tout à fait voir ici l'opposition cartésienne entre passion et raison ; chez Sartre, ces deux dimensions sont confondues, sont les deux aspects indissociables d'un humain non arbitrairement disséqué. Dans Situations X, Sartre écrit :

« Pour moi [la notion de vécu] représente l'équivalent de conscient-inconscient, c'est-à-dire que je ne crois toujours pas à l'in-

conscient sous certaines formes, bien que la conception de l'inconscient chez Lacan soit plus intéressante . . . J'ai voulu donner l'idée d'un ensemble dont la surface est tout à fait consciente et dont le reste est opaque à cette conscience et, sans être de l'inconscient, vous est caché. Quand je montre comment Flaubert ne se connaît pas lui-même et en même temps il se comprend admirablement, j'indique ce que j'appelle le vécu, c'est-à-dire la vie en compréhension avec soi-même, sans que soit indiquée une connaissance, une conscience thétique »³⁴.

Il ne suffit pas de dire que la *praxis* fait l'histoire ; il faut ajouter qu'elle la subit cette histoire. Tout comme dans *L'être et le néant*, l'humanité est responsable d'elle-même ; mais plus qu'avec la formule marxienne qui déclare que l'humain est le produit de son produit, cette responsabilité nous semblera désormais réelle. Sans *praxis*, sans raison dialectique, sans conscience totalisatrice il n'y aurait pas de producteur d'histoire humaine.

Dans cette réflexion, non seulement la contradiction de la philosophie entre détermination et liberté s'éclaire-t-elle davantage, mais aussi la construction d'un point de vue général pour les théories de l'action a été amorcée ; et il faudrait être aveugle pour ne pas retrouver ce point de vue dans les récentes sociologies de l'action collective.

La raison dialectique, nous dit Sartre, est totalisatrice. Il s'agit évidemment d'une notion passe-partout, mais féconde. Bien que cette notion ait son origine dans une problématique de la dialectique historique, en laissant aux collectifs leur intelligibilité propre et en déployant dans le monde une raison confuse (autant que l'existence) mais humaine, elle arrive à rendre compte de l'action collective.

La richesse de la *Critique de la raison dialectique* est d'avoir rappelé aux théoriciens du social la pensée dans le système et d'avoir amorcé une théorie de l'action sociale et historique.

Nous n'avons pu discuter dans cet article que de la vision générale qui se dégage du volume de Sartre. En débarrassant cette vision de son inutile projet d'unifier l'histoire humaine, nous espérons en avoir fait saisir la très grande vérité. Nous n'avons pas parlé de la méthode régressive-progressive, du mariage

34. Situations, vol. X, Politique et autobiographie, Paris, Gallimard, 1976, pp. 112-113.

douteux de la méthode et du mouvement dans l'objet, des nombreuses analyses qui se succèdent dans le livre . . . Nous n'avons pas, non plus, dénoncé la nébuleuse formée d'une dialectique universelle, d'une dialectique produite, d'une dialectique transparente et d'une dialectique découverte par Hegel. Mais les sociologues savent bien que tout phénomène social a son histoire et que toute théorie est rationalisation en extériorité. Ce dont ils doutent souvent, par contre, c'est de ce que la société puisse être étudiée comme réalisation vivante entre système et conscience, c'est, pour peu qu'ils mesurent la distance entre raison pratique et raison théorique, de ce que l'activité psychique, aussi irréductible soit-elle, puisse être intégrée à la théorie. En insistant sur ce qui nous apparaît l'essentiel de la *Critique de la raison dialectique*, la *praxis* conçue comme totalisation, nous croyons avoir souligné un précieux effort susceptible de réduire ces doutes. Si le sociologue est déçu de constater que la totalisation passe par l'individu ou, dans le groupe, par le tiers, qu'il se rappelle que la pensée est le fait de l'individu, que le groupe ne peut penser que par ses individus et que le social est pensée.