

Edité par

Kari Palonen

Leena Subra

Jean-Paul Sartre –  
un philosophe du politique

UNIVERSITY OF JYVÄSKYLÄ

JYVÄSKYLÄ 1990

JYVÄSKYLÄ STUDIES IN EDUCATION, PSYCHOLOGY AND SOCIAL RESEARCH 74

Jean-Paul Sartre –  
un philosophe du politique

Edité par Kari Palonen et Leena Subra

UNIVERSITY OF JYVÄSKYLÄ, JYVÄSKYLÄ 1990

URN:ISBN:978-951-39-8493-9  
ISBN 978-951-39-8493-9 (PDF)  
ISSN 0075-4625

ISBN 951-680-249-4  
ISSN 0075-4625

Copyright © 1990, by Kari Palonen & Leena Subra  
and University of Jyväskylä

Jyväskylän yliopiston monistuskeskus and  
Painotalo Sisäsuomi, Jyväskylä 1990

## ABSTRACT

Kari Palonen & Leena Subra (ed.)

Jean-Paul Sartre - un philosophe du politique / Jean-Paul Sartre - a Philosopher of the Political

Jyväskylä: University of Jyväskylä, 1990, 107 pp.

(Jyväskylä Studies in Education, Psychology and Social Research,

ISSN 0075-4625; 74)

ISBN 951-680-249-4

Finnish political scientists Kari Palonen and Leena Subra each contribute two articles on aspects of their research on the concept of politics in the thinking of Jean-Paul Sartre. In addition, the volume contains a French translation of an interview of Jean-Paul Sartre conducted by Jörn Donner during the World Peace Congress in Helsinki 1955 previously published only in Finnish.

In the **Introduction**, Kari Palonen and Leena Subra remark on the reception given to Sartre's thinking which, only since the seventies, has received greater attention in Finland. The authors emphasize the thoroughgoing political character of Sartre's whole philosophy of man, and criticize the dominant trends in "Sartrology" which tend to neglect the political aspect of Sartre's thinking.

In **The Sartrean Relation to Politics** Palonen criticizes the customary ways of understanding the theme "Sartre and politics" and relates Sartre's conception of politics to the history of the concept. His thesis consists of reinterpreting L'être et le néant in contribution to the understanding of politics as well as of putting forward, in this perspective, the aspects of continuity and change in Sartre's conception of politics as sketched in Critique de la raison dialectique.

In her first contribution, **Alterity and Facticity**, Subra criticizes the conventional tendency to read these Sartrean notions in a pejorative manner. Her re-interpretation of them emphasizes their relation to marginal situations and their subversive use as instances which contribute to breaking the opacity of the practical field of action. With examples of the situation of women, she gives hints of strategic possibilities that this kind of use of alterity and facticity contains.

In **Politics as a Struggle-Situation by Weber and Sartre**, Palonen sees Max Weber and Sartre as authors for whom politics consists in struggle. Even Weber sees that in political struggles, the results do not consistently correspond to anyone's intentions i.e. they are characterized by what Sartre calls (reciprocal) counter-finality. Their conceptions of politics, as different as they may be in tone and emphasis, are largely attempts to make this situation intelligible.

In **Organization and Disorganization as Structures of Political Action** Subra sees in the practical field, as presented in Critique de la raison dialectique, both an organizing and disorganizing facet. When failure and counter-finality are seen as limits to positive organization and action, disorganization gains strategic value by offering a perspective to the re-interpretation of the situation in view of opening new horizons for struggling against existing structures.

**Keywords:** political science; conceptual history; concept of politics; French political thinking; political philosophy; Jean-Paul Sartre; existentialism.

## TABLE DES MATIERS

AVANT-PROPOS	1
Kari Palonen:	
LE RAPPORT SARTRIEN AU POLITIQUE	
Approche de la question - présentation d'une thèse révisionniste	10
1. Neuf questions	11
2. La politique comme paradigme	15
3. La micropolitique de "l'histoire"	22
4. Vers une lecture politique des textes de Sartre	27
Leena Subra:	
FACTICITE ET ALTERITE	
Interprétation politique de quelques notions sartriennes	33
I	33
I.1. L'imaginaire - une perspective de l'action politique	35
II	37
II.1. Altérité et facticité - une perspective d'interprétation	37
II.2. La facticité comme description de l'action	40
II.3. L'altérité comme instrument de l'action politique	44
III	51
III.1. La générosité en tant que contre-forme?	51
Kari Palonen:	
LA POLITIQUE EN TANT QUE SITUATION DE LUTTE CHEZ WEBER ET CHEZ SARTRE	60
Leena Subra:	
ORGANISATION ET DESORGANISATION COMME STRUCTURES DE L'ACTION POLITIQUE CHEZ SARTRE	80
1. Premier regard: le champ pratique	81
2. Les limites de l'orientation "positive" de l'action	83
3. Contre-finalité, échec et exigences pratiques	86
4. Organisation et désorganisation	88
5. L'action en situation marginale	90
6. La nécessité de la réalité organisée	92
7. La temporalité	93
8. L'organisation comme "point culminant" - changement de perspective d'interprétation	95
Jörn Donner:	
LES POSITIONS DE SARTRE ONT CHANGE	
Entretien avec J.-P. Sartre	102

**ABREVIATIONS UTILISEES POUR LES OEUVRES DE SARTRE:**

CM	Cahiers pour une morale
Carnets	Les Carnets de la drôle de guerre
CRD I, II	Critique de la Raison dialectique
EN	L'être et le néant
Entretiens	Entretiens sur la politique
Lettres	Lettres au Castor et à quelques autres
QL	Qu'est-ce que la littérature
SG	Saint Genet - comédien et martyr
Sit	Situations

Les textes de ce recueil ont été traduits par Marc Hauteceur.

## AVANT-PROPOS

"Aucun journal finlandais n'était (alors) intéressé par Sartre" explique Jörn Donner en nous donnant l'autorisation de publier en français dans ce recueil l'interview qu'il fit de Sartre en 1955.<sup>1</sup> Celle-ci parut le 28 juin dans le journal Vapaa Sana d'inspiration de gauche. Et il est clair, pour peu que l'on compare le débat d'idées dans la Finlande de cette époque à celui d'aujourd'hui, que l'intérêt pour Sartre a sans aucun doute crû de 1955 à 1989. Serait-ce que les idées ne parviennent ici, à la périphérie, qu'avec près de trente-cinq ans de retard ou de quoi s'agit-il?<sup>2</sup>

L'étude de Thure Stenström Existentialismen i Sverige (1984)<sup>3</sup> donne l'impression que les idées de Sartre étaient bien, à ce qu'il semble, à la mode en Suède à la fin des années quarante. Dans la Finlande des années quarante et cinquante, toute imprégnée qu'elle était de ce que Ilkka Heiskanen a appelé l'idéologie "défricher pour mieux construire", il n'y avait pas place pour un tel engouement. Néanmoins le nom de Sartre était naturellement connu des "milieux intellectuels" par exemple, dès l'automne 1945, Raoul Palmgren (alors rédacteur-en-chef de Vapaa Sana, membre du parti communiste) décrit dans ce journal leur rencontre à l'occasion de la représentation à Stockholm des Mouches.<sup>4</sup> Il défendit également Sartre au cours de l'automne 1948 contre les attaques du stalinien Armas Äikiä: la polémique était née de la représentation à Helsinki de la pièce Les mains sales, ce qui avait provoqué une "note" de la part de l'Union soviétique.<sup>5</sup> Une certaine image, populaire sinon vulgaire, de Sartre est donnée, notamment, par Matti Kurjensaari dans le récit de son séjour à Paris en 1950.<sup>6</sup>

Le théâtre de Sartre a été abondamment joué en Finlande et ses pièces ont été éditées dans les années soixante par la deuxième maison d'édition du pays, Otava.<sup>7</sup> En plus, ont paru en traduction La nausée<sup>8</sup> et Le mur<sup>9</sup>; parmi les essais cependant, uniquement L'existentialisme est un humanisme, Réflexions sur la question juive<sup>10</sup> et Qu'est-ce que la littérature?<sup>11</sup>. Quelques entretiens ont en

outre été publiés dans divers périodiques.<sup>12</sup> Les oeuvres proprement philosophiques de Sartre n'ont pas été traduites en finnois, ni non plus ses écrits politiques<sup>13</sup> ou biographiques, excepté Les mots<sup>14</sup>. Par contre, la production de Simone de Beauvoir est plus largement représentée, Le deuxième sexe il est vrai dans une version tronquée.<sup>15</sup>

Sartre n'est venu que deux fois en Finlande, les deux fois à l'occasion du congrès du Conseil mondial pour la paix.<sup>16</sup> Les événements de Finlande ne lui étaient pourtant pas complètement étrangers: déjà, dans son journal de la drôle de guerre, il fait des commentaires sur ce qu'on appelle la guerre d'hiver entre la Finlande et l'URSS. A ce propos, il n'est pas inutile de profiter de l'occasion pour rectifier une erreur de date dans le recueil Lettres au Castor et à quelques autres<sup>17</sup> (tome I, 444-445). La lettre à Simone de Beauvoir où Sartre parle de l'attaque soviétique contre la Finlande est datée du 29 novembre. Or la guerre d'hiver s'est déclenchée seulement le 30 novembre. Le commentaire sur l'événement que contiennent Les carnets de la drôle de guerre<sup>18</sup> (p. 89) est bien situé, lui, à la date du 30.

La philosophie finlandaise de l'après-guerre s'inscrit, comme il est connu, dans le courant anglo-saxon et analytique, et donc Sartre ne l'a guère intéressée, mais il y a eu quelques exceptions. Les premiers qui parlèrent de lui le tenaient plutôt pour une curiosité ou au moins pour le représentant d'un mode de penser "impossible" du point de vue éthique (par ex. Oiva Ketonen, Urpo Harva)<sup>19</sup>. Ce n'est que vers la fin des années soixante-dix que certains des philosophes les plus jeunes se sont mis à le pratiquer, en particulier Esa Saarinen<sup>20</sup> et le théologien Olli-Pekka Lassila<sup>21</sup> qui a écrit une thèse sur la philosophie morale de Sartre. Comme pour la philosophie, dans les études littéraires l'intérêt pour Sartre est resté marginal.<sup>22</sup> Au début des années quatre-vingts, il s'est produit dans les milieux du théâtre une espèce de renaissance sartrienne.<sup>23</sup>

\* \* \*

Les articles qui sont publiés dans ce recueil sont tout à fait indépendants des variations de la réception la plus commune de Sartre en Finlande. Cependant, c'est peut-être bien justement le manque de tout engouement pour Sartre en Finlande et, corrélativement, l'absence d'une image canonisée de l'écrivain qui ont été, vers le milieu des années soixante-dix (KP) ou à la fin (LS), d'indispensables conditions pour que commence notre pratique personnelle de

celui-ci. On peut ajouter une certaine conjoncture "anti-positiviste" dans la politologie finlandaise, et un intérêt pour les penseurs "continentaux" en général, qui avait été réveillé, dès le début des années soixante-dix, par le débat mené à l'Université de Jyväskylä autour de la réforme des études universitaires: tout cela a facilité tant la "découverte" de Sartre que le fait de pouvoir prendre ses idées "au sérieux".

En son temps, chacun de nous, aussi bien pour soi-même qu'à l'intention d'un public académique un peu plus large, a publié des commentaires de nature relativement générale sur la pensée politique de Sartre. Au fur et à mesure que les années s'écoulaient, notre intérêt n'a pas faibli; au contraire, chacun a continué de développer ses propres modes de lecture et recherché ses points personnels d'approche dans l'oeuvre considérable de Sartre. En ce sens, c'est précisément la prise de connaissance de toute une littérature de commentaire, la "sartrologie", qui s'est révélée féconde en ce qu'elle nous a encouragé à mieux dessiner notre propre profil de recherche. Elle nous a également incité à traiter le thème de la politique d'un point de vue tout à fait autre que ceux adoptés par les principaux courants de la littérature sur Sartre.

Administrativement, la présente publication fait partie d'un projet de recherche financé par l'Académie Finlandaise, **La notion de politique dans la pensée sartrienne**, que Kari Palonen dirige et auquel Leena Subra a pris part comme chercheur. Dans le cadre de ce projet, nous avons écrit en diverses langues tout un ensemble de textes sur Sartre<sup>24</sup>; en outre, Kari Palonen a écrit sur la notion de politique et son histoire au vingtième siècle.<sup>25</sup> En liaison, directe ou indirecte, avec le projet, d'autres personnes à l'Institut de science politique de l'Université de Jyväskylä ont présenté aussi quelques travaux.<sup>26</sup> Les textes de ce recueil ont été traduits par Marc Hautecoeur que nous remercions pour sa patience.

\* \* \*

A la lecture des commentaires écrits sur Sartre, il est facile de remarquer une certaine disparité de niveau. C'est que ses textes doivent être approfondis avant tout avec patience: qui en manque, ou n'écrit rien sur Sartre ou restera un dilettante, se cantonnant à l'aperçu global ou au jugement extérieur. La patience, quand elle existe, conduit à la spécialisation. Certes, de nos jours, nul ne devient plus "sartrien": on se fait seulement "sartrologue". Cela veut dire, entre autres,

qu'on se familiarise étroitement avec la vie de Sartre et ses ouvrages: leur contenu principal, leurs catégories philosophiques essentielles, leurs exemples. On apprend à les manier souverainement dans les discussions avec d'autres spécialistes, et on peut du même coup en user pour mettre le profane hors jeu.

Se spécialiser dans Sartre a un autre aspect: l'exigence d'une certaine distance. Au lieu de faire connaître aux autres ses catégories bizarres, nous qui lisons sans cesse des textes de Sartre, plusieurs fois et en choisissant, nous nous intéressons à des faits moins évidents, à des catégories mises en avant à moitié par hasard, à des formulations surprenantes chez Sartre etc. Nous en sommes ainsi arrivés à ne plus rechercher une "interprétation globale" de Sartre, mais à lire des textes, selon des points de vue correspondant à certains thèmes choisis et des configurations particulières à certaines discussions. Cela signifie aussi une sorte de réinterprétation des concepts de Sartre, laquelle fait appel à telle perspective d'interprétation partant de telle façon de poser le problème. Ces concepts, ainsi interprétés, peuvent être employés à provoquer un certain débat et, en faisant bon usage de leur analyse, il est possible de tenter de dépasser et remettre en cause des interprétations généralement admises, ceci même dans un cadre plus large de référence que celui fourni par l'exégèse sartrienne. L'utilisation des concepts de Sartre et/ou de leurs variantes interprétatives, leur "application" dans une interprétation plus fine des phénomènes politiques est - du moins pour l'instant - laissée davantage de côté, si l'on excepte bien entendu l'interprétation de texte en soi.

Quand on écrit différentes choses sur Sartre, on peut aussi essayer de faire varier le contexte, le mode de lecture et le public auquel le texte est destiné. Disons que les textes de ce recueil sont destinés en premier lieu aux autres "sartrologues", ou du moins à de bons amateurs de Sartre. On s'y est dispensé de toute présentation générale, supposant sa pensée, ses textes et même en partie sa vie, généralement connus pour la plus grande part si le point en question restait, par rapport au texte, à l'arrière-plan.

\* \* \*

Les thèses et la problématique des articles diffèrent considérablement de l'un à l'autre; et nos centres d'intérêts par rapport à Sartre sont bien loin de coïncider. Toutefois ils ont au moins une idée en commun: comprendre les relations entre les hommes comme des relations de conflit revient pour Sartre à

dire qu'elles ont toujours "un aspect politique". Les différences dans la façon dont nous abordons ce thème suffisent à influencer de manière décisive sur le contenu et le mode d'exposition de nos textes; mais, si l'on néglige ceci et le fait que les contextes d'où nous sommes partis sont déjà différents, cette idée en commun nous

donne la perspective d'interprétation sur laquelle nous nous mouvons. Lu à travers cette perspective, L'être et le néant peut déjà être tenu pour une oeuvre qui offre "des instruments" pour étudier la politique.

Une telle interprétation s'écarte naturellement de la tendance générale dans la littérature sur Sartre. Si on fait une lecture systématique de cette dernière, on note vite une interprétation, un peu lassante parce que si souvent répétée, qui se caractérise par le reproche à Sartre de sa conception de l'homme, trop "pessimiste", "proche de Hobbes" etc. ou par la recherche plus ou moins désespérée des formulations par lesquelles on pourrait montrer que la position "ultime" de Sartre n'est pas "non pas le Mitsein, mais le conflit" et que lui aussi finalement considère que l'harmonie dans les relations humaines est possible. Quoiqu'un certain "moralisme" dans les commentaires sur Sartre soit fréquent, on ne se demande jamais, dans cette littérature, en quoi l'harmonie serait meilleure que le conflit. L'humanitarisme conformiste qui s'indigne que Sartre interprète les relations entre les hommes en termes de conflit n'est pas en général non plus prêt à se demander plus précisément quelles conséquences et quelles possibilités se trouvent dans une telle situation conflictuelle et dans la compréhension des relations entre les hommes comme telles, mais semble considérer tout uniment ces relations comme violence, selon le paradigme *bellum omnium contra omnes*.

Malgré toutes ces questions, notre intention n'est pas de remplacer l'interprétation normative de Sartre basée sur l'harmonie par une autre qui le serait sur le conflit. Nous voudrions plutôt éviter les jugements normatifs en faisant l'interprétation de la **condition humaine** selon Sartre. Ainsi nous ne prétendons pas que l'image conflictuelle des relations humaines serait complète et correcte en tous ses aspects. Notre interprétation tend uniquement à montrer qu'une telle vue ouvre d'intéressantes perspectives sur un aspect des relations entre les hommes, l'aspect politique, et aussi que, à l'intérieur de cette interprétation, les aspects concernant la morale, normatifs, des textes de Sartre se manifestent autrement. En même temps, elle permet de voir en Sartre un auteur exemplaire pour qui les "racines" du politique vont jusqu'aux relations de conflit entre les individus et dont la conception de l'action politique selon des rapports de confrontation peut servir de paradigme pour interpréter certaines situations dans la réalité.

A notre avis, l'aspiration vers des relations humaines où le conflit serait remplacé par l'harmonie n'est qu'une nostalgie apolitique. Même si parfois dans

des textes de Sartre - surtout dans la seconde moitié des années quarante -  
transparaît un tel désir, il faut le prendre, sur la base tant de L'être et le néant  
que de la Critique de la raison dialectique, pour ce qu'il est: illusoire et  
regrettable.

Jyväskylä le 15 octobre 1989

Kari Palonen et Leena Subra

## REFERENCES

1. Lettre de Jörn Donner à Kari Palonen 21.9.88.
2. Sur les rapports centre-périphérie dans la pensée finlandaise, voir Jukka Kanerva & Kari Palonen (ed.): Transformation of Ideas on a Periphery. Helsinki: The Finnish Political Science Association 1987.
3. Thure Stenström, Existentialismen i Sverige. Mottagande och inflytande 1900-1950. Stockholm: Almqvist och Wiksell 1984.
4. "Kärpäset Argoksessa ja Vichyssä", 40-luku 10/1945. Repris dans Raoul Palmgren, Tekstejä Vapaan Sanan vuosikymmeneltä, 76-80. Helsinki: Love-kirjat 1981.
5. "Apropos Sartre", Vapaa Sana 5.1.1948. Egalement dans Palmgren, Tekstejä..., op.cit., 202-207.
6. Matti Kurjensaari, Hvvä ja Paha Pariisi, en particulier 118-158. Helsinki: Tammi 1950
7. Ont paru, en volumes, les pièces Altonan vangit (Les Séquestres d'Altona), trad. Helvi Nurminen. Helsinki: Otava 1965; Likaiset kädet (Les mains sales), trad. Toini Kaukonen ja Suljetut ovet (Huis clos), trad. Marja Rankkala, 1 vol. Helsinki: Otava 1966. En plus, pour la scène, ont été traduit: Kunnjallinen portto (La p... respectueuse) 1948; Likaiset kädet 1948; Suljetut ovet 1949; Kean 1955; Paholainen ja hvvä jumala (Le diable et le bon Dieu) 1956; Nekrassov 1958; Altonan vangit 1961. (Renseignements fournis par l'Association finlandaise pour le théâtre).
8. Inho, trad. Juha Mannerkorpi. Helsinki: Tammi 1947.
9. Muuri, trad. Maijaliisa Auterinen ja Jorma Kapari. Helsinki: Otava 1966.
10. Eksistentialismikin on humanismia: Juutalaiskysymys, trad. Aarne T.K. Lahtinen ja Jouko Tyyri. Helsinki: Otava 1965.
11. Mitä kirjallisuus on? (Esseitä II), trad. Pirkko Peltonen ja Helvi Nurminen. Helsinki: Otava 1967.
12. Par exemple "Massat, spontaanisuus, puolue" (Masses, spontanéité, parti), trad. Kaarina Järventaus, Uudistuva Ihmiskunta 4/1982, 72-83.
13. Par exception la préface de Sartre à Frantz Fanon Les damnés de la terre (trad. Sorron vöistä), 9-26. Porvoo: WSOY 1970).
14. Sanat, trad. Raili Moberg. Helsinki: Otava 1965.
15. Simone de Beauvoir, Toinen sukupuoli. Helsinki: Otava 1978.
16. Simone de Beauvoir, La force des choses (1963), II, 68-73. Paris: Gallimard (Folio) 1976; Tout compte fait, 349, 354. Paris: Gallimard 1972.
17. Paris: Gallimard 1983.

18. Paris: Gallimard 1983.

19. Urpo Harva, Ihminen etsii itseään. Keuruu: Otava 1957; Oiva Ketonen, Eurooppalaisen ihmisen maailmankatsomus. Porvoo: WSOY 1961.

20. Esa Saarinen, Sartre, Pelon, inhon ja valinnan filosofia. Tampere: Fanzine 1983. Voir, du même auteur, "Fenomenologia ja eksistentialismi". In Ilkka Niiniluoto & Esa Saarinen (éd), Yuousitatamme filosofia. Helsinki: WSOY 1986; Erektio Albertinkadulla, en particulier 137-164. Helsinki: WSOY 1988.

21. Olli-Pekka Lassila, Vapaa ihminen. Etiikan filosofinen perustelu Jean-Paul Sartren ajattelussa. Suomalaisen teologisen kirjallisuusseuran julkaisuja 151. Helsinki 1987. Voir aussi son étude en suédois Alienationsproblemet i J.-P. Sartre. Studier utgivna av Institutionen för systematisk teologi, Åbo Akademi 1971.

22. Taimi Tanskanen, Altonan jumala. Raamatulliset alluusiot Jean-Paul Sartren näytelmässä Les Séquestres d'Altona. Tampereen yliopisto, Yleinen kirjallisuustiede, Monistesarja 9, 1978; Résumé Le Dieu d'Altona. Les allusions bibliques dans la pièce de Jean-Paul Sartre, Les Séquestres d'Altona, 59-62; Sigrid Kupsch-Losereit, "Die Metaphorik des Ekels in "La nausée"", Neuphilologische Mitteilungen Bd. 81. Helsinki 1980.

23. Arto af Hällström, Raila Leppäkoski.

24. Kari Palonen,

- "Kapitalismi näyttämöllä. Jean-Paul Sartren "Altonan vangit" oikeistopoliittikan tutkimuksena", Paradoksi 2/1977, 84-117;

- "Sartren poliittisesta ajattelusta", Filon ivvät 1/1978, 1-11;

- "Rousseau and Sartre on Freedom and Authority". In Erkki Berndtson, Ilmari Susiluoto, Kari Palonen, Control, Freedom and the Responsibility of Political Scientists, 36-58. University of Jyväskylä, Institute of Political Science, Publications 36/1979 (IPSA World Congress, Moscow 1979);

- "Vapaus, veljeys, terrori. Sartre ja väkivalta", Ydin 4/1980;

- "Individual Freedom and Political Action. Comments on the Sartrean Theory of Subject of Politics". In Kari Palonen, Yliopisto poliittisena yhteisönä, JYY:n julkaisusarja 7. Jyväskylä 1981, Addendum 35 s. (ECPR Joint Sessions of Workshops, Florence, 1980);

- "Mihin oligarkia perustuu?". In Kari Palonen & Kyösti Pekonen (éd), Robert Michelsin oligarkiateoria ja modernin politiikan kriisi. University of Jyväskylä, Institute of Political Science, Publications 44/1982, 67-71;

- "Johdatusta Sartren haastatteluun", Uudistuva ihmiskunta 4/1982, 67-71;

- "On the Intelligibility of Oligarchy and Dictatorship". In Dag Anckar & Erkki Berndtson (ed.), Essays on Democratic Theory, 127-144. Helsinki: The Finnish Political Science Association;

- "Oppipoika ja mestari? Muutamia huomautuksia André Gorzin poliittisen ajattelun suhteesta Jean-Paul Sartren filosofiaan". In Jukka Kanerva ym. Identiteetin kadotettu paratiisi, 31-52. University of Jyväskylä, Institute of Political Science, Publications 47/1984;

- "Historiaa ilman kausaalisuutta? Teesejä Sartren historiankäsitelmästä", Genesis 2/1984, 15-19;

- "Das Politische als Dimension der Person". In Traugott König (Hg.), Sartre. Ein Kongress, 437-449. Reinbek: Rowohlt 1988;

- "The Study of Politics as a Project and as an Institution". In Dag Anckar & Erkki Berndtson (ed.), Political Science between the Past and the Future, 99-118. Helsinki: The Finnish Political Science Association 1988;

- "Sartrologiaa". In Kari Palonen, Sanansaivartelu, 217-327. JYY:n julkaisusarja 25. Jyväskylä 1988;

- "A case of Politics for Politics. Jean-Paul Sartre's Existential Apology of Politics as an Alternative to the Republican One". A paraitre dans Sakari Hänninen & Kari Palonen (ed.): Texts, Contexts and Concepts. Studies on Politics and Power in Language. Helsinki: The Finnish Political Science Association 1990;

- "Sartre on Politics as a "Loser Wins"-situation. Counter-finality in Les Séquestres d'Altona". Communication à ECPR Joint Sessions of Workshops, Paris 1989.

Leena Subra,

- J.-P. Sartren Dialektisen järjen kritiikki. JYY:n julkaisusarja 2. Jyväskylä 1982;

- "Sartre", Kantti 1, 1984, 32-34.

- "Jean-Paul Sartre ja Henri Lefebvre: hypoteettisia yhteyksiä". In Jukka Kanerva ym. Identiteetin ..., op.cit., 53-72.

- "Jean-Paul Sartre". In Jukka Kanerva (éd): Politiikan moderneja klassikkoja. Helsinki: Gaudeamus, 1989, 154-172.

- "Reinterpretation of Moral Concepts in Terms of Political Action within the Sartrean Framework". A paraitre dans Sakari Hänninen & Kari Palonen (ed.): Texts..., op.cit.

25. Kari Palonen, Politik als Handlungsbegriff. Horizontwandel des Politiksbegriffs in Deutschland 1890-1933. Helsinki: Societas Scientiarum Fennica, 1985; Die Thematisierung der Politik als Phänomen. Eine Interpretation des Begriffs Politik im Frankreich des 20. Jahrhunderts. Helsinki: Societas Scientiarum Fennica, 1989.

26. Markku Harvisalo, J.-P. Sartren teoria epäihmisellisyyden rakenteesta. Mémoire de maîtrise en science politique (non publié) 1986.

Jukka Kanerva, "Sartren rakkauskäsitelmästä". In Jukka Kanerva ym. Identiteetin..., op.cit., 1-16.

Tuija Parvikko, "Toinen sukupuoli ja mandariinit eksistentialistisesta näkökulmasta". In Jukka Kanerva ym. Identiteetin..., op.cit., 17-29.

Jouko Salonen, "Fenomenologia ja Sartren "metodi"". In Jukka Kanerva ym. Identiteetin..., op.cit., 73-99; Subjekti ja kollektiivit. Mémoire de maîtrise en science politique (non publié) 1985.

## **LE RAPPORT SARTRIEN AU POLITIQUE**

### **Approche de la question - Présentation d'une thèse révisionniste**

**Kari Palonen**

"Sartre et la politique", voilà un titre qui, plus ou moins modifié, est souvent utilisé dans la littérature sur Sartre en diverses langues (par ex. Abosch 1961; Rony 1966; Burnier 1966; Flynn 1979; Pouillon 1986). Lorsque, en spécialiste de l'histoire de la notion et du phénomène de la politique, je lis ces textes, ils me laissent sans exception l'impression qu'il n'y a "rien à en tirer". Cependant j'ai toujours (c'est-à-dire à partir du milieu des années 1970) lu Sartre comme on lit un penseur politique et je prétend qu'il a quelque chose d'original à dire sur le thème du politique.

Toutefois je ne saurais présenter de but en blanc ma propre interprétation du rapport sartrien au politique. Auparavant il me faut sur certains points au moins commenter ce que Sartre lui-même, les sartriens et les anti-sartriens ou les sartrologues ont dit sur ce thème. Le but de cet article est donc, partant de l'expression toute faite "Sartre et la politique", de repérer les façons qu'ont les uns ou les autres de l'employer, la décomposer selon diverses possibilités d'interprétation, regrouper celles-ci dans des questions spécifiques - tout cela pour ne pas dire "en faire la déconstruction". Dans la première partie de cet article, je m'efforcerai d'établir - en me fondant à vrai dire seulement sur des exemples et une lecture exploratoire - un tel classement de la littérature sur Sartre. Aussi bien la distinction des questions que le regroupement des textes se rapportent à mon objectif qui est à la fois d'étendre le répertoire des interprétations du thème "Sartre et la politique" et de traiter plus particulièrement l'une des questions qu'il renferme; dans la seconde partie de mon article, celle-

ci me servira de point de départ pour une thèse "révisionniste" où je l'associe à une façon neuve de lire les textes de Sartre.

## 1. Neuf questions

Considérant aussi bien les approches existant dans la littérature sur Sartre que les différents niveaux de la recherche sur l'histoire du concept, je parviens à distinguer dans le thème "Sartre et la politique" au moins neuf niveaux de question irréductibles les uns aux autres. Si l'on accepte de ne retenir à chaque niveau qu'une seule des formulations possibles, on peut exprimer ces questions par exemple de la manière suivante:

- 1) l'intérêt de Sartre pour la politique
- 2) la participation de Sartre à la politique
- 3) Sartre a-t-il compris ce qu'est la politique?
- 4) la position sartrienne dans le débat sur la dépolitisation
- 5) "politique" dans le vocabulaire de Sartre
- 6) la thématization du phénomène du politique chez Sartre
- 7) la notion de politique chez Sartre
- 8) la contribution sartrienne à l'histoire de la notion de politique
- 9) la politique comme paradigme de la philosophie sartrienne

Le lecteur attentif aura remarqué que dans le libellé des questions, l'usage que je fais des formes politique, la politique, le politique varie en fonction de ce qui convient à la discussion déjà menée sur le thème: ainsi le terme dépolitisation dans la question quatre évoque de la manière la plus claire un certain débat, lequel d'ailleurs fournit peut-être la meilleure clef pour comprendre les attitudes intervenant dans les jugements de valeur portés sur la politique de Sartre. Il faut cependant admettre que la distinction entre le politique et la politique est loin d'apparaître clairement dans les textes en français; au contraire, des auteurs tout à fait importants interprètent le rapport entre les termes d'une manière très différente (par ex. Aron 1965; Freund 1965, 1987; Debray 1981; Badiou 1985; Choulet 1986). La distinction en allemand entre les notions de **Politik** et **das Politische** qui en partie a servi de modèle à la distinction française (cf. Palonen 1989a) n'est pas non plus unifiée (voir par ex. Schmitt 1932; Sternberger 1978,

1986; Meier 1980; Buchheim 1981; Vollrath 1987). Quand il y aura lieu de faire la différence, j'emploierai ici la forme **la politique** pour signifier d'abord, conformément à l'expression faire de la politique, les aspects évoqués par les termes action, activité et, plus spécifiquement, lutte, ensuite seulement ceux de programme, ensemble de mesures ou "**policy**", même si ce dernier aspect n'est nullement absent dans le langage de Sartre (cf. Palonen 1988b). De son côté, **le politique** renvoie plutôt aux aspects situationnels et relationnels de l'action.

Ce qui est également caractéristique dans cette liste, c'est une certaine prise de distance par rapport à Sartre, ainsi le fait que les questions viennent plutôt de la littérature sur le thème du politique que des propres textes de Sartre. Certaines questions, en particulier la huit et la neuf, font déjà allusion à un débat de nature académique qui, par exemple dans les années cinquante et soixante, n'était guère encore abordé. De même, la question trois est elle aussi typiquement posée du dehors et l'on peut se demander encore, étant donné la conception de Sartre de l'engagement, s'il n'aurait pas été possible de faire une distinction claire entre intérêt et participation.

Naturellement, il existe de nombreuses façons d'ordonner ces questions. Une solution possible est de considérer en quoi elles intéressent particulièrement tel ou tel discipline scientifique et tel ou tel genre de la littérature/recherche. D'où le catalogue quelque peu "subjectif" que je propose, fondé tant sur la compréhension intuitive des divisions entre les disciplines en question que sur les impressions que m'a laissée l'étude de la littérature sartrienne.

La première question affleure dans les ouvrages de type biographique ou d'histoire intellectuelle (par ex. Ory & Sirinelli 1986), parfois aussi dans la recherche sur la littérature qui se saisit par contre rarement, même dans le cadre de l'histoire littéraire, de la question deux; celle-ci, outre l'histoire intellectuelle, intéresse par exemple en France la recherche sur la gauche indépendante (cf. par ex. Pasquier 1950; Touchard 1969). La question trois peut également être abordée du point de vue de l'histoire intellectuelle, mais elle concerne aussi la science politique ou du moins la philosophie politique, tandis que la quatre, elle, est liée à l'histoire des idées dans la France des années cinquante et soixante (par ex. Winock 1978) en même temps qu'elle s'articule sur le débat, mené à l'époque dans tous les pays occidentaux, de la dépolitisation et de la fin des idéologies (cf. Vedel <dir.> 1962). L'aspect linguistique, voire lexicologique de la question cinq peut bien-sûr servir de point de départ à la recherche en histoire intellectuelle, histoire des idées et histoire des concepts, quoique, sous ce rapport, la six permette sans doute d'aller plus loin; celle-ci se pose également lorsqu'on étudie l'évolution de la pensée de Sartre et même les péripéties de sa vie. La question sept, elle aussi, peut être envisagée d'un point de vue soit de "sartrologue", soit de "politologue" - ce dernier entendu au sens large - dans la mesure où la

philosophie politique et l'histoire conceptuelle du politique les concernent directement (cf. Rosanvallon 1986). La question huit est déjà l'affaire des spécialistes de l'histoire conceptuelle du politique, tout en étant bien-sûr en rapport avec la *Begriffsgeschichte* en général (voir par ex. Koselleck 1979). Enfin, la thèse de cet article est contenue en germe dans la neuvième et dernière question, tant par ce qu'elle a de nouveau qu'en ce que s'y dessine un programme de lecture "révisionniste" de Sartre.

La pensée sartrienne est à n'en pas douter l'objet commun de toutes ces questions. Il est cependant possible d'effectuer une bipartition selon qu'elles se rattachent plutôt à la personne de Sartre (questions 1 à 4) ou aux textes de Sartre (questions 5 à 9). Dans la "sartrologie" moderne, sous l'influence principalement des études littéraires, se manifeste clairement un déplacement de l'intérêt de la personne aux textes de Sartre. Mon intention est d'abord de montrer que la problématisation du thème "Sartre et la politique" reste encore "à l'échelle personnelle", puis de proposer des voies pour amener la discussion "à l'échelle textuelle".

Dans la bibliographie sur "Sartre et la politique", c'est encore la monographie de Michel-Antoine Burnier Les existentialistes et la politique (1966) qui fait référence. Ce qui caractérise cet ouvrage, c'est que l'attention est dirigée surtout sur les points un et deux, même si, à propos du climat de l'époque, il effleure aussi la quatrième question (pp. 167-168). La question six y est aussi d'une certaine manière centrale, mais envisagée seulement par rapport à la biographie et à l'histoire intellectuelle de Sartre sans que la politique soit jamais vue comme problématique, même si la notion du politique apparaît bien par instants (31, 34, 181). De plus, l'auteur semble par certains passages (surtout 111-112, 168) répondre plutôt négativement à ce que j'ai formulé dans la question trois. Cette attitude s'accuse dans la parodie, publiée par Burnier en 1982, Le testament de Sartre.

En survolant le reste de la littérature sur "Sartre et la politique", on ne peut que remarquer, à la façon dont sont posées les questions, combien le livre de Burnier (1966) y joue un rôle de modèle. Le plus caractéristique dans le traitement du thème est que la politique est supposée être un phénomène en quelque sorte donné, généralement connu et accepté comme tel. La prédominance des questions un et deux résulte de ce que le phénomène et la notion de politique ne sont aucunement thématiques. Tout aussi caractéristique est la façon de comprendre, après Burnier, la sixième question comme si elle était une subdivision de la première. Dans la langue ordinaire, un tel usage est certes compréhensible et le fait peut être tenu pour une indication de ce qu'à un certain niveau de signification, surtout sectoriel, les mots politique et la politique conservent encore une place centrale aussi bien en français que dans d'autres

langues; de même, il n'a pas été jugé nécessaire de les faire figurer par exemple ni dans l'Index du corpus philosophique I de Sartre établi par Jean-Gabriel Adloff (1981), ni dans l'index notions des oeuvres posthumes éditées par Arlette Elkaim-Sartre.

La seconde tendance principale dans le traitement du thème "Sartre et la politique" se marque dans les commentaires qui mettent en place la troisième question et y répondent - naturellement - par la négative. Le représentant le plus connu de cette opinion est bien entendu Raymond Aron qui, par exemple, décrit Sartre ainsi: "J'ai toujours pensé qu'il était plus moraliste que politique" (Aron 1981, 176; voir aussi Aron 1948, 60). La même position se retrouve chez Maurice Merleau-Ponty avec les accusations d'ultra-bolchevisme dans Les aventures de la dialectique (1955); d'où, elle s'est transmise, pour nourrir des critiques-exécutions de Sartre, notamment à Claude Lefort et Cornelius Castoriadis. La formulation la plus explicite de la thèse est donnée par Julien Freund:

"Il vaut la peine de s'arrêter au comportement de Sartre parce qu'il constitue le cas le plus spectaculaire de la tendance à s'engager politiquement contre la politique. (...) On s'est souvent demandé si Sartre comprenait vraiment le phénomène politique. Question vaine! Il n'a jamais voulu le comprendre. Non seulement ses exagérations verbales trahissent chez lui l'absence de toute conviction politique, mais il n'a jamais cru à la sincérité de telles convictions, tout simplement parce qu'il n'a jamais eu de véritable opinion politique." (Freund 1972, 395-396)

Un tel point de vue ne se limite donc pas à ce qu'on pourrait appeler en gros une droite pro-politique; au contraire, des appréciations allant dans le même sens se manifestent chez les communistes dès les années soixante (cf. Rony 1966, 124) et, encore maintenant, elles obtiennent un écho manifeste auprès d'intellectuels français (ou francophones) (par ex. Bariller 1987). Il faut cependant faire une distinction entre l'opinion commune et l'interprétation donnée par des auteurs qui, d'eux-mêmes, ont actualisé et problématisé la notion de politique en français. Ainsi on peut considérer que le critère qui fait dire à Aron, Merleau-Ponty et Freund que Sartre est "impolitique" est finalement leur propre conception de la politique. Leur polémique contre Sartre fait partie de cette rhétorique par quoi ils limitent et précisent leur propre conception de la politique - laquelle bien-sûr diffère sensiblement selon les auteurs mentionnés (cf. Palonen 1989b).

Quoi qu'il en soit, une comparaison plus serrée entre Sartre d'un côté, Aron, Merleau-Ponty et Freund de l'autre, démontre que Sartre, aussi bien dans son usage du mot que dans son mode de penser, prend une plus grande distance à l'égard des habitudes dominantes qu'aucun des trois autres (cf. en particulier Palonen 1988c). Ceux-ci cherchent tous encore quelque conception de la politique

qui soit vraie et qui dépende de la nature des choses. Même Merleau-Ponty, avec tout son perspectivisme, ne semble pas admettre comme possible que la politique comme phénomène et comme notion soit telle qu'à son propos, des interprétations opposées aussi bien que des thématisations radicalement différentes fussent à prendre en compte.

L'apparition progressive d'une sartrologie de type universitaire ainsi que l'actualisation de la notion de politique et de son histoire ont créé les conditions pour envisager, avec plus de distanciation que les contemporains, le thème "Sartre et la politique". Or ce genre de recherche ne paraît pas encore avoir été fait (cf. tout de même Polan 1984). J'ai ainsi parfois l'impression d'être le seul à m'intéresser tantôt, parmi les sartrologues, au politique, tantôt, parmi les spécialistes de la notion de politique, à Sartre. Tant mieux, il y a moins de danger qu'un jour, quelqu'un n'expose justement ce que j'allais dire!

Cependant cela signifie aussi que, pour discuter les questions qui, pour moi, sont essentielles (sept et huit de ma liste), je suis obligé d'étudier non seulement la question six mais encore la quatre et surtout la cinq, sans pouvoir me fonder, si ce n'est dans des cas marginaux, sur des études antérieures. Etant donné le volume de l'oeuvre de Sartre, ce n'est possible qu'en sélectionnant des perspectives, qu'en choisissant des fils conducteurs pour la lecture et l'interprétation des textes. Ayant traité ailleurs l'histoire de la notion de politique en Allemagne et en France (Palonen 1985a,b; 1988c; 1989a,b) et ses divers aspects chez Sartre (Palonen 1984; 1988a,b; 1990), je discuterai seulement la question neuf en tant qu'elle offre un fil conducteur pour une lecture "révisionniste" du rapport sartrien au politique.

## 2. La politique comme paradigme

"L'enfer, c'est les autres" (Huis clos, 92), "L'essence des rapports entre des consciences n'est pas le Mitsein, c'est le conflit" (EN, 481), voilà deux phrases célèbres de Sartre qui n'ont pas peu contribué à établir sa mauvaise réputation. Et il n'y a pas que les moralistes conformistes ou les utopistes sentimentaux qui les récuse: de nombreux sartriens se sont désespérément efforcés de trouver d'autres citations qui montreraient que ce n'est pas là le "dernier mot" de Sartre (Ronald Aronson est un cas exemplaire, Aronson 1980, 1981, 1987; voir aussi Honneth, Hunyadi, Seel etc. in König <Hg.> 1988). La tâche est loin d'être aisée

car, comme le fait Etienne Barillier, il est possible de prétendre: **"Le rejet d'autrui n'est pas seulement un thème sartrien, mais la substance-Sartre"** (Barillier 1987, 125).

Sans ces deux phrases de Sartre, je ne me serais moi-même sans doute jamais laissé "séduire" par Sartre. Elles fournissent en particulier une légitimisation rhétorique du "choix fondamental" de vivre seul. Cet intérêt existentiel a peut-être été une condition indispensable pour que j'élabore l'interprétation que je propose ci-dessous. Mais cette interprétation pourrait aussi être défendue dans la perspective weberienne de la *Wertfreiheit*, ou encore, en faisant appel aux propres mots de Sartre:

**"Aucun optimisme logique ou épistémologique ne saurait donc faire cesser le scandale de la pluralité des consciences.(...) La tâche qu'une ontologie peut se proposer, c'est de décrire ce scandale et de le fonder dans la nature même de l'être: mais elle est impuissante à le dépasser."** (EN, 289)

Cette citation, en éclairant un aspect de la thèse présentée, évoque le fait que celle-ci est reliée à l'horizon entier de la philosophie de Sartre, à sa double "négativité". Le "dépassement" de la relation conflictuelle signifierait le rejet à la fois du néant et de l'échec et le retour à une philosophie de l'identité alors qu'au contraire, l'abandon définitif d'une telle philosophie doit être tenu pour un élément fondamental dans l'échafaudage de la pensée de Sartre.

Les justifications philosophiques ne sont cependant pas suffisantes pour comprendre comment Sartre pense les rapports inter-individuels et l'action les concernant. Il faut pour cela tenir compte en plus de certaines expériences - touchant spécifiquement ce champ - que Sartre abstrait, déforme unilatéralement et systématise par delà l'usage quotidien du langage. La thèse de cet article est donc: **la politique est une référence extérieure à la philosophie que Sartre utilise comme paradigme lorsqu'il étudie les rapports inter-individuels en termes de conflit et interprète l'action les concernant.**

Bien entendu, cette thèse doit être comprise comme purement heuristique. Elle ne prétend pas démontrer quoi que ce soit sur ce que Sartre a "vraiment dit", ni offrir quelque interprétation d'ensemble de sa philosophie; elle ne rejette pas même la possibilité d'autres interprétations (si délicate que puisse se révéler la relation de celles-ci avec la "double négativité"). Pour moi, qui ai la/le politique comme objet de recherche, elle a l'avantage de permettre à la fois une nouvelle lecture des textes sartriens et l'étude de la contribution spécifique de Sartre à l'histoire de la notion de politique. Auparavant, il me faudra établir une légitimité minimale de la thèse aussi bien dans les textes de Sartre que dans leur contexte.

J'ai déjà fait appel ailleurs, comme hypothèse à l'appui d'une interprétation du même genre, à la perspective ouverte par la conception de Max Weber "**Politik ist Kampf**" (cf. surtout Palonen 1988a). Envisagée purement comme idée, cette vision de la notion sartrienne du politique n'a rien de bien neuf: "**Sartre is a revolutionnist and views ail political activity as conflict**" (Belden Fields, An examination of the ontological foundations of Jean-Paul Sartre, 1961, 5, cité par Burnier 1966, 34). En fait, ma thèse vaut plutôt en inversant la relation: toute action concernant les rapports inter-individuels est de la politique ou du moins politique.

Mon opinion est qu'on peut aussi trouver dans l'histoire du concept des références à l'appui de mon interprétation. La révision des notions de **Politik** et de **das Politische** qui commence avec les auteurs expressionnistes autour de 1910 étend le discours du politique jusqu'à inclure l'activité à l'échelle individuelle et dans le sujet et dans l'objet de la politique (cf. Palonen 1985a, b; 1989a). La même tendance, sous une forme certes atténuée, se discerne aussi en français dans le débat littéraire sur la politique à la fin des années vingt, par exemple chez Alain et André Chamson (cf. Palonen 1989b). Aussi n'est-il nullement étonnant de trouver dans les textes de Sartre à la fin des années trente des expressions allant dans le même sens. En 1939, au dernier jour de la paix, il commence une lettre à Louise Verdier par: "**Tu es une étrange petite politicienne**" (Lettres I, 271), et, dans ses notes d'avril 1940, il emploie à propos de Jean Paulhan l'expression "**pour les besoins machiavéliques de sa politique**" (Carnets, 409).

La recherche actuelle a décelé dans les commentaires autobiographiques de Sartre une tendance fâcheuse à présenter ses prises de position antérieures comme plus naïves qu'elles n'étaient en fait. De ce point de vue, on ne peut que mettre en doute cette affirmation qui se répète dans ses textes autobiographiques de la décennie 1970 - On a raison de se révolter; Auto-portrait à soixante-dix ans; Sartre. Un film; Entretiens avec Jean-Paul Sartre - à savoir qu'il aurait été dans les années trente apolitique. Il est en effet permis de se demander dans quelle mesure il ne s'agirait pas d'une projection rétroactive; si, sur ce point précis, il ne s'est pas laissé contaminer par la façon ordinaire de parler; si l'adjectif apolitique ne renvoie pas alors pour Sartre - comme d'ailleurs certaines expressions plus tardives le donnent à entendre (voir le commentaire de 1948 sur Les mains sales in Un théâtre de situations: 246; CRD I, 613, 770) - seulement à la participation à la politique, et aucunement à l'intérêt pour la politique. De ce dernier, on trouve de nets indices dans la correspondance dès le milieu des années trente; lors d'une conversation avec Simone de Beauvoir en 1974, il précise d'ailleurs qu'"il y avait une dimension politique quand même dans tous ces voyages" (Entretiens, 297); enfin, selon Barillier, il y a aussi des aspects politiques dans La nausée (1987, 35-43).

Quand il s'agit d'interpréter L'être et le néant, il faut en plus tenir compte d'un fait dont Sartre a beaucoup souligné l'importance: le tournant existentiel qu'a représenté l'expérience du front et du camp de prisonniers (cf. Wroblevsky 1988) et dont on a des preuves textuelles dès la période de la drôle de guerre - "**Pour ce qui est de la politique, n'aie pas peur**" (à Brice Parain, 20 février, Lettres II, 82). Il est clair qu'alors Sartre est personnellement détaché de sa phase "apolitique". Mais il reste encore à justifier une lecture politique de l'oeuvre elle-même.

Selon moi, dans L'être et le néant, c'est dans le chapitre sur l'être-pour-autrui que se montre surtout le politique quand la politique le fait dans celui sur la liberté et l'action. L'inéluctabilité de la nature conflictuelle des relations inter-individuelles est affirmée de la manière la plus claire dans la critique de Hegel et de Heidegger. On peut considérer qu'il y a une certaine référence politique dans le simple fait de reconnaître le caractère inéluctable de l'existence de "l'autre":

"le fait premier, c'est la pluralité des consciences (...) réalisée sous forme d'une double et réciproque relation d'exclusion" (EN, 281).

En opposant à Hegel la conception de l'individu de Kierkegaard, Sartre rejette aussi bien les arguments ontologiques qu'épistémologiques qui pourraient servir à dépasser cette pluralité (EN, 288-289).

Sartre ne repousse certes pas la dialectique de l'Anerkennung de Hegel, il estime seulement qu'elle en arrive à trop simplifier la relation entre le Maître et l'esclave:

"... chose curieuse chez un philosophe de la Synthèse, Hegel ne s'est pas demandé si ces trois éléments ne réagissaient pas l'un sur l'autre de manière à constituer une forme neuve et réfractaire à l'analyse" (EN, 286).

Autrement dit, Sartre reproche à Hegel d'achever la synthèse sur l'opposition de la thèse et de l'antithèse alors qu'elle pourrait ouvrir ou faire apparaître de nouvelles oppositions. La critique qu'il fait de Hegel éclaire déjà la nature particulière de la "dialectique" de Sartre, telle qu'elle est décrite, avec perspicacité, par Christina Howells (à propos de L'idiote de la famille):

"une dialectique qui ne permet pas aux oppositions de se dissoudre, mais qui maintient une tension permanente et fructueuse entre les contraires, réussit à concilier les contradictions sans les annuler" (Howells 1986, 159).

Il semble vraisemblable d'affirmer qu'un telle interprétation de la "fin" de

l'opposition actualisée trouve sa référence dans ce que même au niveau du langage ordinaire on appelle la politique.

En faisant porter la critique de la dialectique de Hegel sur le domaine des relations inter-individuelles, Sartre est amené à lui reprocher d'avoir subordonné ces relations à la vérité, ce qui entraîne "une confusion (...) entre l'objectivité et la vie" (EN, 285). Il considère en quelque sorte que la dialectique de Hegel est tributaire de l'idée selon laquelle la vie même de l'individu pourrait être sacrifiée à la vérité, un peu comme on le fait pour les hypothèses scientifiques. Le reproche peut être compris comme une défense de l'autonomie de la politique contre un "rationalisme" simpliste.

"La dispersion et la lutte des consciences demeureront ce qu'elles sont: nous aurons simplement découvert leur fondement et leur véritable terrain" (EN, 289).

Si la critique de Hegel tourne autour de l'inéluçabilité de l'échec et du néant, celle de Heidegger, que Sartre mène au niveau philosophique sur la conception du *Mitsein*, vise à débusquer chez celui-ci un "essentialisme" implicite:

"Dire que la réalité humaine (...) "est avec" par structure ontologique, c'est dire qu'elle est avec par nature, c'est-à-dire à titre essentiel et universel" (EN, 293).

A cela, Sartre oppose sa conception de la contingence de l'existence d'autrui:

"l'existence d'autrui a la nature d'un fait contingent et irréductible. On rencontre autrui, on ne le constitue pas" (EN, 295).

Or cette description de la "rencontre" d'autrui convient tout à fait pour la politique en tant que forme spécifique de l'expérience de l'existence de l'autre.

D'un autre côté, Sartre voit aussi dans le *Mitsein* de Heidegger le reflet d'une expérience spécifique:

"L'image empirique qui symboliserait le mieux l'intuition heideggerienne n'est pas celle de la lutte, c'est celle de l'équipe" (EN, 292).

Ou encore, en d'autres mots, le *Mitsein*

"exprime plutôt une sorte de solidarité ontologique pour l'exploitation de ce monde" (EN, 291).

Transparaît ici le paradigme célèbre dans la philosophie de Heidegger de l'artisan ou du cultivateur (cf. Goldschmidt 1988). Du point de vue de Sartre, Heidegger néglige le fait que les relations inter-individuelles sont aussi importantes que les relations des hommes au monde matériel et qu'on ne peut comprendre celles-ci indépendamment de celles-là.

A propos de l'expérience du nous, Sartre revient une fois encore sur le *Mitsein*: il admet la réalité du nous-objet mais il estime que le nous-sujet n'est qu'une relation purement "psychologique". A l'appui de cette thèse, il thématise explicitement le rapport entre classe opprimée et classe opprimante, ce qui lui permet à la fois de démontrer la nature de justification idéologique du discours sur le *Mitsein* et de mettre en question la possibilité pour la classe opprimée de se muer en nous-sujet (EN, 480-481). C'est ainsi que la tentative utopiste de nier aussi bien l'échec que le conflit est interprétée comme une entreprise dépolitisante.

L'accusation d'illusionnisme et d'utopisme dans la critique de Hegel et de Heidegger ne forme cependant que la *pars destructiva* de l'usage que fait Sartre du paradigme de la politique. La *pars constructiva* se trouve d'une part dans une sorte de remplacement de la psychologie par la politique pour interpréter les relations humaines, d'autre part dans l'instauration de la philosophie de l'action comme un domaine de la micro-politique (sur le terme, voir par ex. Morin 1965). Il suffira sans doute ici de commenter brièvement ce dernier point, c'est-à-dire de noter d'un côté combien, au sujet de l'action, les références à la politique sont apparentes, de l'autre comment Sartre, lorsqu'il parle de l'action, systématise un monde microscopique de la politique.

Traditionnellement, action et pensée sont compris comme des mondes opposés si bien que la pensée n'a abordé l'action que comme de l'extérieur, que ce soit dans la perspective de la "volonté" ou dans celle des "causes". A vrai dire, aussi bien le volontarisme que le déterminisme ont eu les pires difficultés à comprendre l'action en général et la politique en particulier: c'est là quelque chose qui leur échappe. Qu'on prenne l'une ou l'autre de ces perspectives opposées, on finit par comprendre, dans la philosophie traditionnelle, la politique comme le contraire de la liberté, comme l'imposition de limites et d'obligations etc. Lorsque Sartre affirme que la liberté est la condition première de l'action (EN, 487), que les hommes sont condamnés à la liberté (EN, 541), que "les seules libertés que la liberté rencontre, elle les trouve dans la liberté" (EN, 583), tout cela signale le passage à un langage entièrement autre (au sens de Pocock 1972, 1987, et d'autres) pour comprendre l'action et la politique.

En quelque sorte, Sartre a substitué à une "explication du dehors" de l'action une "interprétation du dedans" qui part de la "liberté". Cela ne veut aucunement dire un optimisme béat proclamant tout possible tout de suite, ni non plus que

tous les buts souhaitables soient compatibles entre eux; c'est une interprétation autre des conditions, des limites, des entraves, des effets inattendus etc... de l'action. La place du double langage volontaro-déterministe est prise par une sorte de langage des polarités, où par exemple l'action et la passion, la situation et la facticité, le projet et le coefficient d'adversité, la liberté du choix et la condamnation à choisir se révèlent les pôles opposés d'un seul phénomène. Cette ambiguïté répond, telle quelle, à l'expérience qui monte de la temporalisation des relations de conflit, c'est-à-dire de la politique. C'est précisément pourquoi l'interprétation que fait Sartre des divers aspects de la situation dans L'être et le néant est aussi, directement, une sorte de phénoménologie du/de la politique.

Dans certains concepts utilisés par Sartre, le paradigme de la politique, même au sens ordinaire d'activité des partis, des gouvernements etc., est nettement discernable. C'est le cas en particulier quand il parle des limites de la liberté. Prenons seulement les concepts: l'Autre, l'aliénation, le coefficient d'adversité. Le premier nommé est d'ailleurs lui-même une espèce de cas paradigmatique puisque c'est à la liberté de l'Autre/adversaire que sont comparés l'aliénation de l'action par rapport à ses intentions et le coefficient d'adversité du monde des "choses" (cf. EN, 581-598). Qu'il suffise de citer le passage:

"Le coefficient d'adversité des choses, en particulier, ne saurait être un argument contre notre liberté, car c'est par nous, c'est-à-dire par la position préalable d'une fin, que surgit ce coefficient d'adversité. Tel rocher (...), il est neutre, c'est-à-dire il attend d'être éclairé par une fin pour se manifester comme adversaire ou auxiliaire." (EN, 538-539; souligné par moi)

Dans l'interprétation de L'être et le néant, il est donc possible de considérer que l'action dans le champ des relations inter-individuelles est envisagée en important dans ce champ un appareil conceptuel et un mode de pensée qui sont originaires de la "macropolitique". Ce transfert, en tant que procédé typique de réduction phénoménologique, s'accomplit par une "purification" et une simplification dans une perspective "micropolitique" de l'action en général. De mon point de vue, il ne s'agit nullement d'un usage métaphorique de la politique dans la description des relations humaines, mais bien d'une tentative pour comprendre celles-ci comme objets de la politique et comme politiques en elles-mêmes.

J'ai déjà fait allusion au fait qu'appeler politiques les relations à l'échelle des individus et l'action qui les concerne, et surtout les comprendre comme telles, est une tendance générale dans l'histoire de la notion. Sur la scène française, aussi bien le succès de la phénoménologie, au sens large, à partir des années trente (cf. Waldenfels 1983) que l'intérêt marqué d'une façon indépendante de ce courant pour les microstructures de la politique (cf. Jouvenel 1955, 1963; Morin 1958,

1965) sont des expressions de cette tendance; à cet égard, la perspective ouverte par Sartre dans L'être et le néant sur la micropolitique doit seulement être tenue pour le cas le plus exemplaire et le plus radical.(Cf. aussi Palonen 1990.)

### 3. La micropolitique de "l'histoire"

Si L'être et le néant est déjà une étude du/de la politique, à plus forte raison la Critique de la raison dialectique. Pour l'histoire de la notion et la phénoménologie du politique, le plus intéressant dans la **Critique** est encore l'interprétation des microstructures de la politique, et non les exemples de totalisation qui visent au "concret", même si le passage "du régressif au progressif", des explications formelles aux analyses historiques, fait bien-sûr partie lui-même de l'interprétation des microstructures de la politique.

Sur la façon dont Sartre a modifié sa perspective de recherche sur la micropolitique entre L'être et le néant et la **Critique**, je présenterai ici quelques hypothèses: c'est à leur simple exposé que se limitera cette fois ma lecture politique de la **Critique**.

- aucun changement quant au caractère conflictuel des relations inter-individuelles, bien que l'interprétation et la fondation de ce caractère soient révisées.
- extension du "champ politique" vers l'histoire, la nature et les dimensions intra-individuelles.
- aucun changement dans l'usage paradigmatique de la politique, même s'il est rendu plus explicite.

Dans la **Critique**, Sartre part à nouveau de la pluralité des existences individuelles. La totalisation, selon la dialectique qu'il développe, se réalise précisément à l'intérieur de cette pluralité; ceci amène à nier explicitement toute possibilité d'atteindre un hyper-organisme et fonde également la fragilité de la praxis du groupe. Ce qui est nouveau dans l'interprétation de la microstructure des formes de l'action (praxis), c'est: 1) l'adoption du caractère "ouvert" du monde matériel comme la situation de base de la praxis de l'individu abstrait (CRD I, 194-202); 2) l'interprétation des structures inter-individuelles comme mettant en rapport des relations binaires et des relations ternaires (CRD I, 220-221); 3) la

reconnaissance de la rareté comme le fait, contingent mais inéluctable dans l'histoire humaine, qui, unissant la matière "ouvrée" et le niveau des relations inter-individuelles, rend possible "l'histoire" en tant que moteur passif (CRD I, 335).

Par rapport à L'être et le néant, le changement consiste en ce que le conflit, l'asymétrie de la réciprocité antagonistique au dépens de la réciprocité positive, n'est plus une question ontologique, mais bien historique, et ce par la médiation de la rareté:

"la lutte a pour origine en chaque cas un antagonisme concret qui a la rareté, sous une forme définie, comme condition matérielle" (CRD I, 225).

La priorité de la lutte et du conflit sur les modèles de l'équipe et du *Mitsein* se maintient tout au long de la *Critique*. Le groupe-en-fusion signifie certes une certaine reconnaissance du nous-sujet, mais la formulation de Sartre marque en général clairement qu'il ne devient possible que grâce à l'existence d'une praxis opposée:

"La praxis politique du gouvernement aliène les réactions passives de sérialité à sa liberté passive: dans la perspective de cette praxis, en effet, l'activité passive du rassemblement lui est volée dans sa passivité, la sérialité inerte se retrouve de l'autre côté du processus d'altérité comme groupe uni qui a produit une action concertée" (CRD I, 459, cf. par ex. 465):

J'ai souligné ailleurs (Palonen 1988c) que la clef d'une lecture politique de la *Critique* se trouvait dans le tournant de l'oeuvre, les dernières pages du premier tome et les premières du second, où la notion de lutte est thématifiée comme la temporalisation bicéphale de la réciprocité antagonistique (CRD I, 893) et où la lutte elle-même est comprise comme l'expression de l'unité qu'exige la totalisation (CRD II, 11-25). Pour que cette clef puisse servir, il faut faire aussi, en ce qui touche le récit que l'oeuvre a déroulé jusque là, une réinterprétation qui tienne compte de l'affirmation du caractère paradigmatique du politique.

L'histoire politique classique est souvent conçue comme l'histoire des grands hommes. Lorsque Sartre interprète le concept des réalités historiques à la lumière d'un nouveau type de contre-finalité spécifique de la lutte et du politique (CRD II, 21; cf. I, 893), sa politisation de l'histoire signifie au contraire une interprétation politique du fait que l'histoire n'est le produit de personne, qu'elle est une "**praxis sans auteur**" (cf. CRD I, 276). Le poids du combat et de l'opposition dirigés contre les projets de l'autre se fait sentir dans l'histoire par une sur-détermination, une sur-signification et un anti-travail (CRD II, 20-22,

105-106), autrement dit, par une thématization de la forme et de la direction de l'oeuvre humaine sur la matière au lieu de sa "maximisation" linéaire. Ou encore, la politisation de l'histoire marque le passage d'une "lutte acharnée contre la rareté" (CRD I, 235) à une lutte pour choisir entre les formes de la rareté.

La deuxième direction dans le programme de politisation de Sartre, c'est l'interprétation de la relation entre les hommes et le monde matériel. L'impuissance pratique de l'homme face au monde de la matière ne doit en aucun cas être comprise comme l'impuissance de la "politique": l'exigence de la matière n'est en rien le résultat d'une métaphore anthropocentrique, mais elle doit être interprétée comme une forme particulière de la politique. Sartre écrit par exemple:

"...en tant qu'il (homme de besoin) est dominé par la matière, son activité (...) est suscitée en lui, du dehors, par la matière ouvrée comme exigence pratique de l'objet inanimé " (CRD I, 296)

ou encore:

"l'exigence de la matière à travers les hommes finit par nommer l'objet matériel qu'elle exige" (CRD I, 302).

Parler de l'acte de nommer, c'est déjà suggérer que la matière ouvrée, en tant que relais dans les rapports entre les hommes, peut devenir en quelque sorte un réseau des significations par lequel l'Autre comme sujet ou agent impersonnel "fait de la politique". Peut-être la démarche apparaît-elle le plus nettement dans l'extrait suivant:

"Ce moment de l'exigence comme finalité inerte et imposée permet de concevoir ce type de négativité qu'on appelle la contradiction objective. Nous verrons que la structure profonde de toute contradiction, c'est l'opposition de groupes humains entre eux, à l'intérieur d'un champ social donné. Mais au niveau des ensembles techniques du type activité-inertie, la contradiction est la contre-finalité développée dans un ensemble, en tant qu'elle s'oppose par elle-même au processus qui l'engendre et qu'elle est ressentie comme exigence niée et négation d'une exigence par l'ensemble totalisé des êtres practico-inertes du champ. Ce qu'il faut comprendre en effet, c'est que, au niveau de l'Être practico-inerte, les contre-finalités sont fortement structurées et deviennent, par l'intermédiaire de certains groupes bénéficiaires, des finalités contre; et, en même temps, comme chaque finalité inerte est exigence de l'Autre et réalité autre, chacune d'elles est tout aussi bien contre-finalité" (CRD I, 303).

Dans cette citation, l'emprunt au langage de la politique saute aux yeux. Lorsque Sartre écrit qu'"on pourrait étudier la matière comme praxis renversée" (CRD I, 276), cela ne se limite pas à la seule matière ouvrée mais apparaît aussi à certains endroits comme une politisation de la "nature". Il admet dans son

exemple sur le déboisement que la nature est une "limitation extérieure de la société".

"Mais cette limite même est réintériorisée et institutionnalisée dans la mesure même où le déboisement comme résultat pratique apparaît comme le moyen choisi par l'Autre pour produire des inondations et dans la mesure où ces inondations se présentent à travers la société historiques comme fléaux devant être combattus, ce qui implique en tout état de cause une 'civilisation fluviale'" (CRD I, 275-276).

A propos de l'extension du champ politique, on peut mentionner encore le rapport entre les dimensions intraindividuelles. Sur le lien entre la praxis de l'individu et la matière ouvrée, Sartre écrit entre autres que **"le rapport de cette totalité partielle à la totalité totale se manifeste comme conflit"** (CRD I, 201); plus généralement, à ce niveau intervient **"le passage dialectique de la fonction à l'action"** (CRD I, 197). A la fin du second tome, Sartre met aussi en évidence dans l'organisme pratique le conflit entre l'organisme individuel et la praxis et, au niveau de l'action, le conflit entre la vie et l'activité (CRD II, 393-401). Là encore, la politisation embrasse le niveau individuel. La même chose vaut pour la notion de l'anti-praxis (CRD I, 236, 241-243).

L'examen du vocabulaire dans les extraits de *Critique* cités plus haut suffit à montrer que la politique peut jouer son rôle de paradigme même lorsque les situations à interpréter ne comportent aucun opposant personnel; dans un cas de ce genre, il est même fait état explicitement du conflit entre groupes comme d'un modèle pour comprendre les contradictions véhiculées par la matière. Cette fois encore, il ne s'agit pas d'une métaphore: Sartre interprète vraiment les exigences de la matière comme celles d'un agent ou d'un sujet impersonnel.

"L'exigence de l'homme (...) est homogène (...) à l'exigence de la matière en tant qu'une praxis humaine cristallisée et inversée s'exprime à travers elle." (CRD I, 276).

Les notions de praxis inversée ou renversée illustrent une figure de pensée particulière à la *Critique*, la contre-finalité, de laquelle on peut trouver une version liée à la lutte, la contre-finalité réciproque (cf. Palonen 1988 a,b). Il suffira donc ici de faire remarquer que c'est justement grâce à cette figure que la conception que Sartre se fait de la lutte échappe au modèle volontariste de la souveraineté: pas de vainqueurs ou vaincus, pas de "lutte finale", une situation qui demeure ambiguë... Or une conception aussi ouverte de la lutte, comme d'un processus à plusieurs niveaux dont le résultat n'est jamais que temporaire et soumis à l'interprétation, est finalement, bien plus que le modèle volontariste, proche de l'expérience de la politique au sens le plus ordinaire (constatation que

malheureusement nombre de politologues et d'idéologues oublient ou écartent). En tout cas, veiller à préserver une pluridimensionnalité dans l'interprétation des faits, se préparer à l'échec de tout plan ou projet et rester prêt à profiter de toutes les opportunités, voilà des préceptes dont peut s'inspirer la politique électorale elle-même.

Dans les textes cités, tant de la **Critique** que de L'être et le néant, on trouve aussi à propos de l'exigence, du sujet etc. des allusions à une interprétation spécifique: la politique de l'Autre. C'est dire que Sartre ne se contente pas de faire appel de manière indéterminée aux autres, mais que, dans son interprétation, l'Autre est la personne anonyme qui agit et fait de la politique en rapport avec les individus présents concrètement. Si on le compare à l'expression de Heidegger *das Man*, le concept de l'Autre est davantage une sorte de sujet absent.

Le lien entre l'Autre et la contre-finalité apparaît clairement dans l'extrait suivant, tout comme son opposition à l'acteur intentionnel:

"Dans la mesure où l'impérialisme espagnol se constitue comme politique de l'Autre par rapport à la politique monétaire, autrement dit, dans la mesure où le roi est autre que soi-même lorsqu'il contredit ses propres décisions, nulle action commune n'est plus décidable, il s'agit réellement d'actions innombrables, séparées, sans lien concret." (CRD I, 286).

La situation peut aussi être interprétée comme si, dans la lutte spécifiquement en rapport avec la contre-finalité, il ne s'agissait plus uniquement d'une lutte entre deux partis, Sartre met d'ailleurs en évidence, par son exemple de la boxe, différents niveaux dans la contre-finalité (CRD II, 26-60). Ainsi l'Autre est une sorte de tiers anonyme, souvent innommable, à qui il faudrait attribuer l'échappement des projets des acteurs dans la lutte. Sinon on commet l'erreur de Rakosi, qui a emprisonné les ingénieurs en les considérant responsables de la nature contre-révolutionnaire du sous-sol de Budapest (CRD II, 186).

Constitués par la lutte et la contre-finalité, les acteurs de la politique, dans la perspective sartrienne, ont des formes multiples: l'éventail - où certes ne figure pas l'hyper-organisme - va d'un extrême, les individus visiblement présents c'est-à-dire les boxeurs de l'exemple, à l'Autre. L'identification et la différenciation des formes des acteurs (constitués), c'est-à-dire de l'horizon de l'altérité des sujets opposants, sont ainsi le problème central que pose la reconstruction de la notion sartrienne du politique.

#### 4. Vers une lecture politique des textes de Sartre

Je n'ai présenté ici que quelques exemples simples pour illustrer mon projet d'une lecture politique de Sartre. Son entier accomplissement demanderait non seulement la prise en compte des autres textes de Sartre mais aussi, pour ceux-ci comme pour les seuls ouvrages philosophiques examinés ici, l'adoption d'un mode de lecture qui ne se limite pas à repérer un certain usage des mots mais qui s'efforce, par delà la formulation qui l'exprime, à reconstituer l'horizon de la pensée. Jusqu'à quel point est-il possible, pour parvenir à une telle reconstitution, de se cantonner aux textes de Sartre? Quand au contraire faut-il s'en échapper et répondre à l'appel à la liberté du lecteur que Sartre a lui-même lancé (QL, 96-99)? Dans quelle mesure les intentions philosophiques et les structures narratives des textes de Sartre présentent-elles une valeur heuristique quand il s'agit d'en faire une lecture politique? Dans quelle mesure la thématization de l'aspect politique de ces textes implique-t-elle qu'on s'en écarte? On se heurte inévitablement à ce genre de questions lorsqu'on veut mettre en pratique une lecture politique; il reste à voir où elles mèneront l'interprétation.

De toute façon, une telle lecture politique a un intérêt certain dans la perspective de l'histoire de la notion de politique. Les quelques points mis ici en évidence suffisent à montrer combien la pensée de Sartre, dès L'être et le néant, en quelque sorte "annonce" les débats à venir tant sur l'aspect politique du privé/personnel que sur celui de la technologie et du rapport à la nature. Elle offre du même coup à des idées, qui, quoiqu'é émises postérieurement, sont restées le plus souvent au niveau de simples slogans, un cadre interprétatif relativement large et systématique (lequel, naturellement, a déjà eu une influence directe en inspirant le débat sur la politisation, notamment dans les écrits d'André Gorz; voir par exemple Adieux au prolétariat (1980) à la lumière de l'interprétation de L'être et le néant proposée ci-dessus). Il est de fait qu'après une période de politisation qui a commencé dans les années soixante, la thèse du caractère paradigmatique de la politique chez Sartre semble bien plus facilement défendable qu'au moment où ses textes furent écrits. Et il ne fait guère de doute non plus que, sans l'actualisation de la question de la politisation, le présent article n'aurait jamais été écrit.

## LITTERATURE

- Adloff, Jean-Gabriel 1981. Index du Corpus philosophique 1. Paris: Klincksieck.
- Abosch, Heinz 1961. "Jean-Paul Sartre und die Politik". Blätter für deutsche und internationale Politik 6, 64-70.
- Aron, Raymond 1948. "Marxisme et existentialisme". In Les marxismes imaginaires, 27-61. Paris: Gallimard.
- 1965. (1986) Démocratie et totalitarisme. Paris: Gallimard.
- 1981. Un spectateur engagé. Entretiens avec Jean-Louis Missika et Dominique Wolton. Paris: Juillard.
- Badiou, Alan 1985. Peut-on penser la politique? Paris: Seuil.
- Barillier, Etienne 1987. Les petits camarades. Paris: Juillard.
- Buchheim, Hans 1981. Theorie der Politik. München: Oldenbourg.
- Burnier, Michel-Antoine 1966. Les existentialistes et la politique. Paris: Gallimard.
- 1982. Le testament de Sartre. Paris: Gallimard.
- Choulet, Philippe 1986. "Le festin de l'araignées ou le destin de la philosophie politique". La liberté de l'esprit 13, 81-112.
- Debray, Régis 1981. Critique de la raison politique. Paris: Gallimard.
- Ellul, Jacques 1965. (1977) L'illusion politique. Paris: Pluriel.
- Flynn, Thomas, R. 1979. "Imagination au pouvoir. The Evolution of Sartre's Political and Social Thought". Political Theory, 157-180.

- |  |                 |  |
|--|-----------------|--|
| Freund, Julien   | 1965.<br>(1981) | <u>L'essence du politique</u> . Paris: Sirey.  |
| ----   | 1972.<br>(1987) | "La détresse du politique". In <u>Politique et impolitique</u> , 393-423. Paris: Sirey.  |
| ----   | 1987.           | <u>Politique et impolitique</u> . Paris: Sirey.  |
| Goldschmidt, Georges-Arthur                            | 1988.           | "Ist da jemand? Gemeinschaft oder Gesellschaft - Heidegger oder Sartre?". In Traugott König (Hg.) <u>Sartre. Ein Kongress</u> , 429-436. Reinbek: Rowohlt. |
| Gorz, André  | 1980.           | <u>Adieux au prolétariat</u> . Paris: Galilée.   |
| Honneth, Axel  | 1988.           | "Kampf um Anerkennung. Zu Sartres Theorie der Intersubjektivität". In Traugott König (Hg.) <u>Sartre...</u> , op.cit. 73-83.                               |
| Howells, Christina                                     | 1986.           | "Sartre: Esquisse d'une théorie du lecture". In <u>Etudes sartriennes</u> II-III, 159-172. Université de Paris X, Cahiers de Sémiotique Textuelle 5-6.     |
| Hunyadi, Mark  | 1988.           | "Sartres Entwürfe zu einer unmöglichen Moral". In Traugott König (Hg.) <u>Sartre...</u> , op.cit. 84-92.   |
| de Jouvenel, Bertrand                                  | 1955.           | <u>De la souveraineté</u> . Paris: Génin.  |
| ----   | 1963.<br>(1977) | <u>La politique pure</u> . Paris: Calmann-Lévy   |
| König, Traugott (Hg.)                                  | 1988.           | <u>Sartre. Ein Kongress</u> . Reinbek, Rowohlt.  |
| Koselleck, Reinhart                                    | 1979.           | <u>Vergangene Zukunft</u> . Frankfurt/M: Suhrkamp.   |
| Lacouë-Labarthe, Philippe & Nancy, Jean-Luc (éditeurs) | 1981.           | <u>Rejouer la politique</u> . Paris: Galilée.  |
| Lacoë-Labarthe, Philippe & Nancy, Jean-Luc (éditeurs)  | 1983.           | <u>Le retrait du politique</u> . Paris: Galilée.   |

- Meier, Christian 1980. Die Entstehung des Politischen bei den Griechen. Frankfurt/M: Suhrkamp.
- Merleau-Ponty, Maurice 1955. (1977) Les aventures de la dialectique. Paris: Gallimard.
- Morin, Edgar 1958. "La dialectique et l'action". Arguments 7, 8-17.
- 1965. (1970) Introduction à la politique de l'homme. Paris: Seuil.
- Ory, Pascal & Sirinelli, Jean 1986. Les intellectuels français de l'affaire Dreyfus à nos jours. Paris: Colin.
- Palonen, Kari 1984. "On the Intelligibility of Oligarchy and Dictatorship". In Dag Anckar & Erkki Berndtson (ed.) Essays on Democratic Theory, 127-144. Helsinki: The Finnish Political Science Association.
- 1985a. Politik als "chamäleonartiger Begriff", Reflexionen und Fallstudien zum Horizontwandel der Politik. University of Helsinki, Department of Political Science, Research Reports 68.
- 1985b. Politik als Handlungsbegriff. Horizontwandel des Politikbegriffs in Deutschland 1890-1933. Helsinki: Societas Scientiarum Fennica.
- 1989a. "Korrekturen zur Geschichte von "Politisierung"". Archiv für Beriffsgeschichte 30, 224-234.
- 1990. "A Case of Politics for Politics. Jean-Paul Sartre's Existential Apology of Politics as an Alternative to the Republican One". A paraître dans Sakari Hänninen & Kari Palonen (ed.) Texts, Contexts and Concepts. Studies on Politics and Power in Language. Helsinki: The Finnish Political Science Association.

- 1988a. "Politik als Kampfsituation bei Weber und Sartre". Paper présentéee dans le congrès de Deutsche Vereinigung für Politische Wissenschaft, Darmstadt, septembre 1988, en français dans ce volume.
- 1988b. "Das Politische als Dimension der Person". In Traugott König (Hg.) Sartre..., op.cit. 437-449.
- 1988c. "The study of Politics as a Project and as an Institution". In Dag Anckar & Erkki Berndtson (ed.) Political Science between the Past and the Future, 98-118. Helsinki: The Finnish Political Science Association.
- 1989b. Die Thematisierung der Politik als Phänomen. Eine Interpretation der Geschichte des Begriffs Politik im Frankreich des 20. Jahrhunderts. Helsinki: Societas Scientiarum Fennica.
- Pasquier, Albert 1950. Les doctrines sociales en France. Vingt ans d'évolution 1930-1950. Paris: Librairie générale de droit et de jurisprudence.
- Pocock, J.-C. 1972. Politics, Language and Time. London: Methuen.
- 1987. "The Concept of Language and the métier d'historien: Some Considerations on Practice". In Anthony Pagden (ed.) The Language of Political Theory in early modern Europe, 19-38, Cambridge: CUP.
- Polan, A. J. 1984. Lenin & the End of Politics. London: Methuen.
- Pouillon, Jean 1986. "Sartre et la politique". In Etudes sartriennes II-III, 121-128. Université de Paris X, Cahiers de Sémiotique textuelle 5-6.
- Rony, Jean 1966. "J.-P. Sartre et la politique". La nouvelle critique 73-74, 100-127.
- Rosanvallon, Pierre 1986. "Pour une histoire conceptuelle du politique". Revue de Synthèse IVe s. 1-2, 94-105.

- Schmitt, Carl 1932.  
(1979) Der Begriff des Politischen.  
Berlin: Duncker & Humblot.
- Seel, Gerhard 1988. "Wie hätte Sartres  
Moralphilosophie ausgesehen?" In  
Traugott König (Hg.) Sartre...,  
op.cit. 276-293.
- Sternberger, Dorlf 1978. Drei Wurzeln de Politik.  
Frankfurt/M: Insel.
- 1986. Die Politik und der Friede.  
Frankfurt/M: Suhrkamp.
- Touchard, Jean 1969.  
(1977) La gauche en France depuis 1900.  
Paris: Seuil.
- Vedel, Georges (éd) 1962. La dépolitisation. Paris: Colin.
- Vollrath, Ernst 1987. Grundlegung einer  
philosophischen Theorie des  
Politischen. Würzburg:  
Königshausen & Neumann.
- Waldenfels, Bernhard 1983. Phänomenologie in Frankreich.  
Frankfurt/M: Suhrkamp.
- Winock, Michel 1978.  
(1985) La république se meurt 1956-  
1958. Paris: Gallimard.
- Wroblevsky, Vincent v. 1988. "Von der Autentizität des  
Individuums zur Intelligibilität  
der Geschichte". In Traugott  
König (Hg.) Sartre..., op.cit. 385-  
407.

## **FACTICITE ET ALTERITE**

### **Interprétation politique de quelques notions sartriennes**

**Leena Subra**

I

Le présent article qui prend pour thèmes les concepts d'altérité et de facticité chez Sartre repose sur une sorte de thèse: l'existence d'une dimension de l'action politique qu'on pourrait appeler la facticité politique. J'entends par là une structuration de l'action - et du point de vue qui la délimite - qui, en elle-même, supporte "l'axe" que forment l'altérité et la facticité. Ainsi comprise, l'altérité-facticité comme aspect de l'action peut être relié à "l'axe" de la contre-finalité et de l'échec<sup>1</sup>, puisque tous les deux ont, d'une certaine manière, une même fonction d'organisation et de structuration de l'action, étant entendu que le niveau (ontologique) où ils se constituent en tant que limitations et conditions de l'action est différent.

Ces modes d'organisation de l'action sont par nature limitants - ils délimitent et transforment les perspectives quant à la possibilité, telles qu'elles se manifestent dans la situation d'action, et mettent l'agent devant de nouveaux choix. Mais, face à ce mode d'existence de l'action, il est possible de placer d'après les textes même de Sartre une sorte de contre-forme qui, par delà ces modes de structuration, évoque quelque chose de "neuf" - la possibilité pour l'action de se construire autrement et d'avoir un autre contenu. Dans les concepts sartriens, ceux comme l'authenticité, la création, le don, la générosité, l'action

---

<sup>1</sup> Voir mon second article dans le présent recueil.

en groupe, le tiers, etc. concernent tous ce même phénomène qu'on pourrait désigner d'un nom générique qui servirait de principe pour les regrouper: celui de spontanéité, d'action spontanée. En arrière-plan on retrouve d'ailleurs la position "typique" de Sartre selon laquelle le possible se comprend comme "marges de choix objectives" (CRD II, 51), et ainsi on se heurte aux concepts de la possibilité de l'impossible et de l'impossibilité du possible. De la rencontre du spontané et du possible (impossible) naît la politique de l'imaginaire qui représente la possibilité d'agir uniquement par l'intermédiaire des "contre-formes" non-existant-dans-la-réalité-déjà-faite.

Le concept important, lorsqu'on examine l'action politique de ce point de vue, c'est le concept de fin. Dans L'être et le néant, Sartre le décrit comme une opacité qui se manifeste à l'homme en tant qu'élément quotidien et immédiat de l'action dont la validité n'est pas questionnée.

"De la même façon on posera les fins comme des transcendances, ce qui n'est pas une erreur. Mais au lieu d'y voir des transcendances posées et maintenues dans leur être par ma propre transcendance, on supposera que je les rencontre en surgissant dans le monde: elles viennent de Dieu, de la nature, de "ma" nature, de la société. Ces fins toutes faites et préhumaines définiront donc le sens de mon acte avant même que je le conçoive, de même que les motifs, comme pures données physiques, le provoqueront sans même que je m'en aperçoive. Motif, acte, fin constituent un "continuum", un plein." (EN, 516)

Cependant, cette opacité n'est pas absolue car la fin a un autre mode d'existence:

"(...) les fins de l'activité humaine (...) représentent simplement le dépassement et le maintien du donné dans un acte qui va du présent vers l'avenir (...)." (CRD I, 99)

Dans une telle structure de dépassement du donné, l'action de l'homme rencontre immédiatement le monde et l'action des autres ainsi que leur "opposition". L'existence des fins implique l'Autre et l'opposition ou la lutte (cf. CRD I, 192, 195, 541 et aussi CM, 288-289), mais elle implique aussi le champ des possibles, à savoir des possibilités d'action réelles ou "imaginaires". Autrement dit, pour Sartre, la fin est une structure de l'action qui se manifeste à partir de la situation d'action comme une perspective d'action quasi-téléologique. Cette perspective se délimite à travers des modes de structuration de l'action tels que l'altérité/facticité et la contre-finalité/ échec en laissant à l'activité une certaine marge en tant que champ de réalisation du possible. Il s'agit ici d'un espace où l'on peut faire des choix et accomplir des actes; c'est par ailleurs un espace dont la structure contredit radicalement l'idée même d'un logique de l'action orientée vers un but selon une causalité linéaire. La fin est ainsi une forme de la

temporalisation de l'action, et elle se réalise dans un rapport avec le présent qui se constitue comme facticité.

Ceci amène à interpréter le politique par la situation, au coeur des tensions qui naissent entre le fait et le possible, quand celui-ci se structure en champ d'activité; et on ne peut donc le comprendre comme **"une pensée purement politique"** (Entretiens, 107) mais comme un aspect implicitement lié à l'action (cf. Entretiens, 141). Il en résulte aussi que, dans le champ des tensions en question, il est possible de penser la politique de l'imaginaire comme un mode possible de l'action. Ce qui sert alors d'idée à l'action, c'est l'invention, c'est-à-dire le remaniement des relations d'action à l'intérieur d'un champ pratique dont les exigences sont contradictoires pour ce qui est de la réalité existante et du but fixé.

## 1. L'imaginaire - une perspective de l'action politique

Sur fond d'invention, le politique et l'imaginaire peuvent être liés l'un l'autre par le concept de spontanéité, à condition qu'on la comprenne comme une forme d'action visant, hors de celle qui existe, la réalité possible. La spontanéité est alors également ce qui, dans une perspective sartrienne, unifie les deux structures de l'organisation de la réalité sociale, la sérialité et les groupes, et fait passer la possibilité du changement du domaine de l'inaccessible, de l'existence passive soumise à l'inertie, à celui, dans le champ de l'action, non pas, selon un esprit normatif, du souhaitable mais de l'accessible.

Pour cela il faut une image, une vision concrète, par qui l'action et son but sont médiés et qui oriente les choix. Un bon exemple d'une telle image est fourni par la description par Sartre de la prise de la Bastille: ce qui incite à l'action, c'est l'image (l'information) selon laquelle il y a à la Bastille des armes grâce auxquelles on pourra changer la situation de fait. La réalité de l'image n'entre pas en question; sa correction et sa correspondance avec les faits (= y a-t-il vraiment des armes et sont-elles réellement disponibles?) sont des éléments secondaires quant à la formation de l'image et à sa validité, quant à son efficacité en tant que déclencheur de l'action et que son élément directeur. Une telle vision et l'action qu'elle fonde sont radicalement contraires à ce que représente un idéal politique, un but (morale) fixé, que ceux-ci s'expriment sous quelque dogme, doctrine en isme ou programme de parti que ce soit. Bien qu'elles exigent naturellement

des choix, voire des options morales, leur nature ad hoc font qu'elles se construisent dans une perspective d'action où les choix ne sont que relatifs et statégiques par rapport à la situation donnée - autrement dit ils sont politiques.

L'image pourrait être décrite comme une compréhension de type esthétique qui, dans son état le plus fruste, ne saurait faire ressortir les relations sous-jacentes de ce qui est apparent mais qui interprète la réalité vécue dans l'immédiat en lui conférant (ainsi que l'oeuvre d'art) une dimension de possibilité du neuf en relation avec l'action.<sup>2</sup> Créer du neuf ne va cependant pas de soi:

"Il faut aimer avoir pu ne pas être; être de trop etc.. Par là seulement du neuf peut venir au monde." (CM, 509)

En créant une image "neuve" de la femme dans le monde qui interprète la femme, tant du côté de la facticité que du possible, dans le cadre de fins fixées par l'Autre (c'est-à-dire ici l'homme vir) on peut interpréter la phrase de Sartre citée plus haut comme offrant une possibilité intéressante de voir dans le non-être, l'être-Autre la contre-forme qui rend possible l'action et non pas (seulement) un mode d'existence qui est exclu de quelque chose (de supposé bon ou valable?). Etre-Autre rend possible ce que demande l'action visant au changement: la marginalisation de l'existence et de l'action, le passage à la perspective d'action qui s'articule politiquement et qui ne se conforme pas à la pratique établie.

La société certes choisit ses morts, mais en tant qu'acte politique choisir la place du mort induit une pratique rompant avec la pratique établie. Il serait possible d'en développer des exemples à l'infini à commencer par le choix de ne pas avoir d'enfants ou celui du chômage comme mode de vie pour finir, pourquoi pas, par le choix d'une carrière de chercheur en dehors du monde universitaire, lequel, de toute façon, n'offre une "place sûre socialement et économiquement" qu'à de bien rares personnes quand celles-ci n'épousent pas les courants dominants.

"Créer du neuf", toujours dans la perspective de l'image, se fait à une autre condition encore: cela se construit en relation avec une morale. Ainsi que dit Sartre, il n'est pas possible de faire un bon roman qui soit raciste: "Au fond de l'impératif esthétique nous décelons l'impératif moral." (Sit II, 111). Ces deux

---

<sup>2</sup> A cette occasion, sinon à d'autres, on citera Mary Warnock (1970, 11): "Imagination, in short, is that which transports us from one way of looking at the world to another, in which the objects before us have meaning beyond themselves." Ou encore Ronald Grimsley (1972, 60): "The image, therefore, has a purely negative relation to reality: it exists by virtue of its denial of the world. On the other hand, the world remains marginally present (...) it is this nihilating act which (...) helps to bring the world into existence (...) as a meaningful whole."

"impératifs" prennent sens, du point de vue ici retenu, seulement par le politique: il ne s'agit pas d'établir des valeurs, pas plus esthétiques que morales, mais d'interpréter l'action et la réalité et d'en expliciter l'aspect politique dans une perspective où l'on utilise les valeurs et les normes, réelles et "imaginaires", données et possibles, comme des outils politiques et où, en même temps, on réfute leur éventuel caractère éternel ou sacré.

## II

### 1. Altérité et facticité – une perspective d'interprétation

La spontanéité, la politique de l'imaginaire et les autres concepts introduits ci-dessus permettent de mettre en évidence la signification de l'altérité et de la facticité en tant que facteurs limitant la situation d'action et sa structure de possibilité qui ramènent en face de la dure réalité les éléments d'utopie suscités par l'image. A l'encontre de la perspective d'interprétation esquissée plus haut, on peut choisir d'examiner de plus près ces concepts sartriens, qui sont aussi politiquement intéressants. Bien qu'ils ne soient peut-être pas dans l'interprétation politique de Sartre des concepts-clef dans la même mesure que par exemple la contre-finalité ou l'échec, ou même la lutte, ils ont une signification essentielle lorsqu'on examine l'acte politique et la situation envisagée comme politique.

La constatation qu'un acte est politique, la compréhension d'une situation comme politique ou sa construction comme telle exigent de l'observateur ou de l'acteur qu'ils atteignent par la compréhension ou par le vécu l'aspect politique inscrit dans l'acte ou dans la situation en question. Il est clair que la perspective d'interprétation de l'agent en situation est autre que celle d'un politologue, même si l'objet de l'interprétation reste le même. Cependant, puisque le point de vue que j'utilise ici demande dans une certaine mesure la fusion de ces deux perspectives (l'interprétation d'un texte est un acte politique, qui a ses propres intérêts politiques), la question se pose à travers la relation entre l'interprète et l'agent (lesquels ne sont bien sûr pas nécessairement différents). Autrement dit, lorsque l'intention est bien, comme dans cet article, de mettre en évidence des

phénomènes que précisément on désire interpréter dans leur dimension politique parce qu'ainsi on considère qu'il s'en révèle quelque chose d'essentiel, on pénètre sur un terrain d'où les fausses évidences ont déjà été "exclues" et où il faut s'efforcer de faire, à leur place, de la politique ou des situations interprétables politiquement.

Pour examiner un acte ou une situation politiques à la lumière des textes de Sartre, il y a des choix à faire quant aux perspectives et même aux concepts à employer. Un examen politique intervenant dans un cadre d'interprétation plus large, tel que celui qui est tenté ici, pourrait très bien se faire à partir d'autres concepts que ceux qui sont choisis ici. Le choix que j'ai fait se révèle être le seul possible dans la perspective que je retiens, et qui est en partie exposée dans mon autre article de ce recueil. Dans cette perspective, on pose les situations marginales comme des situations qui se manifestent en tant que situations du politiquement possible, en tant que situations où le dépassement des formes faites de compréhension et d'action est possible précisément à partir des structures d'impossibilité, de conflit et de contradiction des dites situations marginales.

Ces structures, j'essaie de les éclairer, ainsi que je l'expliquais au début, par la dimension qui se constitue selon "l'axe" altérité-facticité et dont les "principes de rupture" semblent être d'après Sartre certains concepts moraux (générosité, don, praxis commune, groupe etc.) parmi lesquels, ensuite, sera traité de plus près celui de générosité: la moralité en sera, sinon contestée, du moins réinterprétée en s'efforçant de passer de la catégorie "éthique" à la catégorie "politique". La générosité a été retenue ici comme objet d'attention parce que dans les textes de Sartre elle se manifeste au même niveau ontologique que l'altérité et la facticité et qu'elle exprime, mieux que par exemple la praxis en commun ou certains autres concepts, le lien de la morale à l'action comprise politiquement. L'interprétation politique de catégories comme l'Autre, l'aliénation, la facticité etc. est d'une certaine manière une condition pour rendre les actes et les situations politiques dans les espaces où la réalité représentée au moyen des concepts d'organisation, désorganisation, contre-finalité, échec etc. se pose comme quelque chose à changer, dans les lieux où la répétition de ce qui est se place, dans la perspective de la politique de l'imaginaire, en posture d'être rompue.

En recourant, plus haut, à l'expression "principes de rupture", je ne cherchais pas tant à faire entendre que Sartre tenterait en aucune façon d'évacuer la dimension de l'altérité-facticité en la brisant qu'à indiquer que le concept de générosité, relié aux deux autres, évoque aussi les situations marginales: les concepts d'altérité et de facticité aussi bien que celui qui tend à les rompre, la générosité, peuvent être employés pour expliquer les situations où l'opacité de la réalité se brise lorsque l'action se construit contre elle-même. On pourrait dire la

même chose par un exemple: un tel point de rupture, ou du moins sa possibilité, a été depuis la montée du mouvement féministe la question de l'existence factuelle du corps. (La femme s'est systématiquement heurtée dans sa propre activité à son propre corps qui est aussi un corps étranger et son activité, voulue "positive" mais, dans la réalité donnée, se retournant contre elle-même, lui a d'un certain point de vue rendu impossible l'action opaque, systématique, monotone comprise et perçue à l'évidence comme positive, telle que celle qui, pour l'homme, a été possible sur cette dimension-là (aussi). En même temps, ceci a permis de construire des alternatives rompant avec cette disposition.)

Le lien de la facticité et de l'altérité se produit donc par l'intermédiaire de ruptures. Les deux choses brisent de l'intérieur l'action orientée vers un but, de la même manière que la contre-finalité et l'échec. Il existe cependant des contretendances à ce phénomène, des processus qui maintiennent l'opacité. Dans un exemple de le premier tome de la *Critique*, Sartre décrit l'administration comme un mode destiné à contrôler les situations où ces éléments de rupture rendent impossible l'accomplissement d'une action directe, positive et tendant vers un but immédiat (cf. CRD I, 536-537). Toutefois l'administration elle-même (comme les autres mécanismes de régulation) se montre imparfaite et sur certains points impuissante; elle laisse des lacunes, que l'altérité et la facticité en tant qu'aspects définissant l'action construisent, et où elles se réalisent hors d'atteinte d'un contrôle.

A côté de cette "perspective totale", l'altérité comme la facticité sont des concepts qui permettent de décrire la relation entre soi et l'autre sans la particulariser dans une perspective personnelle de micropolitique. Cela ne veut pas dire que ce qui est personnel ne serait pas politique, mais qu'il faut étendre l'interprétation, au delà des relations sociales, jusqu'aux concepts qui les expriment et aux formes par lesquelles elle sont comprises, là où elles se lient en un rapport entre des sujets agissants. C'est une tentative pour décrire les processus par lesquels l'acte et la situation naissent, dont le fondement repose sur des faits incontournables tels que le fait que la politique est faite par des hommes, des hommes concrets dans des situations concrètes. A ce point, on se trouve dans une certaine mesure au "début", là où remonter en amont chasserait l'observateur hors du monde réel. Ce n'est pas, néanmoins, un début comme origine (génésis), mais seulement, du point de vue de l'interprétation, le point de départ d'où l'on s'efforce de rendre ces concepts (et les réalités qu'ils recouvrent) transparents.

## 2. La facticité comme description de l'action

"C'est un certain art de former des concepts contradictoires, c'est-à-dire qui unissent en eux une idée et la négation de cette idée. Le concept de base qui est ainsi engendré utilise la double propriété de l'être humain d'être une facticité et une transcendance." (EN, 95)

Il y a précisément là un aspect particulier de la signification de la facticité: elle forme le "second pôle" d'une situation qui peut d'une certaine manière être interprétée selon deux directions.

Dans ce passage de l'Être et le néant se trouve l'exemple célèbre sur la mauvaise foi où la conduite (l'action) de la femme, qui à la fois est et n'est pas son propre corps, est action dans un champ délimité par la facticité. Dans ce champ, l'action acquiert la dimension de la mauvaise foi parce que la femme fait "comme si" l'existence factuelle, l'aspect factuel et la perspective transcendante de l'action dans la situation en question, n'existaient pas du tout. L'interprétation traditionnelle de Sartre prend cet exemple classique justement pour exemple de ce qui ne "devrait pas être", ou de ce qu'il conviendrait de "corriger" par une conduite toute autre, par exemple un effort vers l'authenticité. Il y a pourtant une autre interprétation, plus intéressante, de ce passage. L'action de la femme est une solution pratique dans une situation qui, de quelque point de vue - de la morale, des convenances sociales en général, des attentes de l'homme et des conceptions contradictoires concernant la femme, etc. - que l'on se place, est tout à fait impossible. Autrement dit, dans cette situation, la mauvaise foi "agit" pour rendre possible l'impossible et, en même temps, fait référence, au dehors de la constitution de la situation, à une action autre ou à sa possibilité. Et cette situation, à l'opposé de ce que considèrent bien des interprètes de la mauvaise foi, n'est nullement statique, mais au contraire Sartre y décrit un mouvement, tout comme avec les autres concepts. La mauvaise foi "fonctionne" comme un moyen de dépassement de l'inertie et, dans cette structure, les dimensions de la facticité et de la transcendance demeurent ce à quoi l'on s'affronte sans attendre et qui exige de l'action une sorte de solution à la situation; comme dit Sartre:

"... de façon qu'on puisse, dans l'instant où on saisit l'une, se trouver brusquement en face de l'autre." (EN, 95)

Dans cette relation où ces dimensions se constituent à travers de mauvaise foi de l'action, en d'inévitables modes d'être, c'est précisément la facticité qui est le pôle de rupture dans la situation. Quand elle est liée à une action comportant l'aspect de mauvaise foi, on se trouve à "l'intérieur" de la situation dans une position où l'action mène inévitablement à quelque chose, mais non, d'une manière positive, directement aux solutions que pouvait offrir la situation à son point de départ. L'impossible contradiction de la situation de départ doit être résolue dans la pratique (la femme doit vivre son corps d'une manière ou d'une autre). Aucune synthèse globale ni aucune situation interprétable de manière unique ne peut naître - demeure seulement un espace ouvert à des choix dont l'aspect politique se trouve rehaussé du fait même qu'il n'y a pas d'alternatives prêtes.

Dans la relation facticité-transcendance, l'action est une continuelle remise en cause, un perpétuel "mensonge" sur soi-même et sur l'action qu'on mène et qui, à cause du caractère indépassable de la facticité, signifie qu'on se trouve continuellement dans une nouvelle situation. (cf. EN, 96-98). En dépit de la "tentative" de l'action-mauvaise foi de transcender la situation et l'action qui s'y réalise, la facticité "ramène" l'agent à la contradiction du point de départ où l'action se déroule dans une relation à l'Autre dans laquelle personne n'est ce qu'il est:

..." il s'agit de constituer la réalité humaine comme un être qui est ce qu'il n'est pas et qui n'est pas ce qu'il est." (EN, 97)

L'agir et l'être sont des données au milieu du monde et dans une situation où la facticité se dévoile à l'agent dans sa relation à l'Autre. "Mais autrui m'est originellement donné comme corps en situation."(EN, 410) La facticité se manifeste dans une relation d'altérité dans lequel l'Autre est donné comme contingent. Et c'est justement dans ce rapport altérité-facticité - où, vers l'Autre qui se manifeste dans la contingence, on crée une relation par le "mensonge" de la mauvaise foi - que s'éclaire l'idée d'une action politique. Il s'agit d'un jeu des apparences où on tente de rendre l'action possible dans un monde résistant (EN, 588, cf. aussi 590-591) et où l'action se structure d'une manière qui sans cesse actualise les impossibilités.

A l'opposé, Sartre fait de la sincérité l'antithèse de la mauvaise foi (EN, 98): elle se constitue en idéal, comme l'exigence d'être à soi-même ce que "réellement" on est, c'est-à-dire d'être authentique. Cependant il réfute aussitôt cet idéal qui

changerait l'aspect politique de l'action en un aspect moral:

"Que signifie (...) l'idéal de sincérité sinon une tâche impossible à remplir et dont le sens même est en contradiction avec la structure de ma conscience." (EN, 102)

Du même coup, il ramène cet idéal, qui, pour l'action, se solde par l'échec, à ce d'où il "vient", là où il "se forme" en tant que mode d'action:

"Qu'est-ce donc alors que la sincérité, sinon précisément un phénomène de mauvaise foi?" (EN, 103)

Mais la mauvaise foi est en même temps également une arme stratégique (cf. EN, 103-106), par laquelle on s'oppose à une acceptation de la réalité comme objectivée, ou immédiatement donnée, ceci si l'on interprète L'être et le néant sous un angle plus large que donnent les autres textes de Sartre. Elle sert d'outil quand on s'oppose à une définition de l'agent qui s'effectuerait sur la base de la facticité et de l'altérité. En d'autres mots, la mauvaise foi est aussi "utile" pour créer l'espace, pour s'opposer à ce qui est donné et comme négation d'être défini en extériorité, et n'a donc pas nécessairement cette signification morale qu'on lui attribue dans la plupart des interprétations.

Il n'est pas sans intérêt de remarquer à ce propos que les conceptions de Simone de Beauvoir semblent sur ce point plus étroites:

"... la morale, c'est le triomphe de la liberté sur la facticité et le sous-homme ne réalise que la facticité de son existence; au lieu d'agrandir le règne humain, il oppose aux projets des autres hommes sa résistance inerte. Dans le monde qu'une telle existence dévoile, aucun projet n'a de sens, l'homme est défini comme une fuite hagarde; le monde autour de lui est incohérent et nu; rien n'arrive jamais, rien ne mérite un désir ou un effort. A travers un monde privé de sens, le sous-homme s'achemine vers une mort qui ne fait que confirmer sa longue négation de lui-même. Seul se révèle dans cette expérience l'absurde facticité d'une existence qui demeure à jamais injustifiée si elle n'a pas su se justifier." (1944, 64-65)

(à moins que ceci ne soit interprété d'un point de vue féministe en faisant de la relation entre l'homme vir et sa facticité l'un des aspects centraux de la société dominante et qu'on la tienne pour immorale!)

Sartre approfondit l'analyse de la facticité dans ses textes plus tardifs. En décrivant dans le deuxième tome de la *Critique* comment une situation particulière a exigé la singularisation de la facticité dans un individu (= Staline) et comment "l'alternative" en aurait été un procès conduit par un ange - un ange qui "ne serait jamais aveugle, ni buté, ni brutal" (CRD II, 220) -, il décrit en fait

comment une certaine facticité se retrouve en opposition à des **"modèles abstraits de vertu et de sagesse"** (ibid.). Il fait ainsi de la réalisation de la facticité se produisant par des choix politiques dans le processus de l'histoire le contraire des conceptions morales abstraites. Ce faisant, il "tente" de montrer de quelle façon l'action et son appréciation dans l'histoire réelle sont liées à l'aspect politique de l'action tel qu'il se construit dans la situation et comment son examen à partir de critères indépendants du contexte débouche sur des absurdités. Par la description de telles situations d'action dans son analyse de Staline, Sartre conclut que Staline "ne pouvait pas ne pas être Staline", c'est-à-dire qu'en réalité, l'homme, **"l'individu véritable"** (ibid.), demeure, en dépit d'une certaine marge d'action libre, soumis aux structures de la réalité qu'il produit lui-même, puisque la facticité, en elle-même, ne comporte pas d'alternative. (cf. aussi CRD II, 236-237, 274). Ce n'est pourtant pas du déterminisme, car les contenus de la facticité sont contingents; le remplacement de Staline par Trotsky eût changé le cours de l'histoire, mais cela n'aurait pas fait de l'homme vir un ange!

Dans l'analyse de Staline, il ne s'agit pas (seulement) pour Sartre d'éclaircir ce qui s'est "vraiment" passé, mais avant tout de mettre en évidence comment une certaine pratique, au moyen de la facticité et de la contingence qui y est inévitablement associée, construit sa négation à l'intérieur d'elle-même, se constitue en contradiction avec elle-même; comment, à un certain moment, ces contradictions, ou plutôt les lacunes dans l'action, forment la possibilité du changement.

"... il n'y a d'individu que par cette finitude, que par la singularité de ce point de vue; et tous les dépassements ultérieurs, loin de supprimer les facticités originelles, les conservent en eux comme l'exigence même qui qualifie l'action et pré-esquisse le contenu de changements." (CRD II, 214; cf. aussi 393-396)

A ce point, il est néanmoins clair que la possibilité du changement ne suffit pas à faire changer l'action: le processus n'a rien d'automatique. C'est ainsi qu'à la construction pratique de la réalité qui s'incarne en Staline il n'est possible de s'opposer (radicalement) qu'à partir d'une situation dont l'agent est (même en pratique) pas-cet-homme-Staline ou Autre-que-cet-homme-Staline. Ceci ouvre des perspectives, quant à l'interprétation politique de l'altérité et à son "exploitation".

### 3. L'altérité comme instrument de l'action politique

L'altérité est dans les théories de Sartre un de ces concepts qui s'oppose à la définition univoque. C'est le contraire du moi identique puisqu'il pose que la définition du moi n'est possible que par l'intermédiaire de l'autre. Dans cette mesure, le concept aide à construire un espace d'interprétation où, dès le point de départ, est présente une construction de relations dont les supports se trouvent relativisés. Il relie l'agent à la réalité de telle manière qu'un examen de l'action partant purement du sujet devient, même pour commencer, impossible. De la part d'un politologue c'est une position essentielle: grâce à elle, il est possible de voir comment l'action et son "théâtre", le champ, s'articulent ensemble et s'exposent tous deux en même temps à la fois comme objets d'interprétation et d'action.

En plus de mettre d'une certaine manière en relation l'homme et le monde, le concept d'altérité décrit aussi comment les hommes entrent en relation les uns avec les autres. Pour Sartre, la relation entre les agents se constitue en relation de conflit; nulle interprétation de l'action basée sur l'harmonie n'est possible, et l'altérité évoque la même idée:

"... les situations sont originellement insolubles. Elles le sont à cause de l'Autre." (CM, 19-20)

L'altérité décrit l'être en tant qu'Autre, en tant qu'être défini à partir de l'Autre et elle décrit une existence séparée: "on est séparé par l'altérité" (CRD I, 281). C'est un "principe négatif d'union" (CRD I, 313); elle décrit cette existence séparée à l'intérieur du processus d'union. Au sein même de toute action commune ou de tous les buts en commun, les agents demeurent séparés; le fait d'être "les mêmes" reste relatif. En même temps, l'homme n'est le même pour lui-même que d'une manière relative; l'action peut consister à faire de soi-même un instrument mais elle ne peut être telle que soi-même ne fasse qu'un avec l'action et/ou son résultat.

Dans une interprétation politique, il en naît un paradigme à l'aide duquel il est possible de se mettre à analyser des concepts tels que par exemple "les femmes" ou, pourquoi pas, "les hommes", ou encore un ensemble comme la société, qui au moins à l'heure actuelle passe pour une évidence, alors que son

existence est singulièrement discutable même si, dans l'usage quotidien, le mot ou le concept remplit aisément son rôle de point de référence dans un peu toutes les occasions. Ces mêmes concepts/réalités sont également remis en cause à un autre niveau d'interprétation<sup>3</sup>, mais c'est seulement selon la dimension de l'altérité-facticité qu'ils se révèlent pour ce qui est des formes déjà-faites de la compréhension et de l'action comme "fragiles", fussent-ils pris dans leur intériorité même.

Un tel démontage des évidences par l'entremise du concept d'altérité exige, outre qu'on souligne les dimensions d'une définition en extériorité/en tant qu'Autre et d'une existence séparée, une troisième interprétation: l'altérité exprime aussi comment le champ matériel, l'extériorité et les choses forment une part de la structure de la situation et de l'agent.

"... l'altérité vient aux choses par les hommes (sic) et retourne vers l'homme (sic) sous forme d'atomisation..." (CRD I, 246)

"... les hommes (sic) réalisent (...) leur propre unité sous forme d'altérité antagonistique à travers le champ matériel où ils (sic) vivent dispersés et par la multiplicité des actions unifiantes qu'ils exercent sur ce champ." (CRD I, 280; cf. CM, 128)

Si l'on demeure hors d'une interprétation marxiste selon laquelle les rapports entre les hommes se constituent en tant que rapports entre les choses, on ne peut que souligner combien l'action et la situation (le monde) forment une unité où il devient, au sens strict, impossible de tracer une frontière entre l'intériorité et l'extériorité, l'action et ses résultats, le positif et le négatif, l'agent et l'objet de son action, et qui ne donne guère de point de départ fructueux tant pour l'évaluation de l'action que pour son interprétation. Dans ce cas, ce qui pourrait servir comme fondement d'une possible perspective d'interprétation ne serait-ce pas précisément les situations où la logique des évidences d'une manière ou d'une autre "faillit"? On en prendra pour exemple les ajouts de "sic" dans les citations qui précèdent bien qu'ils n'expriment qu'un niveau très primaire de lecture politique, et une faille relativement factice en regard des absurdités de la réalité dont il est question.

Dans ces conditions, insister sur l'altérité comme la manière par laquelle les hommes médiés par le champ de l'action pratique s'unissent dans la séparation, dans l'extériorité conduit en quelque sorte à réinterpréter les vues de Sartre sur la sérialité et l'action de groupe. Sartre dit de l'altérité qu'elle est "raison de la série (...) impuissance (...) fuyante unité" (CRD I, 325) en donnant à ces qualifications une résonance tout à fait négative. Si l'on comprend l'expression

---

<sup>3</sup> Voir mon second article dans le présent recueil.

"la structure antidialectique du collectif ou altérité" (CRD I, 385) comme signifiant la négation de l'action "réelle" (ou "juste", "humaine"), c'est-à-dire quelque chose à quoi tout être humain honorable aurait pour but premier d'échapper, on est sur un chemin qu'il est fort difficile de justifier d'après les thèmes centraux de l'oeuvre de Sartre. La structure de la sérialité, sa "raison" et l'impuissance en face de la réalité existante, n'est pas interprétable de l'intérieur de la morale, et sa négativité n'est pas inhumaine au sens moral du mot. Elle l'est aussi peu que, par exemple, l'action organisante dans les relations de groupe n'est humaine en raison de la positivité, prise dans le même sens. C'est pourquoi, à mon avis, on ne saurait affirmer comme le fait Mark Hunyadi, même s'il prend en compte aussi l'aspect politique (1985, 176-177), que pour Sartre l'altérité serait quelque chose dont il faut se garder, "une malédiction" et qu'il en serait ainsi parce que, selon lui, l'action et les buts de l'homme ne s'accordent pas. Autrement dit, Hunyadi estime que, si l'action positive orientée vers un but n'est pas en soi efficace, la "faute" en est (entre autres) à l'altérité. Mais, en fait, là non plus il ne s'agit nullement de quelque chose de "mal", plutôt d'une construction à l'aide de laquelle Sartre élabore sa conception du politique précisément en tant que rupture de l'action et création d'une situation neuve - il s'agit de la signification politique de l'altérité.

Si l'on prend par exemple la série nommée "les femmes" en tant qu'elle se constitue dans la réalité existante, on peut y appliquer tous les épithètes que Sartre donne à la sérialité, ou par exemple cette constatation de Cahiers pour une morale que domine une structure dans laquelle la part de "l'esclave" est l'altérité ("l'ipséité du maître" - "l'altérité de l'esclave", CM, 469). Mais l'essentiel, en utilisant cette interprétation de l'altérité, est de voir qu'à son opposé ne se forme pas une sorte de groupe possédant une unité solidaire, les FEMMES, mais un collectif d'"organismes pratiques", existant séparément et définies comme femmes par leur propre relation face à la réalité existante entre lesquelles peuvent certes s'établir toutes sortes de relations: cela dépend du type d'action à l'intérieur duquel les dites relations sont examinées et/ou réalisées.<sup>4</sup> Ceci est mis en évidence aussi par le fait que les "bonnes actions" faites de l'extérieur au profit de ce prétendu groupe FEMMES n'ont guère eu d'effet.

---

<sup>4</sup> Je ne serais cependant pas prête à dépolitiser ceci comme le fait Jeannette Colombel. Elle estime que l'altérité peut être différence sans négation (1981, 157), ce qui éliminerait le fait que l'altérité est toujours quelque chose qui se manifeste dans une relation se construisant contre quelque chose, et non une différence vague par rapport à quelque chose.

En dépit, par exemple, de nombreuses mesures de portée légale<sup>5</sup> ou concernant d'autres instances de la "société", l'action pour "l'égalité entre hommes et femmes"<sup>6</sup>, notamment en Finlande, n'a finalement au cours des années nullement changée la réalité. Les différences de salaires ne se sont pas sensiblement réduites, elles ont même dans certains secteurs augmenté; la division traditionnelle en métiers masculins et féminins s'est en grande partie maintenue; la part des femmes dans les institutions de la "société" faites pour gouverner, surveiller et diriger ne s'est pas sensiblement accrue, etc. Il est certes possible de se demander si il faut vraiment, ne serait-ce qu'en partie, aspirer au genre de développement projeté: peut-être bien finalement que le maintien dans les marges permet une action plus efficace. L'amélioration de la situation de la femme par une "action positive" se heurte à des obstacles insurmontables quant à la manière dont se construit l'action et certaines tentatives pour dépasser et dissoudre l'altérité ne font en fait que renforcer ces obstacles et maintenir la réalité existante.

Quoique, dans L'être et le néant, Sartre interprète encore l'altérité comme une propriété de la conscience (cf. EN, 712), l'essentiel est ici que l'altérité "agisse" comme négation interne et principe destructeur. Elle se constitue, dès le début de EN, en tant que contraire de l'être positif. L'en-soi est "pleine positivité. Il ne connaît donc pas l'altérité..." (EN, 33). En outre, le concept d'altérité, selon Sartre, décrit une perspective de l'impossibilité à l'intérieur aussi bien de la sérialité que de l'action de groupe. Il décrit une situation d'action dans laquelle l'acte ne peut que se modifier en quelque chose d'autre et donc échapper au contrôle de l'agent; ou encore, dans l'histoire, "l'altérité demeure; nos actions nous sont tout de même volées" (CM, 54). A côté de la séparation, de la dispersion et de l'impuissance dans la sérialité, l'altérité dans l'action de groupe se met en place dans la structure de l'action à partir du groupe assermenté, là où "par serment le tiers s'engage à nier (en vain/ LS) toute possibilité d'altérité" (CRD I, 474), et elle se forme en une indifférence des membres du groupe. Autrement dit, naît une situation dans laquelle, au niveau de l'action, il n'y a pas de contradiction insoluble entre moi et l'autre, mais où toutefois il ne règne pas non plus d'unité complète entre moi et l'autre. Dans l'action de groupe aussi,

---

<sup>5</sup> Voir par exemple la déclaration de Simone de Beauvoir, où elle soutient le recours à la loi dans une politique féministe et se déclare prête à accepter comme un pas en avant une loi interdisant l'utilisation de la femme dans la publicité. (cf. Charlesworth 1976, 62).

<sup>6</sup> La notion, telle qu'on la comprend dans l'usage quotidien avec une connotation très moralisante, exalte une identité non problématisée et dissout l'altérité en l'interprétant comme un concept et une réalité négatifs aussi bien qu'elle accepte telle quelle la réalité existante, du moins jusqu'à un certain point.

l'agent est obligé de céder ou d'abandonner jusqu'à certain point la réalisation de son action à l'extérieur de sa propre intentionalité, de son expérience et de sa compréhension, sans pouvoir trouver un point de vue surmontant son action ou "gouverner" celle-ci. A ce niveau, les formes de manifestation et de réalisation de l'altérité sont démantelables; ou, ainsi que dit Sartre:

"L'altérité, sous sa forme sociale, politique etc., n'est qu'une modalité secondaire qui finira par se dissoudre." (CRD I, 527)

Comme "à ce moment" l'altérité est une invention pratique, elle est compréhensible (cf. CRD I, 475). Dans le groupe, sa réalisation s'écarte de l'immédiateté et devient ainsi accessible par l'intermédiaire de l'action et donc modifiable. (cf. CRD I, 640). Le fait de comprendre que l'altérité est démantelable dans ses formes de réalisation souligne dans les textes de Sartre la structure qui fonde l'action dans une situation: le changement exige que l'action se constitue contre la réalité et les autres agents et séparée de ceux-ci. Il exige que l'action et la réalité déjà-faite se délimitent face à quelque chose "d'étranger à elle-même"; c'est dans cet esprit qu'on peut comprendre la conception exposée par Sartre dans Cahiers pour une morale selon laquelle:

"le vrai principe moteur de l'Histoire, qui est altérité, est plus large que la dialectique... La dialectique est une espèce de l'altérité." (CM, 61)

Il est clair, ne serait-ce qu'après avoir lu le premier tome de la *Critique*, que Sartre a changé de conception ensuite, mais le sens du "changement" n'est pas que la "dialectisation" de la théorie ait supprimé l'altérité comme catégorie fondamentale.

Ainsi que l'explique Thomas R. Flynn (1984, 95), l'altérité se présente dans le texte de *Critique* en premier lieu comme un principe négatif de l'être social, comme un mode d'existence des relations entre les hommes: "l'expérience de l'impuissance comme liaison réelle entre les membres de la série." (CRD I, 325). J'estime cependant que c'est "faire violence" à Sartre que de dire (comme le fait Flynn) que le noyau de l'activité passive de l'altérité est d'être "unwilling, perhaps even unable, to act in full responsibility for his actions" (Flynn 1984, 96); et, à mon avis, on ne peut encore moins dire qu'il s'agirait de quelque chose qui, politiquement parlant, serait proche de la dictature (ibid.). La dictature réclame (au moins dans une certaine mesure) la violence organisée et l'altérité est précisément le principe qui selon Sartre, aussi bien dans l'impuissance de la sérialité et dans l'activité passive que dans l'action commune des groupes, représente le principe de désorganisation, la fuite et l'inaccessible.

L'opposition, qu'il est possible de vivre à travers l'altérité, de l'un contre

l'autre, "l'Autre est mon impuissance", contient toutefois la possibilité de la violence.

"... la violence est réalisée par l'esclave, mais la possibilité de la violence surgit dans le monde par l'Autre puisque l'Autre crée pour certains hommes l'impossibilité permanente d'être homme. La violence ici est médiation nécessaire..." (CM, 419)

Mais la violence se manifeste ici sans structure organisée; ainsi, par exemple, le Scandale, en tant que forme de réalisation de l'altérité, est un mode par lequel la sérialité se rend "visible" - d'où, bien sûr, la possibilité de la provocation.

"Il n'est pas moins clair que l'impuissance subie est le mastic de la sérialité: je sens mon impuissance en l'Autre en tant que l'Autre qui décidera si mon acte restera une initiative individuelle et folle ou me rejettera dans la solitude abstraite ou deviendra l'acte commun d'un groupe; ainsi, chacun attend l'acte de l'Autre et chacun se fait l'impuissance de l'Autre en tant que l'Autre est son impuissance. Mais cette impuissance ne correspond pas nécessairement (...) à la pure immobilité passive de l'ensemble. Tout au contraire, elle peut devenir violence inorganisée: dans l'exacte mesure où je suis impuissant par l'Autre, c'est l'Autre lui-même qui devient en moi puissance active; (...) En d'autres mots, le Scandale est l'Autre lui-même comme raison transcendante de la propagation sérielle des violences provoquées par la crainte du Scandale." (CRD I, 325)

Une fois encore, la question est celle du "bon usage": Sartre n'a jamais, que je sache, tenté d'affirmer qu'il fallait, pour des raisons morales ou autres, échapper à l'altérité ou à la sérialité qui en est une forme de réalisation; il s'agit plutôt de voir comment on peut comprendre les mécanismes de la réalité dans la pratique, comment on peut lire la réalité politiquement.

L'indignation, qui, historiquement, a été construite dans la sérialité par exemple autour du corps de la femme et de la manière de le vêtir, est bien entendu, outre la possibilité d'une provocation qui a parfois touché jusqu'au pape lui-même, la possibilité de vivre l'Autre se dressant contre "moi" non seulement comme dénué de raison mais comme m'offrant la possibilité de me placer moi-même comme un Autre dressé contre l'Autre. Bien qu'aucune "libération" ne soit finalement possible dans la sérialité, l'altérité que supporte la sérialité est pourtant une condition pour les autres formes de la praxis. Sans la connaissance pratique de l'altérité, il n'y aurait certes pas de féminisme; les "séries hommes" sont seulement (encore) tellement fascinées par leur produit qu'elles n'ont pas "remarqué" qu'elles vivaient dans le même monde(?).

Les interprétations du genre de celle de Flynn foisonnent - pour n'en mentionner que quelques unes: Raymond Aron (1970), Pietro Chiodi (1976), Adam Schaff (1964), Theodor Schwarz (1976), Mary Warnock (1965). Toutes

"souffrent" de la même "errance": "l'ignorance" du caractère politique des textes de Sartre ou, si l'on veut, l'obéissance à la classique division marxiste (le politique concerne la "superstructure" et il est donc traité après les autres aspects, séparément ou en le reliant sans précaution à ce qu'on appellera éthique (cf. Flynn 1984, 184)). Que Sartre lui-même soit toujours indemne d'une telle division, ce n'est pas absolument évident (en particulier dans les écrits politiques de circonstance, quoiqu'en considérant leur existence en tant qu'acte politique, ainsi que le constate notamment de Villefosse (1953, 89), la dite division s'estompe); mais il est sans doute justifié de prétendre qu'un des fondements de la critique de la raison dialectique est justement de présenter la réalité sociale comme politique.

Dans l'interprétation traditionnelle de Sartre, le dépassement de l'altérité dans les relations de groupe forme la possibilité de s'engager sur le chemin qui mène au "royaume des fins" et maintient en même temps l'interprétation au niveau non politique en ignorant les possibilités qu'offre l'être-Autre de se placer en opposition à de telles fins<sup>7</sup>. Le plus souvent demeure également inaperçu le fait que le concept d'altérité est précisément chez Sartre le concept qui s'oppose le plus fortement à toutes les tentatives de construire un nous-sujet à partir de ses textes. Du même coup, on "oublie" aussi que, malgré tout, la signification des structures sérialisées et des modes d'existence au quotidien des hommes d'une certaine manière disparaît dans l'écriture et le mode de présentation de la Critique. Cette signification apparaît sans doute de la manière la plus claire dans le texte On a raison de se révolter:

"... alors qu'une véritable praxis ne peut exister qu'à partir de rassemblements concrets." (1974, 47)

Dans le second tome de la Critique, l'usage du concept d'altérité à l'intérieur de la dimension politique s'accroît davantage. Il ne s'agit pas seulement d'une répétition des constructions du premier tome sur un certain jeu d'exemples, mais plutôt, autour du concept en question, d'une présentation systématique de son "bon usage" politique dans l'action stratégique (cf. par exemple CRD II, 160-162, où la remarque de l'éditeur sur la liaison de la morale au problème traité touche à un des noyaux des conceptions de Sartre, à savoir le toujours actuel tracé de la frontière entre le politique et le moral). Le second tome voit tout de même nettement l'accentuation de l'approche synthétisante chez Sartre et il faut donc parfois chercher "entre les lignes" l'interprétation alternative de l'altérité qui en

---

<sup>7</sup> Un bon exemple des rares interprétations qui s'écartent de ce courant traditionnel est fourni par Juliette Simont dans son article sur les conceptions morales de Sartre (1989).

fait un mode d'établissement des relations qui rompt les structures toutes faites de la réalité.

### III

## 1. La générosité en tant que contre-forme?

Il est possible de trouver dans Cahiers pour une morale une interprétation intéressante de la manière dont Sartre traite certains concepts comme la générosité et le don en les reliant à ceux d'altérité et de facticité. Il ne s'agit pas ici de les prendre comme des éléments dans une construction de la morale sartrienne, mais on tendra là encore vers une interprétation où la dimension politique en quelque sorte commande les points de vue qui sont sélectionnés pour examiner les relations d'action entre les hommes. Sartre écrit:

"Accepter que l'idée devienne **autre**: la vertu de l'agent historique c'est la générosité." (CM, 53)

Tout de suite il convient de noter que, sans "égard" pour la citation qui précède, on laissera en dehors de l'interprétation les possibilités - qui indéniablement existent - d'interpréter le texte de Sartre de façon à souligner l'emploi de ces concepts dans la définition de ce qui est bien pour l'homme ou, par ailleurs, de se concentrer à examiner une vue morale qui se fixe des fins. C'est qu'à la base de l'interprétation des rapports entre altérité, facticité et générosité qui est menée ici se trouve une conception de la morale sartrienne où l'on veut insister en particulier sur l'analyse du manichéisme en tant que critique de la morale existante et souligner la dimension pratique des conceptions morales de Sartre, ou encore extraire de ses textes une morale pratique, liée à la situation.

Afin de prendre le chemin le plus direct pour mettre en rapport le concept avec une interprétation politique de Sartre, on utilisera comme point de départ une remarque qui se trouve aux pages 514 et 515 de Cahiers pour une morale, comme quoi la générosité peut être interprétée autrement que dans le cadre des valeurs et d'une morale étroitement définie:

"Car une des structures du *Mitsein* est de révéler l'Autre dans le monde. Dans l'Enfer des passions (décrit in EN), cette révélation de l'autre est conçue comme pur dépassement. Et l'autre en effet saisi comme transcendance transcendée, comme corps fragile dans l'univers est aussitôt désarmé: je dépasse ses fins par les miennes, donc elles ne sont plus que des données, je transforme sa liberté en qualité donnée, je peux lui faire violence. Nous verrons plus loin comment tout ceci peut se transformer par la conversion. Mais ce que je veux marquer ici c'est que dans cet enfer déjà il y avait générosité et création."

Ce qu'ici l'interprétation peut retenir, c'est que dans la conception sartrienne de la morale la générosité ne constitue pas la catégorie centrale, même si elle est pour Sartre la valeur la plus haute, c'est-à-dire celle qui contient le plus de liberté ("classer les valeurs dans un ordre tel que la liberté y paraisse de plus en plus. Au sommet: générosité." CM, 16, cf. CM, 54), mais c'est plutôt la conversion radicale, parce que seulement à travers elle la réalisation des catégories morales sartriennes devient possible. Nous nous contenterons cependant ici de n'envisager le sujet que d'une manière limitée, et nous ne retiendrons de la présente citation que ce "qui en reste" après cette interprétation. A savoir qu'une des structures du *Mitsein* -c'est-à-dire l'une des structures de l'être-au-monde selon Sartre - outre qu'elle permet la violence, est telle qu'elle contient avant même la prise en compte de l'élément proprement moral la générosité et la création comme modes d'être au monde.

On a déjà constaté que l'une des structures importantes dans les relations entre les hommes est la structure du conflit et de l'altérité: les deux se construisent comme parts de la situation de sorte que l'action positive, visant directement un but se rompt et devient d'une certaine manière impossible. C'est à la même chose que tendent aussi les concepts évoqués maintenant: à la rupture de l'action et à l'incompatibilité de la logique de la répétition pour ce qui est de l'action. La générosité en premier lieu, mais aussi le don et la création (qui évoquent pour leur part aussi la spontanéité qui a été envisagée au début) sont des concepts qui permettent de décrire la situation dans laquelle l'action prend place et la façon dont l'action peut se réaliser lorsque, pourrait-on dire, on recherche des possibilités pour les "conversions" qui se passent dans l'action et dans la réalisation de la réalité; lorsqu'on recherche et/ou qu'on veut faire une place à une interprétation de la réalité qui soit autre que celle intervenant selon la perspective dominante, offrir la possibilité de se mettre en contradiction avec ce qui est.

Sartre décrit le coeur du concept de générosité comme un don total de soi-même à l'autre, qui culmine dans la mort, c'est-à-dire lorsque, inévitablement tout ce que nous avons été n'est plus qu'à travers l'existence des autres. Ce contenu n'est aucunement pourtant une "vertu", une action pour les autres, mais

il se fonde sur ce que, pour exister, le moi donne un (certain) monde et en même temps soi-même. (cf. par exemple CM, 54, 137). Il ne s'agit donc pas d'une générosité qui consisterait à donner à l'autre ce qu'il désire ou ce dont il a besoin (ni ce qu'on imagine qu'il désire ou ce dont on imagine qu'il a besoin - voir les mesures en faveur des FEMMES), mais l'on donne sa propre réalité à vivre à l'Autre. Jusqu'à un certain point, sa propre réalité ne se réalise qu'en se donnant; c'est d'une certaine façon un produit de l'invention - ce qui n'est pas devient par la générosité.

C'est justement là que réside la possibilité d'une interprétation politique de la générosité: c'est le concept par lequel Sartre lie le monde et l'action de sorte que l'inévitable fusion de l'action et de l'Autre forme la structure de la situation. Aucune action n'est possible sans que l'Autre ne se construise comme une partie de la perspective d'action de l'agent, ce qui veut dire que du même coup s'y construit la dimension de l'aliénation et de l'être "contre" la réalité. Dans la perspective de l'action (politique), cela offre un dégagement intéressant puisque, d'un certain point de vue, cela relativise encore plus la structure de l'action que par exemple la contre-finalité ou l'échec. Ces concepts relativisent l'image de l'action dans une situation où on s'oriente selon au moins un but quelconque dans la réalité et décrivent comment le fait que les résultats de l'action demeurent hors du contrôle de l'agent modifie la situation d'action.

La générosité et ses catégories "parallèles" ou "explicatrices" que sont la création et le don diffèrent en ce qu'elles décrivent comment, à l'intérieur de l'action, dès le point de départ, se construit une sorte de mise en opposition du monde et de soi. La générosité montre que la réalité donnée ne peut pas se constituer en dehors de l'agent, c'est-à-dire de nous-mêmes, et s'interpréter comme si nous "n'avions rien à faire" avec elle. C'est l'un des points où, grâce à la conception sartrienne de la morale, il est possible de "transférer" les actes/les modes d'action considérés moralement là où ils peuvent être "traités": là où l'acteur n'est pas étranger, mais où il participe à l'être de ce qui existe et donc aussi à son changement. En se faisant une étrangère, on peut adresser des cartes aux géoliers d'un prisonnier politique et défendre les droits d'asile des réfugiés; mais, si l'on examine l'action dans le cadre qui vient d'être construit autour de la générosité, le monde déjà-fait se constitue comme une dimension d'action pour "nous" qui nous y opposons. Cela signifie que l'action est une continuelle construction à travers l'Autre, que la réalité de l'agent lui est dans une certaine mesure volée dès le début.

A ce point s'ouvre une intéressante possibilité de mettre l'accent sur les modes de réalisation (pour soi-même) du monde qui, dès le "départ", sont en marge par rapport au dominant. Bien que les situations marginales n'échappent naturellement pas - elles non plus - à la construction de ce qui est donné comme

une dimension de l'action, il semble qu'elles permettent de donner (ce compris à l'intérieur de la générosité) un monde autre dans cette relation où l'agent et l'Autre se constituent en opposition. La possibilité de donner un monde autre que créent, en tant que possibilité, les situations marginales, n'est bien entendu rien qu'on puisse interpréter comme qualité de l'agent; par exemple être une femme n'est rien en soi; ce n'est que l'interprétation pratique de cette facticité comme être Autre, que son "bon usage" politique qui le rend signifiant.

S'opposer à l'Altérité par l'Altérité est un acte politique dans lequel le monde prend la figure classique de l'adversaire politique, c'est dire que je ne lui donne pas plus la possibilité d'accepter que de refuser ma politique, qui se manifeste (se donne) comme fait incontournable sur lequel on "n'accepte pas" de négocier. Il n'y a pas place pour une politique de la navette à un tel niveau, où l'on parle dans le cadre des conditions à mettre à l'action; où les "réalités politiques", les "possibilités réalistes" d'action sont abandonnées aux politiciens et où, à la place de compromis envisageables, on recherche les situations où l'adversaire sera désarmé parce qu'il ne saura pas utiliser les modes par lesquels l'agent (d'une manière toujours inévitable) se place lui-même comme instrument de l'action de l'autre. L'activité politique des "Verts" sur les diverses arènes politiques de la société a justement par exemple été la plus intéressante au moment où elle parvenait à créer des situations où les règles de la politique habituelle ne pouvaient plus en aucune manière la "traiter", mais où il ne restait plus qu'à tenter de l'ignorer, ou bien à y répondre par les moyens violents permis par la société.

C'est l'une des dimensions intéressantes de la conception sartrienne de la morale qui apparaît ici: elle ne laisse pas à l'agent la possibilité de faire le bien, d'interpréter la générosité comme une possibilité de donner un monde prêt, acceptable et moralement juste. Tous les commentateurs de Sartre ne sont certes pas de cet avis. Par exemple, Joseph Kariuki commence son examen de la conception sartrienne de la morale en annonçant qu'il étudiera les relations morales interpersonnelles selon Sartre puisque ce n'est que sur elles qu'on peut fonder des jugements moraux qui soient universels, impératifs et objectifs (!) (1978, V-VI). Il n'est peut-être pas inutile d'ajouter que rien n'est plus étranger à la pensée de Sartre qu'une telle position de départ. Je ne vois pas non plus de raison pour rechercher une morale de ce type chez Sartre, même si on n'aboutit pas finalement à des vues kantienne, mais "seulement" - ainsi que fait Kariuki - à une explication par la théorie du jeu des "règles morales" de Sartre (cf. par exemple *ibid.*, 87). Par une telle approche "non politique", on met peut-être à jour quelques aperçus intéressants sur la pensée de Sartre; mais, en même temps, il arrive qu'on finisse par se demander (comme le fait, notamment, Jerome Neu (1988, 95)) quelle fonction peut avoir un choix qui n'engage pas celui qui choisit,

sans voir précisément dans cette possible absence de fonction du choix l'une des dimensions politiques essentielles de la pensée sartrienne. Du même coup aussi, l'on perd la possibilité de voir comment une interprétation tenant compte (ne serait-ce qu'en partie) de l'aspect politique élargit son domaine justement par l'intermédiaire des thèmes contradictoires et particularisants (cf. par exemple Catalano, 1988 et 1986, en particulier, 244-253).

On perd également une chance de s'apercevoir de ce qu'une interprétation qui tient compte de l'aspect politique démontre l'impossibilité d'inclure Sartre dans la longue file des philosophes de la morale reconnus (dépourvus parfois du moindre intérêt). D'un autre côté, certains commentateurs voient bien cette impossibilité au départ, même si ils en font l'une des "fautes majeures" de Sartre, et ce dès ses premiers textes:

"Una moral sin las ideas de bien, de deber y de la felicidad, carece de todo sentido. Mas tales ideas parecen del todo incompatibles con aquella ontología (de Sartre/LS)." (Ceñal 1948, 20-21)

Il est clair, rien que d'après ces commentaires, que l'interprétation de Sartre n'offre pas, sur ce point-là non plus, des évidences mais qu'il reste à l'interprète à faire lui-même un certain choix (politique). L'interprétation que j'ai proposée du concept de générosité permet de mettre à profit l'impuissance de l'adversaire en s'efforçant de rompre les structures de non-liberté dans la réalité donnée et de montrer le monde comme l'espace dans lequel l'action des hommes concrets dans leurs rapports les uns avec les autres est cet espace même où le monde est fait, dans lequel on donne à l'existence - si on ose encore s'exprimer ainsi - un sens ou une signification.

Quoique le concept de générosité comporte - encore une fois, c'est indéniable - la dimension dont notamment J. Colombel parle (1981, 93-94, 153, 155) en soulignant qu'elle consiste en ce qu'on accepte que de sa propre idée vienne l'Autre, il y a un autre côté - qui est plus intéressant - qui est qu'on peut faire de l'idée de l'autre l'Autre. Autrement dit, on peut mettre en avant, stratégiquement, le fait que l'Autre n'a pas la possibilité de contrôler mon action. Dans cet esprit, l'idée de générosité en tant que don et création où la réalité est donnée "par l'intermédiaire de l'oeuvre", que celle-ci soit esthétique, technique ou politique (cf. CM, 149), devient compréhensible; la frontière de la politique est repoussée vers "la subjectivité", contre "l'objectivité" de la réalité donnée.

Il est possible de considérer l'accentuation de la dimension subjective de l'action comme une possibilité politique. Sartre la décrit comme une possibilité d'accès à la liberté.

"Mais la générosité comme pure gratuité n'est pas une vertu ni un mouvement du coeur: c'est la seule manière d'atteindre concrètement une liberté dans son coeur en tant que liberté subjective." (CM, 149)

La possibilité de changement des significations doit être considérée comme une part essentielle de la possibilité d'une "liberté subjective". Montrer que les choix dominants sont absurdes (mais pas insignifiants), dépeindre le monde à la manière d'un Picasso ou d'un Gris avec des facettes<sup>8</sup> donne la possibilité de "créer" les significations du monde de l'expérience subjective à un niveau où elles ne restent plus dans l'insignifiance hasardeuse de la chose privée. En même temps, on fait bien sûr du hasard une catégorie signifiante: la "rencontre" est toujours un lieu où l'on peut agir, réaliser une relation pratique à la réalité et à l'Autre. Ce n'est pas quelque chose qui fait exception, mais ce qui rompt le général et forme la possibilité d'affronter le monde différemment.

---

<sup>8</sup> (Sartre et de Beauvoir discutent du journal *Les Temps Modernes*): S. de B. "Vous l'avez fondé en partie pour prendre parti prédisément dans la lutte politique?" J.-P. S. "Pas exactement; plutôt pour montrer l'importance sur tous les plans des événements de la vie quotidienne, aussi bien que de la vie collective: diplomatique, politique, économique; il s'agissait de montrer que tout événement avait différentes strates, et que chacune d'elles était un sens de l'événement, le même sens d'ailleurs de strate en strate, changé simplement par ce qui, sur cette strate-là, était en jeu; avec de multiples facettes et que chacune de ces facettes exprime, à sa façon, mais complètement, un sens qui est le sens de l'événement." (de Beauvoir 1981, 511).

## LITTERATURE

- Aron, Raymond 1970. Marxismes imaginaires. Paris: Gallimard.
- André, Jacob 1982. Cheminevements, De la dialectique à l'éthique. Paris: Anthropos.
- de Beauvoir, Simone 1944. (1974) Pour une morale de l'ambiguïté. Paris: Gallimard.
- 1981. La cérémonie des adieux. Suivi de Entretiens avec Jean-Paul Sartre août- septembre 1974. Paris: Gallimard.
- Catalano, Joseph S. 1986. A Commentary on Jean-Paul Sartre's Critique of Dialectical Reason, Volume 1. Theory of Practical Ensembles. Chicago: The University of Chicago Press.
- 1988. "Sartre: On Action and Value". Man and World 21, 417-431.
- Ceñal, Ramón 1948. "Existencialismo, moral y revolución en la obra de Jean-Paul Sartre". Revista de filosofía. Vol 7, no. 24, 7-47.
- Charlesworth, Max 1976. The Existentialists and Jean-Paul Sartre. London: George Prior Publishers.
- Chiodi, Pietro 1976. Sartre and Marxism. (transl.) Atlantic Highlands, N.J.: Humanities Press.
- Colombel, Jeannette 1981. Sartre ou le parti de vivre. Paris: Grasset.
- Flynn, Thomas, R. 1984. Sartre and Marxist Existentialism. Chicago: The University of Chicago Press.
- Grimsley, Ronald 1972. "Sartre and the Phenomenology of the Imagination". Journal of the British Society for Phenomenology. Vol.3, no.1, Jan. 1972, 58-62.

- Hunyadi, Mark 1985. "Ma liberté, c'est le meurtre de l'autre. A propos des "Cahiers pour une morale" de Jean-Paul Sartre". Revue de Théologie et de Philosophie 117/1985, 173-184.
- Kariuki, Joseph 1978. The Possibility of Universal Moral Judgement in Existential Ethics. A Critical Analysis of the Phenomenology of Moral Experience according to Jean-Paul Sartre. Partial Publication of the Thesis submitted to the Faculty of Letters of THE UNIVERSITY OF FRIBOURG / SWITZERLAND. STUDENTEN-SCHREIB-SERVICE.
- Neu, Jerome 1988. "Divided Minds: Sartre's "Bad Faith" Critique of Freud". Review of Metaphysics 42. September 1988, 79-101.
- Sartre, Jean-Paul 1943. (1973) L'être et le néant. Paris: Gallimard.
- 1983. Cahiers pour une morale. Paris: Gallimard.
- 1948. Situations II. Paris: Gallimard.
- Sartre, J.-P. - Rousset, D. - Rosenthal, G. 1949. Entretiens sur la politique. Paris: Gallimard.
- Sartre, Jean-Paul 1960. Critique de la Raison dialectique. Tome I. Paris: Gallimard.
- 1985. Critique de la Raison dialectique. Tome II (inachevé). Paris: Gallimard.
- Sartre, J.-P. - Gavi, P. - Victor, P. 1974. On a raison de se révolter. Paris: Gallimard.
- Schwarz, Theodor 1976. J.-P. Sartre et le marxisme. (trad.) Paris: L'Age d'Homme.
- Simont, Juliette 1989. "Morale esthétique, morale militante: au delà de la "faribole"?" Revue philosophique de Louvain, tome 87, 1989, 23-57.
- Villefosse, Louis de 1953. "Jean-Paul Sartre: "L'Affaire Henri Martin"". La Pensée 52, 1953, 89-92.

Warnock, Mary

1965.

The Philosophy of Sartre.  
London: Hutchinson University  
Library.

----

1970.

"The Concrete Imagination".  
Journal of the British Society for  
Phenomenology. 1,2/1970, 6-12.

## LA POLITIQUE EN TANT QUE SITUATION DE LUTTE CHEZ WEBER ET CHEZ SARTRE

**Kari Palonen**

(Une version préliminaire de ce texte, en allemand, fut présentée au congrès de la Deutsche Vereinigung für Politische Wissenschaft à Darmstadt le 15 septembre 1988.)

Puisque je considère que la science politique est une discipline qui étudie des textes, je rendrai d'abord explicites les opérations d'analyse que j'entends employer. Je pratiquerai, en la limitant à certains aspects du concept de politique, une exégèse du recueil de Max Weber, Gesammelte politische Schriften (par la suite GPS), et d'extraits des tomes un et deux de la Critique de la raison dialectique de Jean-Paul Sartre (Critique (CRD) I & II). Les interprétations seront rendues comparables entre elles et pertinentes par rapport au concept de politique grâce à une stratégie qui, d'une part fait intervenir un troisième auteur, d'autre part actualise les lacunes de la thématization du concept de politique, lacunes que pourtant Weber et Sartre peuvent précisément aider à combler.

Mon intention est en quelque sorte de faire lire Sartre par Weber, et inversement Weber par Sartre. La méthode tire profit de mes recherches antérieures sur la notion de politique en France et en Allemagne et ses résultats annoncent d'une manière fragmentaire une monographie sur Sartre qu'il me reste à écrire. L'article suppose une connaissance globale de l'oeuvre de Sartre et Weber. Bien que mon interprétation s'écarte du courant dominant dans la recherche sur Sartre comme sur Weber, j'éviterai toute polémique de détail contre d'autres auteurs.

\* \* \*

En 1938, Raymond Aron décrivait Max Weber comme un représentant de la politique de l'entendement. **"Il est comme le pilote qui naviguerait sans connaître le port"** (Aron 1938a, 414). Il accuse aussi Weber de réduire l'histoire à une politique (Aron 1938a, 266); la thèse wéberienne de la *Wertfreiheit* conduirait selon Aron à un relativisme absolu contre lequel il fait, lui, confiance à la philosophie: celle-ci **"sauve les individus de la solitude, puisque la relativité comprise est déjà dépassée"** (Aron 1938a, 268). Plus tard, les conceptions de Weber sur la politique et sur la *Wertfreiheit* continueront d'apparaître à Aron comme trop radicales. Bien qu'il reconnaisse que la politique ne se comprenne pas sans lutte, ni même sans violence (par exemple Aron 1964b, 111), Aron s'oppose à la négation par Weber de l'universalité parce que alors **"la rivalité et non la communauté des individus"** serait l'être de l'humanité (Aron 1959, 42). Face à la liberté de décision, caractéristique selon Weber de la politique, il pose de manière classique **"la vie selon la raison"** comme but (donné) de la politique (Aron 1960, 116).

Dans le contexte français, cette critique de Weber est dirigée contre deux fronts. D'un côté, en adoptant une version atténuée du radicalisme de Weber, Aron peut en quelque sorte mieux s'opposer à l'école de Durkheim; de l'autre, il dirige la pointe de son attaque contre celui dont les textes lui semblent accentuer encore les tendances qu'il refuse chez Weber, son ancien camarade de l'École normale supérieure, Jean-Paul Sartre. Aron reproche en plus à Sartre une discontinuité qui rend impossible une politique à long terme (voir Aron 1948, 1956, 1964a). Il conteste l'usage du terme raison dans la Critique de la raison dialectique; en effet, Sartre nie la présence de la raison supra-individuelle dans l'histoire, et c'est précisément son absence qui, pour Sartre, rend impossible une politique rationnelle face à la violence (Aron 1973, 39-40, 218).

Ce que Aron critique chez Weber et Sartre, la négation d'une réalité ontologique des formations supra-individuelles et la reconnaissance du caractère conflictuel des relations humaines, c'est au contraire, à mon avis, un excellent point de départ pour comprendre la spécificité du politique. La phrase de Weber **Politik ist Kampf** peut paraître triviale, mais c'est que, dans les commentaires, elle n'est bien souvent thématifiée que de manière indirecte et fragmentaire. **"In den meisten Handlungstheorien ist das Phänomen des Gegenhandelns nicht bemerkt"**, écrit fort justement Ernst Vollrath (1987, 291).

La lutte, admet-on volontiers, "fait partie de la politique", mais la situation où l'on agit contre les autres est tout de même le plus souvent écartée comme temporaire et fluctuante. Peu importe, en fait, que ceci soit justifié par la distinction entre l'ami et l'ennemi, par l'instauration du succès comme critère du politique, ou bien encore par le "dépassement" de la lutte vers l'harmonie ou sa subordination fonctionnelle à une instance "supérieure".

La critique d'Aron fait donc de Weber et de Sartre des auteurs qui, en parlant de la politique, maintiennent avec une insistance rarement vue le caractère indépassable de la lutte. Que ce soit dans la littérature sur Sartre ou dans celle sur Weber, un tel reproche n'a rien de bien original; il est même si habituel qu'il en éveille quelque soupçon. Le mérite d'Aron n'est donc que d'avoir uni Weber et Sartre dans la même critique: les sartrologues ne font allusion à Weber qu'en passant et les spécialistes de Weber, eux, ne mentionnent pratiquement jamais Sartre.

Mon intention est ici, faisant de vice vertu, de me demander si l'entêtement de Weber et Sartre à maintenir le caractère conflictuel de la politique ne les a pas conduit à approfondir dans leurs écrits la thématization de la lutte comme situation de l'action. Pour cela, je m'intéresserai en particulier à cette figure de pensée que Sartre nomme contre-finalité et qui se trouve aussi chez Weber. Ma thèse est que la contre-finalité, une fois reconnue, fournit une clef qui permet, tant à Weber qu'à Sartre, à la fois de maintenir le caractère conflictuel de la politique et d'interpréter la lutte comme une situation de l'action.

L'idée de contre-finalité, autrement dit le détournement de la finalité par le choc en retour de la matière ouvrée et son imbrication dans les relations entre les hommes, est dans la Critique un thème central que l'on retrouve aux différents niveaux de l'action individuelle ou de groupe. Au début du second tome, publié inachevé en 1985, Sartre introduit une nouvelle forme de la contre-finalité qu'il appelle quelques fois contre-finalité réciproque (cf. CRD I, 574) et qui se fonde sur l'opposition consciente aux projets d'autrui. A cette occasion, il propose pour la nature spéciale qui caractérise les "réalités historiques" - on pourrait aussi bien les appeler "réalités politiques" - le critère suivant:

"Quant aux ateliers nationaux et aux objets sociaux nés d'une lutte, on pourrait aller jusqu'à soutenir qu'ils ne sont des réalités que dans la mesure où ils ne sont conformes à aucun des projets qui les ont réalisés dans l'antagonisme réciproque. Ils n'ont une sorte d'existence proprement historique que dans la mesure où, faits par les hommes, ils leur échappent (...) sans retomber pour autant au niveau de la matière ouvrée." (CRD II, 21)

Weber exprime tout à fait la même idée, naturellement sans recourir au même jargon, dans un passage de Politik als Beruf:

"Es ist durchaus wahr und eine - jetzt nicht näher zu begründende - Grundtatsache der Geschichte, daß das schließliche Resultat politischen Handelns oft, nein: regelmäßig, in völlig unadequatem, oft geradezu paradoxen Verhältnis zu seinem ursprünglichen Sinn steht." (GPS, 547)

Je n'ai trouvé nulle part ailleurs chez Weber d'autres justifications de cette thèse. Il semble néanmoins que le fond commun des conceptions que Weber et Sartre se font de la politique réside bien dans cette reconnaissance inflexible des conséquences non intentionnelles, en grande partie infranchissables et incontrôlées, que comporte toute lutte et que je nomme ici contre-finalité selon l'expression heureuse de Sartre. Les conditions que la contre-finalité impose à la lutte mettent leur empreinte sur les concepts de lutte et de politique chez ces auteurs, ce qui les éloigne, à propos de l'action, tant des positions volontarorationalistes que des positions fonctionnalistes qui en font des processus purement impersonnels.

Partant de la contre-finalité, je m'efforcerai de reconstituer dans les textes les plus importants que j'ai mentionnés les diverses interprétations que Weber et Sartre font de la politique en situation de lutte. Bien sûr, ces auteurs diffèrent radicalement autant dans leurs perspectives que dans leur style. Weber comprend la contre-finalité comme un fait auquel tout agent se heurte et qu'il ne prend en compte que s'il est doué de "sens politique". Quant à Sartre, il est avant tout intéressé par l'intelligibilité particulière que suppose la contre-finalité résultant de la lutte, plus généralement par la délimitation et la définition de la situation de lutte en tant qu'espace de l'action. C'est pourquoi la lecture et la reconstruction des conceptions de Weber et de Sartre imposent aussi des stratégies interprétatives différentes.

\* \* \*

On peut, ainsi que fait Wilhelm Hennis, caractériser la perspective weberienne de la politique comme lutte par la notion de jugement politique (cf. Hennis 1987, 223-230). En dépit des indications fournies dans Politik als Beruf par la discussion sur l'éthique particulière et les qualités de l'homme politique, Weber n'a pas systématiquement retracé sa perspective du jugement politique. Cependant si l'on examine avec soin le vocabulaire et la rhétorique qui, parfois de manière répétitive, se manifestent dans les écrits de circonstance repris dans

les Gesammelte politische Schriften, il se forme une base suffisante pour une reconstruction inductive de la conception de Weber.

Par rapport aux contemporains, Weber fait un usage de l'adjectif **politisch** qui se distingue par une attention consciente à la signification qualificative. Contrairement à l'emploi sectoriel - lequel, certes, se retrouve aussi chez Weber dans certains contextes - la qualification de "politique" renvoie pour lui au fait que le caractère politique doit être compris comme un phénomène particulier ou comme un aspect particulier de divers phénomènes. En plus du choix fréquent de l'italique pour écrire **politisch** (par exemple GPS, 68,164), le recours à certaines expressions qualifiantes manifeste spécialement cet aspect: ainsi **hochpolitisch** (GPS, 76), **rein politisch** (GPS, 94,172) ou **eigentlich politisch** (GPS, 175) ou encore l'usage indépendant de formes négatives comme **unpolitisch** (GPS, 28,319-320) ou **antipolitisch** (GPS, 110). Cette opposition à une signification sectorielle apparaît le plus nettement dans des expressions qui peuvent sembler bizarres aujourd'hui, telles que **Sozialpolitik anstelle der Politik** (GPS, 15, cf.108) ou **Politik und Wirtschaftspolitik** (GPS, 171).

Weber ne semble pas avoir lui-même parlé explicitement de "jugement politique" ("**politische Urteilskraft**"). Il exprime cependant cette idée - à côté de l'usage qualifiant de l'adjectif **politisch** - dans diverses formules qui font appel à différentes nuances du jugement politique (en tant que faculté de juger): **politische Reife** (par ex. GPS, 18-24,248,313,358,406,440), **politischer Sinn** (GPS, 323), **politische Intelligenz** (GPS, 20), **politischer Charakter** (GPS, 81,276,312,378,441) et même **politischer Instinkt** (GPS, 16). La même chose s'exprime dans d'autres formulations comme **politisch klug** (GPS, 337), **politisch erwacht** (GPS, 94) ou dans l'exigence d'une éducation politique (GPS, 22-24,353-355) ou d'une formation politique (GPS, 23,475). De même, il parle de l'homme politique en tant que type idéal, d'où le terme **genuiner Politiker** (GPS, 338) ou les allusions dans Politik als Beruf aux hommes politiques qui ne vivent que "pour la politique" (GPS, 364,388-389,513-515).

En plus de cette rhétorique formelle sur le jugement politique, on peut aussi trouver chez Weber des jugements positifs et négatifs sur les qualités de la politique et sur les propriétés des hommes politiques sans que d'ailleurs il soit toujours facile de faire la distinction entre les deux catégories. Ces appréciations sont fortement liées à l'époque et à la situation, mais elles font aussi surgir des critères d'ordre général sur lesquels je m'étendrai ici.

Les épithètes qui chez Weber stigmatisent la faiblesse ou le manque de capacité politique suffisent à donner une image globale des limites du "jugement politique". Un thème récurrent chez lui est la polémique contre le "dilettantisme" et contre les "dilettantes" - que ceux-ci soient des monarchistes, des fonctionnaires ou des hommes de lettres (GPS, 80,252,307,365) - ou encore

contre les "politiciens amateurs" (GPS, 230). En plus des reproches de circonstance contre certains hommes politiques - comme *utopisch* (GPS, 133), *Leichtfertigkeit* ou, à propos des fonctionnaires, *Elfersucht* (GPS, 182) - apparaît une critique de la pure "politique négative" - le parlement de l'Empire allemand n'est selon lui capable que d'une telle politique (GPS, 218,221,348,351,361,392, 421,471) - une critique aussi de la pure phraséologie et de la démagogie (GPS, 159-161,195,440; il est vrai qu'ailleurs Weber parle de façon neutre des démagogues d'Athènes, 508). Les termes les plus péjoratifs dans le langage wébérien sont sans doute tout de même *Gefühlspolitik* et *Gefühlspolitiker* (GPS, 122,149,159,457) et surtout *Eitelkeit* (GPS, 125,160,201,309,411,546).

Dans la conception wébérienne du jugement politique, le noyau est bien sûr formé par les qualités de l'homme politique idéal, telles qu'elles se trouvent énoncées en un paradigme dans *Politik als Beruf* par la triade: *Ledenschaft*, *Augenmaß*, *Verantwortungsgefühl*. On les retrouve ailleurs, légèrement modifiées (par ex. GPS, 274-276, où *Distanz* et *kühler Kopf* prennent place à côté de *Augenmaß*; 524, avec la formulation *Parteinahme*, *Kampf*, *Leidenschaft*; cf. *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre* 504-515). Un autre mot favori de Weber est *Sachlichkeit* (GPS, 159,163,545-547), même si il exige en plus d'autres qualités d'un homme politique comme *nüchterne Betrachtung*, *Selbstbeherrschung*, *kühle Überlegung* (GPS, 149,202,276). Ailleurs il fait aussi appel à des critères moraux comme *Ehre*, *Pflicht*, *Anstand* (GPS, 128,136,175-176,242,370). Weber manifeste plus rarement une exigence de qualité pour une politique que pour un homme politique. Toutefois il emploie à certaines occasions des critères comme *Politik des schweigenden Handelns* (GPS, 159-160) ou *Wahlfreiheit* (GPS, 127), demande un *Bewegungsspielraum* (GPS, 127) ou prend parti pour une politique à long terme (GPS, 130,162,202).

Il est maintenant possible d'ordonner les citations ainsi classées de manière à faire apparaître plus clairement la dimension normative du concept de jugement politique chez Weber. Pour cela, j'examinerai les dimensions de la thématique politique sous la forme de critères d'appréciation orientés du positif au négatif.

Dimensions de la politique

- Attitude
- Mode d'engagement
- Relation aux conséquences
- Contenu vs. Personne
- Espace de la politique
- Temps de la politique
- Langage de la politique

Critères

- Leidenschaft vs. Indifferenz
- Augenmaß vs. Gefühlspolitik
- Verantwortungsethik vs. Gesinnungsethik
- Sachlichkeit vs. Eitelkeit
- Bewegungspielraum vs. Prinzipienfestigkeit
- Weit-sichtigkeit vs. Kurzsichtigkeit
- Politik der Taten vs. Politik der Worte

Malgré son schématisme, ce tableau montre bien combien Weber a thématiqué le phénomène du politiques à de nombreux niveaux, même si, pour les trois dernières dimensions retenues, ce n'est que d'une manière assez fragmentaire. Il illustre aussi le fait que le traitement par Weber du concept de jugement politique se caractérise par l'emploi de "notions opposés asymétriquement" (*asymmetrische Gegenbegriffe*) (voir Koselleck 1979) quoique là-encore l'asymétrie ne soit pas obligatoirement assurée en ce qui concerne les trois dernières dimensions. Certes, Weber place explicitement la politique à long terme devant celle à court terme, mais sa pensée et ses prises de position contiennent des éléments - avant tout, le rejet de l'idée de progrès (cf. Hennis 1987, 202-208) mais aussi la revendication du droit de vote pour les soldats du front sans attendre la conclusion de la paix (GPS, 192-196) - qui relativisent l'asymétrie manifeste dans le discours. De même, le dernier mot de Weber dans *Politik als Beruf* n'est pas d'opposer absolument l'éthique de la responsabilité à celle de la conviction, mais le véritable homme politique doit plutôt savoir pratiquer un "art de l'impossible" qui les concilie (GPS, 559-560). Tout ceci ne suffit pourtant pas à annuler la tendance à l'asymétrie dans les critères retenus par Weber pour caractériser le jugement politique.

Sa propre position serait d'ailleurs plutôt de dire que la définition du jugement politique doit être relativisée parce que, dans les situations réelles, il devient impossible de distinguer les dimensions concernées et que les critères respectifs se retrouvent en opposition l'un avec l'autre. Il mentionne explicitement l'opposition entre *Leidenschaft* et *Augenmaß* comme un fait qu'il faut prendre en compte dans l'établissement des jugements politiques (GPS, 546). Au moins dans un passage, il a admis la relativité générale des jugements d'ordre

politique en reconnaissant volontiers "**daß man kein Prinzip bis zum Unsinn betreiben kann**" (GPS, 174).

Le jugement politique selon Weber comprend aussi, en plus de ces critères normatifs, d'autres "principes". On pourrait les décrire comme les axiomes d'une "théorie de l'action" (philosophique et sociologique) qui délimitent ce qui est possible comme politique et dont la négligence peut avoir des conséquences désastreuses sur la politique menée. Un tel principe est par exemple la distinction entre jugement de fait et jugement de valeur qui sert à différencier le domaine du fonctionnaire de celui de l'homme politique (GPS, 334-335). Un autre est la thèse de l'égalité, en gros, des hommes au moins devant la mort et en tant que corps, parce qu'elle fournit à Weber l'argument décisif pour refuser la qualification du droit de vote (GPS, 268). Enfin, "**das Prinzip der kleinen Zahl**" (les guillemets sont de Weber) impose que la politique reste toujours "l'affaire d'une minorité" (GPS, 348).

Max Weber recourt à de tels principes d'une manière allusive sans thématiser les limites de leurs domaines d'application ni leurs relations aux critères normatifs. Seulement, le simple fait qu'il y recourt suffit sans doute à réfuter l'accusation portée par Aron de "relativisme absolu".

Dans la conception wébérienne du jugement politique interviennent encore d'autres "principes" qui sont nettement liés à un lieu, une époque et une situation. Ainsi la prise en compte de l'Allemagne comme **Machtstaat** et, en conséquence, l'interprétation de la politique de grande puissance par un modèle de l'équilibre relatif (GPS, 142-145, 157-177). Il n'est pas ici question de déterminer pour chaque cas particulier traité par Weber combien la liaison au contexte se manifeste dans les dimensions du jugement politique.

Qu'on se heurte partout en politique à la contre-finalité comme à un fait, ce peut être considéré aussi comme un autre axiome de la théorie de l'action de Weber. La conception du jugement politique, telle qu'elle ressort de la présente reconstruction, est à n'en pas douter largement compatible avec la thèse de la contre-finalité. Le jugement politique ne fournit aucune recette pour une *policy*: il recherche, pour faire une politique, des conditions qui demeurent valables quand la situation change. Il n'offre que quelques points d'appui à peu près stables à l'homme politique; d'un autre côté, il les relativise en faisant repérer les contradictions internes entre les principes et les situations où les limites de ceux-ci apparaissent. La contingence qui se manifeste dans la contre-finalité et caractérise la politique en tant que lutte peut jusqu'à un certain point être entravée par les règles qui gouvernent le jugement politique; mais elle peut aussi être tolérée et mise à profit pour repenser la politique en situation. La politique est essentiellement l'art d'agir en reconnaissant la contingence de la situation.

Les écrits politiques de circonstance de Weber sont encore intéressants à lire justement en ce qu'ils révèlent sa conception du jugement politique, même si la thématization n'en est que partielle et allusive. D'un autre côté, il est sûr que le lecteur actuel est amené à se demander si la pensée de Weber y est assez formalisée. En particulier, les nombreuses asymétries simplificatrices des critères font soupçonner que la conception wébérienne du jugement politique - voire sa conception en général de la politique - est restée tributaire des cadres de pensée qui convenaient à la réalité du monde d'avant 1914. N'a-t-il pas, pour cette raison, surévalué la stabilité du jugement politique?

\* \* \*

Quand je propose de "lire Sartre par Weber", j'entends avant tout mettre aussi au compte de Sartre la thèse **Politik ist Kampf**. Ceci ne veut pas dire qu'il faille tenir pour identiques les concepts de lutte et de politique, mais c'est seulement reconnaître que, dans toute politique, l'aspect de lutte est présent et que, à l'inverse, toute lutte peut être interprétée comme ayant un aspect politique. Une telle lecture exige de prendre une certaine distance par rapport à l'usage sartrien du mot politique (pour plus de précisions, voir Palonen 1988, 1990) quoique, par ailleurs, il soit possible d'en trouver des justifications à partir des textes mêmes de Sartre, par exemple dans le passage sur Venise du second tome de la Critique de la raison dialectique (II, 450-451). L'analyse repose tout de même sur une explicitation du concept de lutte et sur la supposition qu'il s'applique tel quel à la politique.

La Critique contient une espèce de récit des formes de la praxis qui va de la plus simple à la plus complexe et se rapproche ainsi de l'histoire "concrète" - sans pour autant l'atteindre autrement que dans des exemples. Comme le second tome n'a paru qu'en 1985, il s'est produit dans l'appréciation de la structure de l'oeuvre des erreurs d'optique, faisant par exemple de la totalisation une norme assurant finalement l'unité, voire l'unanimité, ce qui éliminait tout l'apport fondé sur le couple politique-lutte. A mon avis, c'est seulement la parution du deuxième tome qui a fait clairement percevoir qu'il s'était produit un tournant dans la thématization systématique du concept de lutte au long des quinze dernières pages du premier (édition de 1985).

Dans le premier tome, Sartre ne fait pas toujours la distinction entre les concepts de travail et de praxis. Un examen attentif montre cependant que le

travail est seulement le paradigme grâce auquel il est possible de faire apparaître la nature dialectique de la praxis, ainsi qu'il ressort de la citation suivante:

"ce que nous avons voulu montrer, c'est que notre expérience la plus quotidienne - qui est sûrement celle du travail - prise à son niveau le plus abstrait - celui de l'action de l'individu isolé - nous révèle immédiatement le caractère dialectique de l'action." (CRD I, 204)

Dans l'abstraction du concept de travail de l'individu isolé (production et reproduction, I, 203), il n'est donc pas encore fait état des relations inter-individuelles. L'exposé va les introduire graduellement de sorte qu'à chaque nouveau degré, elles modifient davantage la signification du paradigme du travail dans la praxis "en relation". La thématization du moment de la lutte marque bien un tournant dans l'exposition:

"l'essentiel pour nous, c'est de montrer que la dialectique, comme développement réglé de la praxis, ne peut avoir l'expérience d'elle-même (...) que dans et par la praxis de la lutte, c'est-à-dire la réciprocité antagonistique." (CRD I, 881)

La thématization de la "temporalisation de la réciprocité antagonistique" relie deux thèmes du récit de Sartre. D'une part, le rapport dans l'histoire entre la transformation de la matière en "matière ouvrée" et sa répartition par des relations binaires et ternaires se trouve posé à un autre niveau puisque la praxis s'organise en se dissociant, par une "temporalisation bicéphale" (CRD I, 882). D'autre part, la contre-finalité - en tant que structure interne de la matière ouvrée dans un monde de la rareté (cf. Palonen 1988) - se trouve appréhendée autrement dans la mesure où l'opposition consciente aux actions et aux objectifs des autres devient une nouvelle source de la contre-finalité.

Ce tournant dans le récit de la praxis impose en fait une relecture des chapitres antérieurs afin de mettre en relief sur toute la ligne les moments du conflit et de la lutte (voir à ce propos Palonen 1989). Par ailleurs, tout le dernier chapitre de le premier tome en passant d'un mode d'exposition formel à un mode historique, débouche sur une discussion systématique du thème de la lutte. **"L'humanité pensée comme un homme: voilà l'illusion de la dialectique constituée"** (CRD I, 749). Contre cette illusion, Sartre défend la présence de conflits et de luttes aussi bien à l'intérieur des "classes" (en rapport avec leur forme - séries manipulées, groupes spontanés, groupes organisés - ou avec les politiques) qu'entre elles - même lorsque, par suite de la domination écrasante de l'une, l'action de l'autre peut paraître dépourvue de sens. A ceci est liée l'interprétation, essentielle pour Sartre, du lien entre oppression et exploitation, où devient également manifeste l'abandon, dans le récit, du paradigme du travail

au profit du paradigme de la lutte:

"Nous avons montré ainsi, dans l'exemple simple de la colonisation, que la relation des oppresseurs et des opprimés était d'un bout à l'autre une lutte, et que c'est cette lutte comme double praxis réciproque qui assurait - au moins jusqu'à la phase insurrectionnelle - le développement rigoureux du processus d'exploitation." (CRD I, 813)

Pour dévoiler la réalité de la lutte, Sartre fait appel maintes fois à la contre-finalité (CRD I, 761,778,814). Il s'efforce de montrer que le fait que les résultats de la lutte peuvent se retourner contre les buts des participants ne se ramène ni à une simple objectivation de la réalité matérielle, ni à une réorganisation dans la collectivité humaine de la structure sérialisée, ni à une "récurrence infinie" de l'aliénation (CRD I, 761).

"L'objectivation d'une praxis, dans la mesure où elle se produit dans le milieu adverse et à travers l'organisation et la réorganisation des groupes ennemis (...) est très différente de toute objectivation se produisant à travers des déterminations physico-chimiques de la matière inorganique ou des modifications d'un collectif(...): elle est en effet subie et réassumée." (CRD I, 869-870, cf. II, 21)

Dans le récit de Sartre, le problème explicitement posé est celui de l'intelligibilité des formes de la praxis. Son point de départ est au niveau abstrait la transparence immédiate de la praxis de l'individu isolé "ouvrant" la matière; celle-ci devient opaque à cause de l'interdépendance entre la matière ouvrée et les rapports inter-individuels dans un monde de la rareté, ce qui rend donc problématique son intelligibilité. L'importance du moment de la lutte en tant que tournant dans le récit provient de ce que la transparence est retrouvée dans les relations entre les hommes: **"le rapport sujet-objet (...) est immédiatement donné dans la praxis de la réciprocité antagoniste"** (CRD I, 884). Et même, **"la compréhension de l'ennemi est plus immédiate encore que celle de l'allié"** (I, 883), ce qui se comprend puisque, dans un monde de la rareté, la réciprocité antagoniste prend le pas sur la "positive" (voir Palonen 1989). Tant pour l'interprétation de la situation de lutte que pour sa signification paradigmatique, le passage suivant fournit la clef de l'oeuvre:

"Ainsi, dans sa structure antagoniste élémentaire, l'action réciproque est caractérisée par le fait qu'elle enferme l'agent comme objet et l'Autre comme sujet dans la perspective d'un renversement à produire (l'Autre devient pur objet passif, l'agent s'affirme comme libre praxis); en d'autres termes, la libre dialectique pratique de l'un enferme la saisie de la libre dialectique de l'autre en tant que liberté et comme double moyen (moyen de prévoir l'acte adverse et donc de le déjouer; moyen de rendre l'Autre comme un complice de l'activité qui vise à le soumettre en proposant un but faux de sa liberté)." (CRD I, 884-885)

Sartre maintient donc l'opposition sujet-objet comme expérience indépassable mais il considère aussi que la lutte, en tant qu'action, signifie le "dépassement" des positions et des identités originelles. La "totalisation" se fait dans la lutte elle-même, elle n'est ni son dépassement ni son résultat. Le concept de contre-finalité permet à Sartre de ne pas voir dans la lutte un simple question de victoires ou de défaites, mais plutôt d'y reconnaître la dialectique entre la ruine des buts initiaux et l'ouverture de nouvelles occasions. Le texte se poursuit ainsi:

"Dans son principe même, la lutte est, pour chacun, l'occasion de développer dans une tension synthétique la multiplicité des dimensions humaines puisqu'il doit être objet-sujet pour un sujet-objet qui est l'Autre, et qu'il intériorise une autre liberté comprise au sein de sa liberté." (CRD I, 885)

Il semble donc justifié de comprendre la lutte/politique selon Sartre comme une praxis reflétant le conflit entre l'agent et l'Autre. La lutte que Sartre décrit à la fin du premier et au début du second tome de la *Critique*, la lutte transparente, est une situation paradigmatique où l'Autre est d'un certain type: c'est, d'après les exemples, un sujet-objet présent, personnel, individualisé et de même niveau que l'agent. En tant que tel, il fonctionne à travers l'oeuvre comme un paradigme auquel on peut comparer les autres formes de l'Autre et grâce auquel on peut les rendre compréhensibles. La lutte entre oppresseurs et opprimés est un exemple de lutte sous forme de groupes à des niveaux différents; le thème de la contre-finalité est introduit par les exemples sur le déboisement en Chine et la fuite de l'or en Espagne (CRD I, 271-294). Ceux-ci montrent des situations où l'Autre est impersonnel et absent (c'est, dans la matière ouvrée, le résultat involontaire d'une praxis antérieure, son contre-coup sur l'action humaine), mais c'est cependant quelque chose qui pose des "exigences" et, à ce point de vue, il agit politiquement (voir Palonen 1989). A mesure que l'Autre (ou les Autres) est de moins en moins transparent, il devient de plus en plus difficile de comprendre que son action est politique. Seulement, comme la contre-finalité est déjà présente dans le paradigme qu'est l'expérience de la lutte transparente, il est logique de chercher la lutte/politique là où elle semble ne pas être.

C'est son rôle de paradigme dans l'interprétation des autres situations de lutte qui, en fait, rend si importante l'explicitation complète de la nature de la "lutte transparente". Alors que Weber, parlant de la politique, se limitait surtout à des situations précisément de ce type, Sartre finalement ne s'étend guère sur les conditions d'une politique "habile" qui sache se garder de la contre-finalité et profiter des occasions qu'elle ouvre, c'est-à-dire prévoir l'évolution de la situation de façon à déjouer la politique de l'Autre et l'amener à soutenir celle

qui l'asservit. En fait, Sartre n'en dit pas plus sur l'art de la politique; l'intelligibilité de la situation en elle-même l'intéresse davantage. C'est dans cette perspective avant tout qu'il réfléchit sur la relative imprévisibilité de l'action de l'adversaire. Il porte surtout son attention sur une situation limite, intermédiaire entre la lutte réciproque et l'action de l'individu isolé sur la matière:

"lorsqu'un des adversaires a la possibilité de prévoir rigoureusement les réactions de l'autre et de les provoquer par ses actions, et lorsque cette prévision correspond chez l'ennemi à la nécessité de ses réactions (c'est-à-dire leur aliénation), l'action réciproque et antagonistique tend à s'identifier à une action individuelle. Mais c'est précisément que l'adversaire dominé n'est déjà plus qu'un objet (...) C'est l'imprévisibilité relative de l'adversaire (...) - en tant que cette imprévisibilité est comprise et en tant qu'elle constitue l'ignorance de l'autre - qui conserve à la lutte un caractère de réciprocité." (CRD I, 890)

Ainsi, Sartre argumente au moyen de ce cas limite contre l'éventualité que la lutte soit possible sans la contre-finalité amorcée par la politique de l'autre. S'il en était ainsi, la distinction entre objet et adversaire disparaîtrait. Une telle conception accordant à la contre-finalité une signification constitutive dans la lutte serait, semble-t-il, tout à fait compatible avec les idées de Weber sur la politique. Elle offre un critère pour distinguer radicalement aussi bien Sartre que Weber des partisans d'une conception volontariste de la souveraineté (cf. supra et CRD I, 893).

La lutte est-elle intelligible? C'est la question que pose le titre du premier chapitre du second tome. En fait, Sartre y a déjà répondu positivement dans les dernières pages du tome précédent, mais la discussion lui permet de préciser le concept de totalisation en interprétant sa dimension unité d'une manière formelle, si bien qu'en soi, la lutte fonctionne comme totalisation qui lie et unit les adversaires et leur praxis (CRD II, 13-15). En tant que temporalisation de la réciprocité antagoniste, la lutte signifie une tendance totalisante qui, tout le temps, modifie d'elle-même les objets de lutte, la configuration en "partis", les agents politiques et tout le champ de la praxis.

On pourrait peut-être caractériser cette totalisation qui se manifeste dans la lutte comme le dépassement des luttes particulières par la lutte en général (d'autre part, les luttes particulières, d'une certaine manière, demeurent, même une fois "dépassées": c'est là l'originalité de la dialectique sartrienne, cf. Howells 1986, 159). Cette dialectique entre la lutte et des luttes occupe dans le récit de la Critique ce qu'on pourrait appeler le champ spécifique du "moment de la politique"; d'un côté, il dépasse le paradigme du travail, de l'autre il est lui-même dépassé quand le récit de la praxis s'approche de l'histoire singulière et concrète (voir, en particulier, la discussion de la totalisation de l'enveloppement, CRD II, 198-348). La forme de la contre-finalité, telle qu'elle est modifiée par une

opposition consciente, donne à ce moment de la politique sa structure de base; il serait essentiel de l'explicitier et de la développer si l'on voulait créer - en prenant quelque recul par rapport aux intérêts historico-philosophiques de Sartre pour se tourner du côté de la "raison analytique" - une approche de la politique qui s'inspire néanmoins de lui. Il est vrai que le début de la seconde partie de la **Critique** contient déjà beaucoup de recherche de ce type, mais on pourrait songer à "l'enrichir", par exemple en faisant appel à la thématique wéberienne du jugement politique.

L'attention de Sartre s'est d'ailleurs portée sur les façons d'interpréter la contre-finalité. Il critique particulièrement la méthode "analytique" et "pratique" qu'adopte par exemple les enseignants des Ecoles d'état-major. Elle s'efforce de comprendre la contre-finalité en la décomposant en "coups" distincts depuis un projet jusqu'à un résultat:

"(...) elle étudiera successivement le projet initial, la riposte à la riposte, elle sera satisfaite si elle peut "expliquer" chacun des caractères de l'objet en le ramenant à l'action d'un des groupes ou à la réaction à la réaction des groupes adverses." (CRD II, 20)

La perspective analytique est pour Sartre trop statique. Elle ne peut parvenir à comprendre ce côté double qui fait que, dans la lutte, la contre-finalité se montre en tant que "résultat d'une entreprise commune" dans le même temps où il apparaît que "cette entreprise n'a jamais existé sinon comme envers inhumain de deux actions opposées dont chacune vise à détruire l'autre" (CRD II, 20). Autrement dit, la conception analytique est incapable de voir dans la lutte une totalisation qui lie les parties et dépasse les coups isolés.

Cherchant une perspective de remplacement, Sartre interprète la contre-finalité comme inversion du signe dès lors qu'il s'agit des produits de la lutte: "(...) tous ces produits sont ambigus, insuffisamment développés (...), indéterminés par surdétermination, inhumains parce que trop humains" (CRD II, 20). L'opposition réciproque à la politique de l'autre produit bien des résultats qui, étant imprévisibles et incontrôlables, s'écartent de la finalité de la même manière que la contre-finalité dans la matière ouvrée ou dans les structures sériées et aliénées. Ils s'en distinguent néanmoins dans la mesure où l'opposition intentionnelle y prend une part telle qu'elle définit et détermine toute la situation. Selon le critère de l'historicité des réalités,

"surdétermination et indétermination se manifestent en eux comme la production de ces objets inhumains par un excès de travail humain et (...) leur non-signification est en fait sur-signification par interpénétration des sens antagonistes" (CRD II, 21).

Dans le paradigme du travail, lutter contre l'autre n'est que gaspillage qui ne diffère pas du gaspillage nécessaire à la mise en oeuvre de la matière ou aux formes d'organisation de la praxis. Dans le paradigme de la lutte, l'autonomie de la politique peut être considérée comme la possibilité de porter un jugement sur la situation, s'écartant du paradigme du travail, où le critère d'efficacité de chaque agent reviendrait à l'objectivation de l'autre. La définition et la détermination de la situation font déjà partie du champ de la lutte; ce sont des objets de la politique, auxquels s'applique donc la contre-finalité. A l'inverse, on peut interpréter la situation de manière que la contre-finalité imposée par la lutte soit précisément ce qui fait prendre la mise en oeuvre de la matière et les formes d'organisation de la praxis comme objets de controverse, non seulement à propos de leur efficacité mais aussi de leur finalité, autrement dit comme des questions politiques. Dans la terminologie de Sartre, c'est dire qu'on étend encore le champ de la praxis aux dépens de la pure reproduction de l'organisme, qu'on ouvre à l'action un espace dans de nouvelles directions, au delà de la simple fonction (voir CRD I, 197; cf. aussi II, 393-401).

La sur-signification en tant que forme de la contre-finalité ne se limite pas à la situation de lutte entre des "partis", ni à l'interpénétration imprévisible des significations qui y sont données à l'action, ce qui, à vrai dire, est souvent manifeste ne serait-ce que dans les programmes des partis politiques: le mélange des noms en "isme" qui s'y produit vaudrait la peine d'être étudié à l'aide du concept de contre-finalité. Il est tout autant important qu'à ce niveau, la contre-finalité apporte aussi un "processus neuf" (CRD II, 21) qui se signale par l'apparition de nouvelles questions. Ceci naturellement accroît encore la difficulté d'interprétation induite par la complexité de la situation. Cette dialectique du *qui perd, gagne et qui gagne, perd* qui se joue, par exemple, dans les analyses sur l'Union soviétique de le second tome de la *Critique* ou dans la pièce de la même époque, *Les Séquestrés d'Altona* (1959), il est bien sûr possible de l'étendre à quelque chose d'aussi quotidien que le fait qu'aux élections, tout le monde gagne (ou perd) selon le mode de calcul ou le cadre d'appréciation. Dans la perspective de la contre-finalité, l'attente de "résultats" simples et définitifs est vaine; c'est vouloir imposer à la politique les mensurations inadaptées du monde des objets.

La contre-finalité, selon l'approche sartrienne, est une forme originale d'apparition de la nouveauté dans l'action humaine. Contrairement, entre autres, à l'invention (ce concept occupe une place centrale dans la pensée de Sartre, notamment dans les *Cahiers pour une morale*), elle produit une nouveauté non intentionnelle, imprévisible et incontrôlable. A l'opposé de la nouveauté résultant de l'accomplissement d'un projet, la contre-finalité ne fait naître qu'une nouveauté soumise radicalement au contingence. Toutefois, la question de savoir comment il faut réagir devant ce produit de l'action humaine reste en soi une

question politique. Ainsi, Weber et Sartre se démarquent des penseurs tant déterministes que volontaristes en faisant une part bien plus grande à l'acceptation du contingence dans ce qui conditionne l'art de la politique.

Ce qui caractérise la pensée sartrienne, c'est la reconnaissance de l'indépassable ambiguïté de la contre-finalité. Le phénomène se trouve dans ses textes sous trois formes: comme déviation, comme occasion et comme prolifération. La plupart des commentateurs concentrent leur attention presque uniquement sur le premier aspect, lequel occupe certes une position essentielle notamment dans l'analyse du régime soviétique. Mais il n'est nullement avéré que Sartre ait jamais considéré la déviation d'un projet ou d'un programme comme un fait a priori uniquement déplorable: sa philosophie repose principalement sur des concepts négatifs, comme le néant ou l'échec, qui ne sont que des structures formelles, et non des valeurs, et qui rendent tout discours sur l'accomplissement d'un programme ou l'atteinte d'un but, dès l'origine et au sens strict, irréaliste. En particulier, si la contre-finalité a bien une signification dans la constitution de la lutte/politique, admettre l'inévitabilité d'une déviation revient à constater les limites de toutes les conceptions volontaristes de la souveraineté (c'est-à-dire de la dictature) en politique. C'est justement grâce à la déviation que la contre-finalité, à ce niveau neuf apporté par le moment de la lutte, finalement rejette l'appréciation négative qui pèse sur elle.

L'occasion que la contre-finalité offre dans la lutte est bien sûr multiple: l'occasion de réviser sa propre politique, de surmonter celle de l'adversaire, de réorganiser tout le champ de la praxis et, par ce moyen, toute la disposition politique, par exemple en dissolvant ou en créant des groupes. Le jugement politique consiste alors pour une grande part à savoir reconnaître les occasions et oser les mettre à profit, même s'il ne faut pas en déduire que l'opportunisme l'emporte toujours sur la constance. En contraste avec la *policy* fondée sur le long terme et vantée à diverses reprises tant par Weber que par Sartre lui-même (pour les références, voir Palonen 1988), la politique de l'occasion se place dans une tout autre perspective temporelle; elle est liée à la capacité, pour le politicien, de jouer serré dans un espace réduit; elle ne réclame pas ses aises.

La prolifération, en tant que dimension de la contre-finalité qui se manifeste dans la situation et la praxis, peut, ainsi qu'il ressort des exemples cités plus haut, résider tout autant dans l'émergence de questions nouvelles que dans l'aggravement des difficultés d'interprétation du résultat. Les deux phénomènes reviennent à un accroissement de la complexité, accroissement dont l'acceptation et la mise à profit sont en soi problématiques. Le concept sartrien de totalisation demeure sous ce rapport ambivalent: d'une part, Sartre vise un "monisme de l'interprétation" (CRD I, 135-159); d'autre part, cette interprétation se doit d'être la plus complexe possible en tolérant les contradictions internes (cf. totalisation,

particularisation, contradiction comme les trois moments de la dialectique; CRD II, 13). L'ambivalence se reflète aussi dans les analyses empiriques de la deuxième partie de la *Critique*, en particulier dans la thématization des conflits à l'intérieur du groupe (CRD II, 60-109).

Dans une approche phénoménologique et formelle de la politique, l'articulation par Sartre du concept de contre-finalité sur celui de lutte nous dévoile quelque chose d'essentiel sur la politique en tant que situation de lutte. Certes, il ne l'a thématisée que d'une manière allusive et au moyen d'exemples; sa rhétorique incline à accentuer, du moins après une lecture superficielle, surtout les conséquences négatives de la contre-finalité et en particulier la déviation, de même que des préoccupations de méthode et d'histoire de la philosophie font quelque peu négliger dans la *Critique* le moment spécifique de la politique - aussi crucial soit-il, d'un autre point de vue, plus large, pour comprendre toute la philosophie de Sartre (cf. Palonen 1989); à n'en pas douter, il y a même dans sa philosophie des figures de pensée, comme l'identification du possible avec le futur, qui s'opposent à une politique qui laisse sa part au contingence et favorise la multiplication des occasions et l'accroissement de la complexité. Néanmoins, le mode de lecture, la reconstruction que je propose ici peuvent aider dans une investigation textuelle à révéler une tendance de la pensée de Sartre qui, en tant que courant profond, en quelque sorte subvertit le recours fréquent, si spectaculaire soit-il dans son pathétisme, à un futurisme constructiviste.

\* \* \*

A supposer qu'on puisse franchir les obstacles contextuels que dressent le style, l'époque et la tradition culturelle, on trouverait encore, dans l'attitude la plus générale de Weber et de Sartre, des ressemblances frappantes. Avant tout, une certaine distance, celle d'un observateur en marge, à l'égard d'une politique que, dans le même temps, ils soutiennent pourtant avec passion (pour Sartre, voir Palonen 1988). Par ailleurs, il apparaît une certaine complémentarité dans les niveaux d'observation: Weber se place sur la dimension stratégique de la politique, interroge les faits du point de vue du jugement politique en tant que faculté de jugement; Sartre, lui, procède à un questionnement formel, dialectico-phénoménologique, qui cherche à cerner les horizons du politiquement possible, mais reste ambigu en soi-même, se refusant à prendre parti dans les choix

stratégiques.

Si l'on veut prétendre, contre Raymond Aron et d'autres, que Sartre a quelque chose d'important à dire sur le phénomène politique, il faut me semble-t-il procéder à une nouvelle interprétation du concept de politique. Faire lire Sartre par Weber permet au moins en apparence de relier cette interprétation à l'usage quotidien du langage. De même lire Weber en utilisant, à titre de postulat d'une théorie de l'action, la thèse de la contre-finalité fait prendre du recul par rapport à la "doctrine weberienne", permet d'actualiser l'approche par le jugement politique sans la lier au consensus (cf. Beiner 1983, Vollrath 1987) et offre la clef pour extraire de ses écrits de circonstance sa conception de la politique.

En accordant à la situation de lutte une contre-finalité spécifique, on tente de formuler quelque chose qui intuitivement est perçu dans l'horizon d'expérience de l'action politique. En particulier, la thématization parallèle de l'aspect stratégique et de la question du possible aide à expliciter quelque peu cette expérience spécifique de nouveauté et d'ambiguïté, expérience que d'autres, plus généralement, s'efforcent aussi de décrire (voir Merleau-Ponty 1947, Arendt 1958). Il est vrai que les contributions de Weber comme de Sartre en restent souvent au stade de l'idée générale avec une application concrète partielle, mais elles offrent également des indications claires pour élaborer une démarche systématique qui aborderait d'une façon neuve notamment les dimensions spatio-temporelles de la politique. N'est-ce pas, à l'instar de Sartre dans Qu'est-ce que la littérature? (1948, 96-99), en appeler à la liberté du lecteur pour qu'il poursuive lui-même, là où l'auteur s'arrête...?

## LITTERATURE

- Arendt, Hannah 1958.  
(1981) Vita activa oder Vom tätigen Leben. München: Piper.
- Aron, Raymond 1938a.  
(1981) Introduction à la philosophie de l'histoire. Paris: Gallimard.
- 1938b.  
(1970) La philosophie critique de l'histoire. Paris: Seuil.
- 1948.  
(1970) "Marxisme et existentialisme". In Les marxismes imaginaires, 27-61. Paris: Gallimard.
- 1956.  
(1970) "Aventures et mésaventures de la dialectique". In Les marxismes imaginaires, 65-116. Paris: Gallimard.
- 1959.  
(1963) "Introduction". In Max Weber. Le savant et le politique, 7-52. Paris: Plon.
- 1964a.  
(1970) "La lecture existentialiste de Marx". In Marxismes imaginaires, 163-191. Paris: Gallimard.
- 1964b. "Max Weber und die  
Machtpolitik". Zeitschrift für Politik N.F. 11, 100-113.
- 1973. Histoire et dialectique de la violence. Paris: Gallimard.
- Beimer, Ronald 1983. Political judgement. London: Methuen.
- Hennis Wilhelm 1987. Max Webers Fragestellung. Tübingen: Mohr.
- Howells, Christina 1986. "Sartre: Esquisse d'une théorie de la lecture". In Etudes Sartriennes II-III, 159-171. Université de Paris X, Cahiers de Sémiotique Textuelle 5-6.

- Koselleck, Reinhart 1979. Vergangene Zukunft. Frankfurt/M: Suhrkamp.
- Merleau-Ponty, Maurice 1947.  
(1980) Humanisme et terreur. Paris: Gallimard.
- Palonen, Kari 1990. "A Case of Politics for Politics. Jean-Paul Sartre's Existential Apology of Politics as an Alternative to the Republican One". A paraître dans Sakari Hänninen & Kari Palonen (ed.): Texts, Contexts and Concepts. Studies on Politics and Power in Language. Helsinki: The Finnish Political Science Association.
- 1988. "Das Politische als Dimension der Person". In Traugott König (Hg.) Sartre. Ein Kongress, 437-449. Reinbek: Rowohlt.
- 1989. "Le rapport sartrien au politique". Dans ce recueil.
- Sartre, Jean-Paul 1948.  
(1962) "Qu'est-ce que la littérature". In Situations I, 55-330. Paris: Gallimard.
- 1983. Cahiers pour une morale. Paris: Gallimard.
- 1959.  
(1967) Les Séquestres d'Altona. Paris: Gallimard.
- 1960.  
(1985) Critique de la raison dialectique. Tome I. Paris: Gallimard.
- 1985. Critique de la raison dialectique. Tome II (inachevé). Paris: Gallimard.
- Vollrath, Ernst 1987. Grundlegung einer philosophischen Theorie des Politischen. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Weber, Max 1921/1973.  
(1973) Gesammelte politische Schriften. Tübingen: Mohr.
- 1922/1968.  
(1973) Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. Tübingen: Mohr.

## **ORGANISATION ET DESORGANISATION COMME STRUCTURES DE L'ACTION POLITIQUE CHEZ SARTRE**

**Leena Subra**

Le titre de mon article fait allusion de manière lâche aux concepts qui, chez Sartre, évoquent l'organisation: mon intention, en effet, n'est pas d'analyser en détail comment il traite ce sujet. Je voudrais plutôt, en abordant le sujet à mon tour, mettre en évidence certaines idées qui sont disséminées dans des textes de Sartre, surtout dans le premier tome de la Critique de la Raison dialectique et aussi, à un moindre degré, dans le second, parce qu'elles me paraissent intéressantes pour un chercheur en politique et qu'elles peuvent se regrouper sous le titre en question. C'est pourquoi, comme en plus le sujet se prête à un traitement des plus vastes, il n'est peut-être pas inutile de commencer par procéder à diverses limitations thématiques afin d'introduire la démarche qui sera utilisée ici.

La première limitation, dans ce contexte, sera obtenue en séparant provisoirement l'une de l'autre les diverses façons de comprendre et d'interpréter le concept d'organisation. D'un côté, en prenant les choses en gros on parlera de l'organisation comme d'un processus qui intervient partout, au sein de toutes les formes et de toutes les structures sociales. Ce processus constitue un certain mode d'être de l'action ou sa logique, lesquels peuvent être envisagés dans la perspective de l'agent, ou devrait-on dire dans celle du sujet sartrien. D'un autre côté, l'organisation sera comprise comme un ensemble social, comme une des formes, selon Sartre, du groupe et comme la dynamique interne qui construit son existence et son action.

Dans cet article, je mettrai l'accent sur le premier aspect du concept et en présenterai une interprétation comme le mode d'être de l'action; mais, en plus, je considérerai quelque peu comment l'organisation en tant qu'ensemble se construit et fonctionne. Cependant je n'irai pas au delà étudier la véritable "théorie sartrienne de l'organisation" - si tant est qu'on puisse parler, en général, de rien de tel sans faire violence aussi bien aux textes de Sartre que, dans la mesure où ceux-ci permettent de les connaître, à ses intentions. La même chose serait peut-être mieux exprimée en disant simplement qu'est ici écartée toute interprétation détaillée de la théorie par laquelle Sartre décrit la naissance, l'activité et la dégradation de l'organisation. A l'origine de ce rejet, de principe, d'un traitement véritable de la "théorie de l'organisation", se trouve le désir d'éviter un certain weberisme en soulignant la distance à garder entre l'organisation et le fait de faire de la politique.

A l'origine se trouve aussi le choix d'une problématique qui ne s'efforce pas seulement d'expliquer certaines conceptions de Sartre mais également de les mettre à profit pour, par l'interprétation, susciter dans les textes de Sartre les thèmes que la liberté du lecteur (QL, 96-99) peut y constituer. Avec cette problématique, j'entends m'éloigner autant de toute exégèse "orthodoxe" que d'un mode de lecture désintéressé, "non-sartrien", qui ne viserait qu'à l'explication pure. J'espère montrer, dans la suite du texte, que sa problématique et son point de vue servent les buts que je me suis fixés, qu'ils me permettent d'accomplir mes intentions, ou faut-il dire mon projet.

## 1. Premier regard : le champ pratique

L'organisation, même une fois opérées ces premières limitations, doit encore être définie avec davantage de précision. On peut admettre, ainsi que d'habitude chez Sartre, en particulier à l'intérieur d'une phénoménologie régressive (cf. Smith, 1972), que le concept est méthodiquement construit comme polarisé.<sup>1</sup> Il

---

<sup>1</sup> En recourant ici au terme "polarisé", je ne lui donne pas le même contenu que Thomas R. Flynn (1984, 122), lequel l'envisage comme indiquant un rapport entre deux concepts. Pour critiquer la conception quelque peu mécaniste de Flynn, on pourrait faire appel par exemple à Ronald J. McKinney (1988, 328) qui, dans un commentaire il est vrai dirigé contre le déconstructionnisme, souligne qu'en usant d'une telle décomposition on fait disparaître la signification des positions marginales. Je donne plutôt ici au concept un contenu proche de

comprend à la fois le pôle qui organise la praxis sociale et celui qui organise le champ pratique en tant que corrélat de la praxis. Comme dit Sartre, "... **chaque praxis n'est qu'une libre organisation du champ pratique...**" (CRD I, 466) ou encore "... **interaction pratique du sujet et du champ...**" (CRD II, 11).

Le champ pratique est ici compris comme quelque chose qui exprime la réalité sous la forme de l'objet, dans une relation d'intériorité avec l'action du sujet.

"... un système instrumental dans le monde inorganique reçoit une organisation par la praxis individuelle et la soutient par sa passivité" (CRD I, 521) --- "la praxis totalise l'environnement matériel sous forme de champ pratique" (CRD I, 199)

Le champ pratique fonctionne comme un moment de l'action et se trouve en continu dans le processus d'organisation lié à la praxis du sujet. Dans ce processus, l'action, ses formes et les relations qu'elle instaure, a une signification essentielle sur la façon dont notre réalité se pose à l'intérieur de notre existence et sur ce que nous pouvons faire de cette réalité.

Ce qui paraît le plus intéressant chez Sartre dans toute la théorie de l'organisation est sans doute le changement, ou la possibilité d'un changement du champ pratique, précisément parce que c'est à certains égards simultanément le but de l'action et son contenu. En d'autres mots, c'est intéressant aussi parce que cela révèle d'une manière particulière le poids que Sartre accorde aux relations internes: aucun objet ne peut être décrit si ce n'est à partir des relations internes dont il est le support et des négations, contradictions et tensions qui s'y réalisent. Le thème est présent chez Sartre dès les premiers textes, et une interprétation ne saurait réussir sans le prendre en compte dès le départ.

On peut illustrer le fait par une citation de James J. Valone. Malgré une approche un peu sociologisante, il présente une interprétation intéressante du concept d'organisation chez Sartre:

"(Existentialism...) regards social organization as a process which involves situational destruction, reparation, or reconstruction and commits itself to exploring contradictions and conflicts within alternative systems of meaning and the conditions which give rise to support them." (Valone 1985, 301).

Bien que le changement du champ pratique, c'est-à-dire ce qui rend possible le mouvement dans le rapport de l'action à son corrélat, le champ pratique, soit pris ici comme cible principale, il n'est guère possible, justement en raison du

---

l'interprétation de Margaret Whitford (1982). (Cf. aussi Sartre 1936 (1985), 54-87.)

caractère interne de la dite relation, de ne pas le rapporter au second pôle, à savoir la forme de l'action et son organisation. L'examen de ce second pôle nous mène d'abord à l'organisation en tant qu'ensemble social de l'action des sujets.

"... l'action organisée met en jeu un tel système de relations et de relations entre les relations que l'on a l'obligation de se demander quel type de praxis se manifeste ici (...) quel genre de remaniement du champ pratique elle opère (..) dans quelle mesure elle est vraiment praxis (c'est-à-dire liberté) et dans quelle mesure instrument constitué." (CRD I, 460)

En guise de réponse, on peut constater que pour Sartre l'organisation en tant que la forme la plus avancée de dégradation du groupe représente déjà une structure exprimant une assez grande stabilité et qu'il n'y a plus avec elle la possibilité d'une activité sociale qui se fonde comme dans le groupe-en-fusion ou dans le groupe assermenté sur une action médiée "directement" par le tiers. C'est pourquoi sa construction interne "limite rigoureusement les possibilités d'inventer des réponses à chaque situation" (CRD II, 140), et donc restreint radicalement l'horizon d'action du sujet. Cependant, c'est tout de même une structure qui, par sa stabilité, permet de diriger l'action vers un but. L'organisation se pose d'une certaine façon à la fois comme limitation de l'action et aussi, en partie, comme son contenu.

"Le mot "organisation" désigne en même temps l'action intérieure par laquelle un groupe définit ses structures et le groupe lui-même comme activité structurée s'exerçant dans le champ pratique..." (CRD I, 460)

Ainsi l'orientation positive de l'action, c'est-à-dire son orientation afin d'atteindre des objectifs envisagés d'avance, est dans certaines limites possible: il est possible d'obtenir des résultats en ce qui concerne le champ pratique organisée, l'environnement matériel.

## 2. Les limites de l'orientation "positive" de l'action

Cornelius Castoriadis, dont les préoccupations, à l'époque de la rédaction et de la publication de la Critique comme depuis lors, à leur façon recourent nettement certains thèmes traités par Sartre, a abordé dans son livre L'institution imaginaire de la société (1975) le problème de l'organisation d'une manière qui,

peut-on estimer, "fonde logiquement" la conception de Sartre. Il envisage notamment pourquoi les organisations qui se sont fixé comme but de changer la société se révèlent incapables d'atteindre le but fixé, autrement dit pourquoi elles ne peuvent pas orienter efficacement leur action sur le monde dans une perspective de changement de la réalité existante selon laquelle elles tenteraient de dépasser les structures de l'aliénation et de l'oppression.

Le problème ainsi posé par Castoriadis se formule plus clairement si on l'exprime en disant que dans son ouvrage il étudie les structures de l'action politique avec l'intention de découvrir comment les structures sociales imposent à l'action politique cette impossibilité intrinsèque d'atteindre les objectifs qu'elle se fixe.

Dans ses analyses, Castoriadis examine comment des organisations prévues au départ pour agir se changent en structures immuables de non-liberté et, dans son interprétation, il assigne à l'origine de cette immuabilité le fait que tant l'action politique que son organisation se produisent à l'intérieur d'une structure qu'il appelle la forme bureaucratique de la société. Il entreprend de décomposer et d'analyser cette forme et aboutit à la présentation de l'institution imaginaire. L'institution imaginaire, l'idée de changer la société, parce qu'elle est reliée à la réalité dominante, déjà existante, reçoit pour forme l'action bureaucratique: une action déterminée de l'extérieur, marquée par la division du travail. C'est là, selon Castoriadis, que règne l'intégrité, la compacité, qu'il faut tenter de briser afin qu'une action "efficace" devienne possible.

Dans un effort pour relativiser la relation décrite, Castoriadis constitue, en tant que son pôle opposé, s'arrachant de l'intégrité compacte de la réalité, le concept d'action autonome. Par son intermédiaire, il estime possible de comprendre et d'essayer de réaliser un projet de changement de la société dont la composante centrale serait de créer du neuf, de produire des formes et des structures neuves. L'autonomie exprime en même temps le but et la forme de l'action qui y tend, alors que ni l'un ni l'autre ne pouvaient s'exprimer dans le cadre des organisations existantes. Après ce stade, l'analyse de Castoriadis en quelque sorte rebrousse chemin en fixant comme cadre de l'action un socialisme réinterprété. Ce retour "en arrière" peut à mon avis être compris comme l'indice qu'on en était arrivé aux limites de l'orientation de l'action positive et que la solution à la situation ainsi créée doit alors être recherchée à partir d'un facteur extérieur.<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> Une analyse plus précise des conceptions de Cornelius Castoriadis se trouve dans la communication que je lui ai consacrée lors des Journées nationales des Sciences politiques sur "La pensée politique dans la France d'après-guerre" (Jyväskylä 15.- 17.6.84). L'un des thèmes principaux de ma communication était une interprétation du concept d'imaginaire chez Castoriadis qui soit "profitable" pour l'étude du concept correspondant chez Sartre dans la mesure où elle permet

C'est aussi le point où l'on peut prétendre que Sartre en quelque sorte choisit l'autre route, à savoir qu'il recherche la possibilité de poursuivre l'analyse des limites de l'orientation de l'action positive et, avant tout, la possibilité de les briser ou de les dépasser depuis l'intérieur de l'action. A côté de cette approfondissement du thème soit par "l'extérieur" chez Castoriadis soit par "l'intérieur" chez Sartre, on pourrait proposer une sorte d'attitude intermédiaire qui viendrait souligner la relativité du contraste. Ce moyen terme, il est tentant de le trouver par exemple dans l'interprétation que fait du même problème Henri Lefebvre à l'aide de la théorie de l'équivalence développée dans son ouvrage De l'Etat (I-IV, 1970-1978). Lefebvre propose bien dans cette alternative une "troisième" voie: le dépassement de la forme d'organisation fondée sur l'équivalence de la société par son ancrage dans l'espace, un espace qui en tant que concept se rapproche chez lui de l'action politique comprise tant structurellement que régionalement. Cependant son interprétation, me semble-t-il, revient, elle aussi, sur ses pas pour souligner l'importance de l'action positive et ainsi, considérée de mon point de vue, elle n'atteint pas en dépit de tous ses efforts ce point où la création d'un espace rend possible l'action, ce qui pour Sartre est essentiel.

Chez Sartre aussi, toutefois, se trouvent des idées qui clairement indiquent, dans le conflit entre l'action politique et l'organisation, la recherche d'une solution telle qu'au niveau pratique de la politique elle passe par une structuration régionale. Un bon exemple serait l'avant-propos au livre de Gisèle Halimi sur le procès de Burgos. Sartre y examine le problème de l'Euzkadi comme une question économique, nationale et politique mais, au lieu de l'aborder sous l'angle de l'action, il l'envisage dans le cadre des relations de contradiction régionales (cf. Sit X 1976, 9-37). Le même genre d'opposition entre le centralisme et la quasi-institution et de valorisation d'une organisation agissant en dispersion structurelle se retrouve dans ce qu'il écrit à propos de l'organisation du RDR (cf. Entretiens 1949, 104, 119-22).

---

une interprétation plus large que l'approche seulement psychologique.

### 3. Contre-finalité, échec et exigences pratiques

Dans l'analyse des limites de l'action positive, de leur rupture ou de leur dépassement, le concept fondamental pour la stratégie de recherche de Sartre, c'est bien entendu celui de contre-finalité. C'est par lui qu'il exprime ce qui se construit dans le rapport entre la perspective de l'agent (le projet de la praxis du sujet orientée vers un but) et le champ pratique comme obstacle de la réalité matérielle à l'action, à savoir une organisation de la réalité telle que celle-ci se place en contradiction avec les intentions et le projet de l'agent. Le "domaine d'application" de ce concept ne se limite assurément pas seulement à l'intérieur de l'organisation, si l'on prend le mot au sens étroit d'ensemble social, mais il englobe également l'organisation en tant que processus inclus dans l'action.

A côté de celui de contre-finalité, Sartre dispose du concept d'échec. Jusqu'à un certain point, ces deux concepts se constituent l'un l'autre. Alors que la contre-finalité désigne le coefficient d'adversité, pris du côté de la réalité matérielle, qui s'oppose à ce que le projet se réalise, l'échec désigne lui un obstacle interne à l'action, l'impossibilité qu'elle réalise le projet. Considérés du point de vue de l'agent, l'action et le projet se relativisent toujours en relation avec l'environnement existant.

L'échec se comprend ici comme concept-limite par lequel est décrite l'opposition de deux domaines de la réalité, l'action et son objet. Cela signifie leur limitation par l'intermédiaire d'une relation interne de l'un à l'autre, leur transformation. Le concept d'échec est un de ces concepts sartriens qu'il est facile d'interpréter, par simplification, comme des concepts téléologiques. Cependant j'aimerais souligner à ce propos qu'avec ce concept, en fait, il n'est pas même question du but, mais que l'échec impose des limites à la possibilité pour l'agent de réaliser son projet d'une façon telle qu'il rencontre toujours une nouvelle situation. La relativisation de l'action qui s'opère par l'échec sert à définir dans le cadre de l'organisation une forme d'action qui apparaît comme une sorte de modificateur transformant les éventuelles contre-finalités résultant de la réalité inerte en de nouvelles possibilités pour l'action. (Voir par exemple CRD I, 482 et CRD II, 70, 130-31).

Le concept d'échec exprime donc surtout le fait qu'en considérant l'action dans l'absolu, on fausse la compréhension de la relation entre l'action et la réalité.

Dans cette relation, la contre-finalité désigne un obstacle à l'action dressé de l'extérieur tandis que l'échec décrit son correspondant qui se constitue dans l'intériorité. L'être considéré à partir du monde de la contre-finalité se place dans sa relation avec l'agent de façon que l'échec exprime l'extériorité se construisant dans l'intériorité de l'agent. En même temps, l'échec permet de décrire aussi la possibilité de comprendre l'action et les limites d'une telle compréhension comme des facteurs limitants de l'action. (cf. CRD II, 82 et CRD I, 661, 749).

Dans toute cette constellation, il est question d'un produit en quelque sorte déformé de la praxis qui sert de stratégie à l'action politique et également, dans une certaine mesure, comme son facteur explicatif. Des résultats de l'action, on n'attend pas (sinon au niveau du discours et de l'image politiques) qu'ils correspondent aux buts ou aux principes fixés; au contraire, le produit déformé est recyclé à la base de l'action. Ceci offre d'ailleurs à une politique de la "protestation" plusieurs directions possibles, comme par exemple d'user de la morale comme d'un instrument politique de l'action ou de prendre comme point de départ la contradiction entre "l'image" (valable en pratique), qui articule la réalité, et la "réalité" telle qu'elle est interprétée depuis d'autres lieux, par exemple depuis une situation marginale. Dans ces deux stratégies, l'essentiel est naturellement le fait de prendre ses distances par rapport à la pratique politique dominante, une certaine relativisation ainsi que le fait que celles-ci soient (ici) comprises comme des manières d'agir dans des situations de choix où on ne peut user de critères ni de solutions extérieurs à la situation. Autrement dit, elles ne sont en utilisation que là où l'on fait de la politique "pour de vrai", dans l'action quotidienne.

A propos de la politique "plus ordinaire", le concept d'échec peut contribuer à établir un point de vue, d'où on s'efforcera de comprendre pourquoi, en politique, il existe souvent un tel fossé entre les principes proclamés, censés guider l'action, et les mesures prises. Avant tout, son emploi devrait aider à expliquer pourquoi le comblement de ce fossé, c'est-à-dire la tentative de rendre identiques la pensée exprimée et l'acte, relève plutôt de l'action moraliste que de l'action politique. Qu'un politicien tienne sa parole ou qu'il défende ses principes, ce n'est pas, dans cette interprétation, un but qui aurait une valeur en soi.

L'échec et la contre-finalité décrivent donc aussi la non-réussite des normes et des valeurs ainsi que des buts que par leur intermédiaire on fixe à l'action; ils expriment ainsi la relativité structurelle par rapport aux résultats de l'action non seulement des formes "inhumaines" de politique mais aussi de celles qui sont "bien intentionnées" (droits de l'homme, aide au Tiers-Monde, mesures législatives pour la "protection" de la femme, retour à la nature etc.).

En complément de ces deux concepts, on peut prendre les exigences pratiques qui naissent de la réalité matérielle déjà existante et de la propre

structuration de l'action. Comme exemple, on pourrait prendre quelque compétition sportive, racontée à la Sartre, même si il ne va pas nécessairement tout à fait de soi de rendre analogues les règles du jeu et les "règles" de la réalité matérielle. L'organisation en tant que praxis comprend aussi la découverte des exigences pratiques dans l'objet d'action avec l'intention de les dominer à travers une (ré)organisation, c'est dire que, là encore, il est possible de considérer que les limites de l'action et leur dépassement fondent une action neuve. Ainsi, pour chacun de ces trois aspects qui orientent l'action, une tendance se fait jour vers un réaménagement de la structure et des conditions de l'action. Du point de vue de l'interprétation politique, cela veut dire bien sûr la possibilité de trouver de nouveaux modes d'action, voire même dans une certaine mesure l'obligation de les adopter. Ce vers quoi mènent, ou peuvent mener, ces possibilités demeure indéterminé car cela exige une analyse particulière. (Voir en particulier l'analyse sur Staline dans *Critique II*).

#### **4. Organisation et désorganisation**

Le pôle opposé de l'organisation, c'est ici pour moi la désorganisation, non que je veuille par là désigner la disparition d'un ensemble social par la cessation de son activité, mais plutôt la déstructuration de la forme de l'action dans les deux pôles définitoires.

Considéré depuis le pôle de l'action organisante, la forme principale de la déstructuration est un changement de structure de l'action, qui de totalisante devient détotalisante. Il ne s'agit pas tant, par exemple, de la dispersion du groupe organisé et de son retour à la sérialité - encore que ceci puisse aussi être un moyen effectif de démantèlement d'une organisation opaque afin de rapprocher l'action de ses nouveaux points de départ possibles. Il s'agit plutôt d'orienter l'action comme une négation par rapport aux buts fixés. En d'autres mots, si l'on estime que l'action organisante a la structure du besoin et du manque, on peut par analogie considérer que l'action désorganisante (en tant que stratégie politique) a celle du projet de contre-finalité.

L'idée essentielle d'un tel projet tourne autour de la négation et, surtout, du refus: l'une des manières possibles de s'orienter en vue du démantèlement des totalités faites est de dresser des obstacles à la réalisation de la pratique dominante. C'est ainsi qu'on peut réinterpréter "à neuf" la construction sartrienne

fraternité-terreur. Pour conserver la fraternité, Sartre impose au groupe d'organiser son action par "**la Terreur comme contre-violence**" (CRD I, 455). Il s'agit alors de préserver la possibilité de l'action en faisant en sorte qu'elle s'oriente vers la désorganisation des structures inertes de trahison en train de naître, qu'elle leur oppose des obstacles. Cette fonction désorganisante de l'action, la Terreur, ne s'applique évidemment pas à l'action en tant que telle des individus isolés ou des sous-groupes mais aux éléments et aux structures de la société qui maintiennent la possibilité de la trahison. D'une certaine manière, s'opposer à la trahison exige donc de trahir la réalité déjà-existante.

Il est dommage que Sartre désigne la possibilité (de continuation) de l'action par le terme fraternité, parce qu'on voudrait s'en servir pour décrire le projet de contre-finalité de l'être-femme: accentuer l'aspect de terreur de l'action désorganisante dans une perspective d'action choisie pour qu'il y apparaisse que:

"... c'est (...) dans la mesure où les réciprocités secondaires paraissent menacer la praxis de paralysie (ou le groupe de dissolution sérielle) que la Terreur, comme liquidation des différences intériorisées, poursuit l'exclusion des tiers ou la liquidation des pseudofonctions. (CRD I, 486)

Autrement dit, quand les relations qui définissent la femme et qui existent en tant qu'institutions établies dans une société deviennent inagissantes, l'aspect de terreur exprime la possibilité, qui se déclare pour ainsi dire de l'intérieur, de démanteler l'organisation de l'action les "fonctions" inactives et les contradictions contenues dans l'action.

Il convient d'insister: en même temps qu'on souligne le fait que l'action désorganisante passe par des "buts fixés négativement", on repousse du même coup toute interprétation de l'action organisée de groupe qui attribuerait à celle-ci, automatiquement, une valeur positive. De même, on réfute toutes les interprétations quelque peu moralisantes de Sartre, qu'elles reposent sur l'idée de l'unité de l'histoire ou sur celle du "salut".

Lorsque, à l'opposé, on examine l'organisation de l'action en relation avec le champ pratique - depuis le second pôle, celui de la désorganisation - une nouvelle dimension apparaît dans la disposition, en ce sens que dans l'observation il faut tenir en plus compte des instruments de l'action qui médient l'organisation de l'action et de son corrélat, le champ pratique. Comme le sens de l'action est de "**changer le monde par un dépassement réorganisateur**", sa forme est praxis outillée. (cf. CRD I, 465).

La manière dont l'instrument organise l'action peut être décrite à ce point en prenant pour exemple le commentaire de Sartre sur Terre des hommes de Saint-Exupéry:

"l'activité outillée se définit à travers l'instrument social comme puissance pratique et structurée (par l'outil qu'il dépasse en l'utilisant) de penser le cours du monde." (CRD I, 465)

C'est seulement après l'inclusion de l'instrument à l'action qu'on peut vraiment parler de la possibilité comme d'un facteur définissant la réalité; ce n'est qu'ensuite que la praxis devient une "action réelle" ou encore:

"... une libre organisation du champ pratique sur la base des limitations déjà-existantes telles que pratico-inerte, rareté, contre-finalité etc." (CRD I, 466)

Il apparaît ainsi que, quand l'action (re)forme le champ pratique, cela signifie en même temps que les structures déjà-existantes se déstructurent, se déforment. Ce changement du champ pratique peut être décrit au moyen de la situation marginale.

## 5. L'action en situation marginale

Dans une situation marginale, le possible se comprend comme un choix en marge de la réalité existante (voir CRD II, 50-51); ainsi, selon Sartre, lors de la prise de la Bastille, l'impossibilité de la situation existante a exigé son propre dépassement par une action en marge de la vie quotidienne. Dans une telle situation, l'action spontanée (qu'on peut comprendre comme une action qui dépasse les limitations de la situation) est possible et se définit en ce que:

"Toute invention spontanée est (...) la lecture pratique d'une possibilité inscrite dans la matière et (...) se dévoile à partir du projet total." (CRD I, 433)

Dans le groupe-en-fusion qui réalise la spontanéité, il est aussi question d'une praxis organisante (cf. CRD I, 438). On peut prétendre que, dans une situation marginale où les limitations sont franchies, l'action, par nature organisante, est aussi dans le même temps réorganisante, autrement dit l'ancien mode d'organisation de l'action se modifie. Ceci bien sûr provient du fait que, selon Sartre, dans le groupe-en-fusion l'organisation de l'action n'est pas "à sens

unique". Il ne s'agit pas seulement de la transformation de l'action montant ou partant de la sérialité en action organisée; le mouvement, en fait, peut emprunter les deux directions. Sartre, comme on sait, ne propose aucunement des analyses chronologiques; il n'assigne pas à ses analyses de "génèse" (cf. CRD I, 433), d'origine ou de point de départ. Ainsi se trouve soulignée la situation marginale en tant qu'espace, ce qui permet tant la réinterprétation, dans le cadre du projet, de l'action et de la pratique dominante que la relativisation des conditions de l'action, telles qu'elles se manifestent au travers du champ pratique.

Ceci prend naturellement, en tant qu'interprétation politique, une importance où pèse surtout la possibilité ouverte à l'action de tirer profit de la situation. En dehors de son utilisation "consciente" ou "voulue", il est à mon avis significatif de constater qu'est déjà politique toute situation de ce type, où un agent existe, que celle-ci se définisse sur la base de la facticité (par exemple en fonction du sexe) ou sur quoi que ce soit d'institutionnalisé. Cela implique des exigences pour l'agent existant dans la situation; et il est possible alors de faire, justement grâce à l'aspect de la marginalité qui nie l'état dominant, une lecture pratique de la possibilité.

Dans la réalité contemporaine, le fait d'être une femme est déjà politique: c'est exister dans une certaine situation marginale. A ce propos, on peut rappeler ce que Sartre disait: le refus de choisir est aussi un choix. C'est un acte politique, que d'être dans le monde. Ceci ne doit pourtant pas être compris dans le cadre de pensée naïf du pour ou contre; le couple du militant et du traître fournit une division trop simpliste, ne serait-ce que parce qu'il favorise les interprétations et les jugements moralisants sur l'action. Et naturellement, en particulier pour une interprétation qui fait de la trahison<sup>3</sup>, en vertu de son éventuelle capacité de franchir les limitations, une attitude politiquement plus intéressante que le militantisme orthodoxe, il est bien clair que doit être écartée toute approche moralisante.

---

<sup>3</sup> Voir Sartre à propos de Humanisme et terreur de Maurice Merleau-Ponty où ce dernier constate que tout opposant est un traître (CRD II, 72, 113) et la préface de Sartre à l'ouvrage d'André Gorz Le traître.

## 6. La nécessité de la réalité organisée

La déstructuration ou la restructuration du champ pratique n'est selon Sartre possible qu'au niveau de l'action organisée. Cela ne veut évidemment pas dire ici l'appartenance à une quelconque organisation donnée avec sa hiérarchie, son appareil etc. mais ce doit être compris comme définition plus ample de l'action, laquelle, pourrait-on dire, aurait pour corrélat la société organisée déjà-existante avec toutes ses structures inertes. Par exemple, une opposition systématique à la façon, dominante dans notre société, dont s'organise la vie de la femme, qu'elle se manifeste dans la vie "privée" ou dans la "publique", est par nature une action organisée dans un certain cadre structuré. La spontanéité, telle que dans le groupe-en-fusion, qui par une rupture de la pratique se sépare de la réalité organisée ne peut agir que comme fondement des possibilités de l'action, comme un de ses moments ou comme une sorte de facteur explicatif de celle-ci.

"En un mot, l'action réorganisante est praxis dans la mesure où elle redistribue les tâches dans la perspective d'atteindre le même objectif total à travers des circonstances différentes. De même l'action organique de chaque individu commun." (CRD I, 493-494, en note)

Ainsi, d'après la citation ci-dessus, pour être autre chose qu'une action au hasard, l'action réorganisante doit se faire en relation avec la réalité existante et sur ses changements. Elle doit aussi prendre place dans un certain projet, qu'il s'agisse de l'activité de l'individu ou de celle du groupe. Sartre repousse ici clairement toute "politique de l'aventure", toute robinsonnade de l'individu isolé dans la série des actes inefficaces.

La nécessité, pour la possibilité de l'action, de l'existence d'une réalité organisée ne doit pourtant pas selon moi être interprétée comme une apologie de l'organisation; elle n'autorise pas même à présenter exagérément l'organisation comme forme canonique de l'action.<sup>4</sup> Une telle interprétation n'est selon moi pas

---

<sup>4</sup> C'est pourtant ce que certains commentateurs de Sartre semblent faire. Voir par exemple Ronald Aronson (1987) ou Jorge Martinez Contreras (1980), lequel va même jusqu'à parler, à propos de Sartre, d'une "vision pragmatique de l'organisation" (p. 376); de son côté, Walter Biemel (1983) comprend l'organisation comme organisation de la réalité, mais il le fait à l'aide d'un concept d'harmonie

justifiée, même si l'on reconnaît l'efficacité de l'organisation ainsi que le fait Sartre:

"... le groupe organisé obtient des résultats que pas un individu ne pourrait atteindre seul..." (CRD I, 521)

L'organisation ou toute autre forme de groupe n'a aucune signification première dans l'action politique. On ne peut l'interpréter, ainsi qu'il est dit plus haut, que comme une indication d'existence d'une certaine structure sociale et d'une forme d'action, laquelle ne saurait exister sans une action en général organisante (en même temps que synthétique) par rapport à la réalité déjà-existante.

"En fait, nous savons que le groupe, "réuni" autour d'une instrumentalité ou "contenu" par des locaux appropriés, n'existe en fait nulle part ailleurs que partout, c'est-à-dire qu'il appartient à chaque praxis individuelle comme unité intériorisée de la multiplicité." (CRD I, 507; cf. CRD II, 388)

## 7. La temporalité

Désorganisation ou réorganisation ne sont possibles que "seulement" au niveau de l'action organisée pour une raison supplémentaire: c'est là le premier niveau (dans l'ordre logique) où le temps peut être tenu pour une dimension constitutive de l'action, pour ainsi dire comme un espace où la temporalité originelle de l'homme se réalise (cf. CRD I, 63-64, en note et EN, 179-180, 267). Le temps de la sérialité n'est que répétition; dans le groupe-en-fusion, le temps se lie à la spontanéité qui donne la possibilité d'une lecture pratique, c'est-à-dire justement la possibilité d'une réorganisation de l'action et de la situation, et qui brise la répétition de la série. Cependant cela ne rend pas pour autant possible leur structuration par "delà" le point ici et maintenant; cela ne rend pas possible une structuration étalée dans le temps. Le groupe-en-fusion ne peut éviter de retomber dans la sérialité et parvenir ainsi à demeurer un espace de l'action que si il poursuit son organisation, si il réalise son existence dans la structure temporelle en direction de nouvelles formes du groupe.

---

qui est complètement étranger à la pensée sartrienne (p. 127).

Voici selon moi un aspect de la conception sartrienne de la temporalité dont l'ignorance peut conduire à quelque interprétation à connotation harmonique, fondée sur l'équation *totalisation = temporalisation* (cf. CRD I, 143-44). Alors l'histoire, aussi bien en synchronie qu'en diachronie, est interprétée comme solution de continuité, comme processus identique à lui-même où les ruptures produites par le décalage temporel dans la réalité sociale n'ont aucune place (cf. par ex. Flynn, 1984, 89). En fait, dans toute interprétation de Sartre en tant que penseur politique, ces ruptures, tout comme le recours pour interpréter le temps aux concepts de "*temps régressif*" et de "*temps progressif*" (SG, 349), ont une importance particulière précisément en ce qu'elles fondent le traitement ultérieur des thèmes du conflit, du changement et du mouvement - lesquels, dans l'interprétation de Flynn, en restent au stade de la constatation de l'opposition entre "*otherness*" et "*sameness*" (Flynn, 1984, 122), ce qui amène insensiblement à comprendre la morale de Sartre comme un effort vers "la responsabilité collective du nous-sujet" (ibid., 173-204).

Les ruptures, en tant que formes de la temporalité, permettent l'utilisation des possibilités de l'action politique, ou encore, dans les termes de Giorgio Clementi:

"In sostanza possiamo dire che la costituzione dei nuovi comportamenti politici e dei nuovi principii dell'azione - che significano le fasi di apertura di un nuovo processo storico - sono osservabili solo nei momenti di discontinuità e frattura, e sono pensabili formalmente solo in relazione alla totalizzazione della Storia in quanto Futuro." (1988, 537)

D'un point de vue politique, la combinaison du temps et de l'action est à n'en pas douter extrêmement importante. Par exemple, la déstructuration des formes, des structures et des ensembles sociaux qui empêchent "l'avènement du royaume de la liberté" - le but suprême, pour Sartre (cf. CM, 487), qu'il est impossible d'atteindre - doit intervenir dans un processus "*étalé*" dans le temps. Ce qui veut dire qu'il s'agit d'un processus continu qui ne peut avoir lieu qu'en se liant à la situation existante, et qui ne reçoit de signification qu'à partir d'une explication (une lecture) des structures existantes et valables dans ladite situation. Mais c'est aussi la polarité du processus qui se dévoile au travers du concept de temporalisation: tant l'organisation que la désorganisation ne peuvent se réaliser que si le temps est un de leurs éléments constitutifs.

## **8. L'organisation comme "point culminant" - changement de perspective d'interprétation**

Dans la théorie sartrienne, l'organisation parvient à une sorte de point culminant quand une organisation "proprement dite" est née (est faite). En passant du groupe assermenté à l'organisation, l'action se conforme à une structuration selon une division du travail fondée sur les intérêts internes du groupe. Elle reconnaît des fonctions par lesquelles elle entre en relation avec la réalité sociale extérieure. C'est par l'intermédiaire d'une relation ainsi organisée - qu'il décrit comme définissant négativement la praxis (CRD I, 460) - que Sartre construit l'espace ou le lieu où l'action et son objet se rencontrent l'un l'autre dans le champ pratique. Et cette rencontre rend intelligibles à la fois les possibilités et les obstacles de l'action, c'est-à-dire les dimensions fonctionnelles de la praxis en tant que processus dans l'analyse de Sartre.

Dans la perspective de l'action politique, on touche ici le point central de tout le "panorama" qu'on obtient en plaçant l'action dans la perspective de la totalisation: l'action politique n'exige pas qu'on adopte l'organisation comme forme externe de l'action, mais elle exige, pour pouvoir exister, une relation organisée entre l'action et son objet. L'inverse est vrai aussi: dans une relation organisée, l'action a un aspect politique - et Sartre est bien un penseur politique.

Cependant en accordant à ce lieu signifiant la place fondamentale dans l'interprétation de Sartre (ainsi que le fait une bonne part des commentateurs de la *Critique* dans leur "interprétation globale" de l'oeuvre) on risque de négliger bien d'autres possibilités, tout à fait intéressantes et même peut-être plus justifiées, d'orienter et d'accentuer l'interprétation. Certes l'organisation est un ensemble où le pouvoir et son usage deviennent possibles; mais ce n'est pas tant en elle-même qu'en ce qu'on pourrait appeler l'un de ses phénomènes de marge qu'on peut le plus efficacement localiser la possibilité de s'opposer au pouvoir. D'où la signification qu'il faut donner au processus de désorganisation, aux obstacles de l'action et à une politique qui se constituerait comme action dans une relation négative à l'intérieur d'une situation marginale. L'intention ici est d'arriver à une limitation intervenant de l'intérieur de l'action: les points d'intersection ou de rencontre, des modes d'organisation ou de désorganisation de

l'action se constituent en lieux limites où il est possible de rompre forme et mode existants de l'action. En même temps, il convient de souligner qu'entre l'agent et son objet d'action, le champ pratique, il règne une incompatibilité, ce qui est d'ailleurs la condition pour qu'une telle action de rupture soit possible (ou même, selon Sartre pour qu'une action quelconque soit possible).

Ainsi, dans l'option interprétative que j'adopte, il apparaît que, dans la perspective sartrienne de libération de l'homme et du monde, ce qui se révèle important, à l'intérieur même du processus, en tant que conditions de son existence, c'est aussi bien la déstructuration et la contre-finalité que l'échec, et non le point de vue de la création de nouvelles formes. Et ce parce que, dans le champ de l'antidialectique, du practico-inerte, de la rareté et de la contre-finalité, toute action en vue de créer de nouvelles formes, plus libres, d'être ou d'agir est condamnée à échouer. Bien que l'échec - comme il a été dit - ne soit pas pour Sartre une chose négative, mais qu'il est plutôt une structure de l'action qui, en partie, permet la rupture de la répétition dans l'action, il faut souligner ici qu'il s'agit d'abord de voir les possibilités de négation de la réalité existante qui sont contenues dans la théorie sartrienne. Ou, comme il le dit lui-même,:

"... au sein du champ pratique (...) toute détermination est négation."  
(CRD I, 139)

ou encore:

"... la nécessité de créer un autre réel par la destruction de cette présente réalité." (CRD I, 737)

Dans ses textes littéraires, ceci est tout à fait clair. En particulier, les pièces, par exemple La P... respectueuse, Le diable et le bon Dieu, Les mains sales, et Huis clos, qui traitent de la contradiction radicale entre l'action et la réalité dans la perspective des buts fixés, rendent compte de situations des plus politiques. Elles décrivent une action pour laquelle la seule perspective envisageable, encore qu'elle échoue, est une négation du coefficient d'adversité. Aussi bien Lizzie que Goetz n'ont à leur disposition aucune solution positive qui leur permettrait de rendre la réalité "meilleure" ou ferait que leurs actes soient plus "justes" et ils ne parviennent pas à échapper à l'enfer de l'Autre.

De même, en lisant les textes de Sartre sur la morale, on peut reconnaître le même esprit dans l'interprétation de concepts comme la mauvaise foi, la conversion radicale, l'authenticité, l'apocalypse etc. (voir par ex. CM 429-30, 19-20 et CRD II, 393-401, où se dessine la morale pratique sartrienne dans les relations de négation de la rareté et du besoin). Ce qui est commun à ces divers concepts est précisément l'effort pour élaborer un projet à partir de certains usages (moraux) selon lesquels la réalité n'est pas perçue comme l'environnement

acceptable en soi des choix mais comme l'objet du changement. La façon dont la morale "ordinaire" (manichéiste) pose les situations de choix se trouve critiquée surtout parce qu'elles font intervenir le choix sur la base d'alternatives préexistantes. Dans la morale qu'ébauche Sartre, au contraire, le but, qui est aussi à interpréter politiquement, est de rendre possible le changement des alternatives existantes et/ou la construction de nouvelles alternatives.

En dépit de tout, il semble indéniable que la construction (l'écriture) des deux tomes de la *Critique* paraît donner une signification centrale à la formation des structures, et non à la déstructuration (désorganisation). A mon avis, ceci ne veut cependant pas dire que l'organisation serait davantage signifiante pour l'action que la désorganisation dans l'action réelle; simplement, dans le mode d'analyse, anthropologique et logique, adopté par Sartre (surtout dans le premier tome), c'est une conséquence logique de la méthode, et cela ne dit en soi rien de la réalité temporalisée et concrète.

Si l'on prend, faisant un choix politique, le point de vue de la déstructuration comme primaire dans l'examen de la réalité, on trouvera dans la théorie sartrienne des aspects tout à fait intéressants et susceptibles de fonder des "projets politiques". Le cas paradigmatique est à ce propos le "point de départ de l'organisation". McKinney (1988, 335) parle d'une "menace extérieure" devant laquelle les hommes s'organisent en groupe pour pouvoir plus facilement organiser leur environnement matériel. Cependant depuis ce point de départ positif on aboutit à une situation où l'organisation se change en obstacle, en source d'inertie pour la praxis individuelle. Ceci introduit la perspective, typique chez Sartre, de la possibilité impossible, dont la réalisation positive jusqu'aux limites du possible est l'affaire de l'action pratique (cf. SG, 211). La part de la politique est bien entendu ici de mettre l'accent sur les possibilités de désorganisation, incluses dans le processus même, pour tenter de "reconquérir" la libre praxis perdue.

La "menace ressentie en commun" et le "but commun", auxquels McKinney fait allusion, sont toutefois, si on les prend hors de l'analyse formelle de Sartre, autrement dit en les moralisant ou en en faisant un programme, des notions "suspectes": leur usage, en effet, permet de justifier le contenu de n'importe quelle politique. La désorganisation et la recherche d'un nouveau point de vue pratique pour l'action et la réalité peuvent naturellement elles aussi être réexpliquées à partir de principes s'appuyant sur une morale, mais elles diffèrent néanmoins des précédentes sur un point essentiel: elles renferment la possibilité de leur propre destruction. Ceci parce que la logique de l'organisation du champ de l'action rend possible la formation de "points" de contradiction, d'opposition, des situations-limites où l'action en question ne peut pas se figer en répétition d'elle-même. Une telle action ne forme pas à partir de sa structure interne et de

ses conditions un mode d'être dans le monde qui ne contiendrait pas de lacunes, celles-ci empêchant une opacité parfaite. Comme dans la pratique l'opacité tout de même est valide - elle guide d'une certaine manière l'action - l'une des possibilités d'une action politique tendant au changement est de s'efforcer de rompre cette opacité. En tant qu'action politique, la fabrication, voire leur mise à profit par la provocation, de points de limitation et de situations limites est bien sûr une action qui se condamne à l'échec. Elle rencontre inévitablement le champ de suprématie de la réalité organisée, et aucun résultat positif ne naît. Pourtant ce n'est pas seulement de la "politique pour la politique", mais bien un effort de l'homme vers la liberté.

Rompre l'opacité de la réalité existante et adopter la perspective du changement (entendu aussi comme l'instauration d'une possibilité d'existence authentique), cela exige pour Sartre l'établissement dans la pratique de la relation entre compréhension et action. Ainsi que l'explique C.W. Barrow (1986, 530), dans cette relation pratique il est question de l'organisation de l'action sociale qui structure notre expérience. Cependant, je ne considère pas comme lui qu'il s'agit de la connaissance (**knowledge**) en tant qu'elle se distingue de la conscience (**consciousness**); car, s'il en était ainsi, l'interprétation de Sartre se rapprocherait beaucoup d'un certain volontarisme. Faire du sujet quelqu'un qui sait ce qu'il fait alors qu'il n'agit qu'à partir d'une compréhension immédiate se construisant de l'intérieur du vécu, c'est miner profondément l'aspect politique de la théorie sartrienne en excluant la possibilité d'une confrontation directe tant du sujet au monde et à l'Autre que du sujet à lui-même. C'est justement en comprenant cette confrontation comme un conflit que se constitue l'aspect politique interne des théories de Sartre.

Ainsi s'éclaire également le fait que, même dans les situations où l'action s'organise dans la perspective du dépassement de la situation existante (prise de la Bastille), le sujet agissant reste malgré tout en marge par rapport à sa propre action; autrement dit, le sujet n'a jamais toute la situation sous son contrôle et dans l'action il y a toujours des éléments qui se retournent contre eux-mêmes. Cette vue permet bien sûr l'établissement en pensée d'une analogie entre les organisations de l'action en société et de l'action de l'individu "pris à part": il suffit de penser à la "provocation" de situations marginales où le changement dans la manière dont l'action est vécue repousse l'agent en marge de lui-même et ainsi désorganise le mode d'action existant.

Au point de vue de l'individu pratique, le projet est le support de la possibilité de l'action. Le projet se construit à tous les niveaux de l'organisation sociale et il est l'élément grâce auquel l'activité perdure dans le champ de la passivité. Sartre n'a jamais tracé d'équivalence entre projet et lieu de réalisation de la liberté, mais une certaine tentation de le faire est discernable. Pour Sartre,

le projet fonctionne comme représentation de l'action de l'homme et exprime toutes les variations possibles de la rencontre de l'homme et du monde. C'est pourquoi il agit aussi comme le facteur essentiel qui limite le changement, en ce qui concerne la rupture de l'opacité. Il n'existe pas de possibilité de changement qui soit évidente en soi, et l'action politique ne doit pas être envisagée à partir d'un corps de doctrine qu'on s'efforcerait de réaliser par principe: elle rencontre inévitablement le champ conflictuel que forment les situations et les projets des hommes.

Par la relativisation des possibilités de l'action se relativisent aussi les possibilités de trouver des solutions justes. Du même coup, l'aspect moral se trouve "expulsé" de la politique (moral signifie ici à peu près moralisateur ou, si l'on veut, manichéiste). A sa place ne peut venir que la possibilité de souligner le caractère politique de l'action.

## LITTERATURE

- Aronson, Ronald 1987. Sartre's Second Critique. Chicago: The University of Chicago Press.
- Barrow, C.W. 1986. "The Historical Problem of Political Organization in Sartre's Existential Marxism". History of Political Thought, Vol. VII, No. 3. Winter 1986. 527-536.
- Biemel, Walter 1983. (1985) Sartre. (trad.) Barcelona: Salvat Editores. Barcelona.
- Castoriadis, Cornelius 1975. L'institution imaginaire de la Société. Paris: Seuil.
- Clementi, Giorgio 1988. "Autonomia della politica e problema del futuro. (A proposito di Aron, Weber e Sartre)". Il Politico, Anno LIII, n.3. 523-545.
- Flynn, Thomas, R. 1984. Sartre and Marxist Existentialism. Chicago: The University of Chicago Press.
- Gorz, André 1958. (1978) Le traître. Paris: Éd. du Seuil.
- Lefebvre, Henri 1970-78. De l'État, I-IV. Paris: Union Générale d'Éditions.
- Martínez Contreras, Jorge 1980. Sartre, la filosofía del hombre. México: Siglo veintiuno editores.
- McKinney, Ronald J. 1988. "Sartre and the Politics of Deconstruction". Philosophy and Social Criticism 13.4.1988. 327-341.
- Merleau-Ponty, Maurice 1947. Humanisme et terreur. Paris: Gallimard.
- Sartre, Jean-Paul 1943. (1973) L'être et le néant. Paris: Gallimard.
- 1948. (1962) "Qu'est-ce que la littérature". In Situations I, 55-330. Paris: Gallimard.

- 1983. Cahiers pour une morale. Paris: Gallimard.
- 1945. (1964) Huis clos suivi de Les Mouches. Paris: Gallimard.
- 1947. (1964) La P... respectueuse suivi de Morts sans sépulture. Paris: Gallimard.
- 1948. (1953) Les mains sales. Paris: Gallimard.
- Sartre, J.-P.  
- Rousset, D. - Rosenthal, G. 1949. Entretiens sur la politique. Paris: Gallimard.
- Sartre, Jean-Paul 1951. (1984) Le diable et le bon Dieu. Paris: Gallimard.
- 1952. Saint Genet, comédien et martyr. Paris: Gallimard.
- 1960. Critique de la Raison dialectique. Tome I. Paris: Gallimard.
- 1976. Situations X. Paris: Gallimard.
- 1985. Critique de la Raison dialectique. Tome II (inachevé). Paris: Gallimard.
- Smith, Quentin 1972. "Sartre's Theory of the Progressive and Regressive Methods of Phenomenology". Man and World 12/1972, 433-444.
- Valone, James J. 1985. "Peeping through the Keyhole: Sartre and Sociology". International Philosophical Quarterly Vol.25, Summer 1985, 299-318.

**Vapaa Sana le 28 juin 1955.**

## **LES POSITIONS DE SARTRE ONT CHANGE**

**Le célèbre écrivain français a expliqué au représentant de notre journal ses opinions et ses travaux.**

"Je crois que mon cas est un bon exemple de la manière dont différentes directions de pensée peuvent coopérer. Je n'ai jamais dit que la liberté consiste à faire n'importe quoi, sans se soucier des conséquences. Je soutiens le mouvement pour la paix, mais je veux conserver la liberté de tirer mes propres conclusions. Tant qu'un nouveau front populaire ne sera pas établi en France entre les formations de gauche, je ne pourrai me mettre à écrire des oeuvres littéraires qui rendent entièrement compte de la situation. Chacun de mes livres doit être lu à la lumière des événements de l'époque." C'est ainsi que Jean-Paul Sartre, l'écrivain français célèbre dans le monde entier, résume sa pensée, sa relation avec le mouvement pour la paix et ses travaux actuels.

Sartre est arrivé à Helsinki pour une visite-éclair en compagnie de Simone de Beauvoir qui, en tant qu'écrivain, représente à peu près la même tendance que lui. Il est intervenu hier au Congrès mondial pour la paix et, dès aujourd'hui, il retourne à Paris continuer ses travaux importants. C'est la première fois que Jean-Paul Sartre vient en Finlande; au cours de ses voyages précédents, il est déjà allé aussi bien au Danemark qu'en Norvège et en Suède.

Sartre qui est connu comme le père de la philosophie existentialiste s'est mis depuis le congrès pour la paix de Vienne à soutenir activement le mouvement pour la paix, et cette prise de position courageuse a suscité l'indignation de ceux qui auparavant l'avaient soutenu. Quand j'ai rencontré Sartre à son hôtel en compagnie de Simone de Beauvoir, je lui ai posé la question de son audience actuelle. Selon lui, les lecteurs de son journal, *Les Temps Modernes*, qui tire à 10 000 exemplaires forment en ce moment à son avis son public naturel. Certains l'ont délaissé, mais d'autres sont venus à la place, et les lecteurs du journal savent maintenant à quoi s'en tenir. Ils reconnaissent en Sartre un partisan du mouvement pour la paix, mais cela ne leur fait pas peur.

La dernière pièce de Sartre, dont le titre est *Nékrassov*, vient d'être représentée à Paris. "Cette pièce, dit Sartre, est une farce à la manière d'Aristophane, mais elle a un message très clair. Elle est dirigée contre cette fraction de la presse qui par ses écrits anti-communistes menace la cause de la paix, et naturellement cette même presse a violemment réagi contre *Nékrassov*. Mais la farce remplit bien sa fonction, on en discute et, en ce moment, on est en train de la traduire en plusieurs langues. Les raisons pour lesquelles j'ai choisi de présenter une telle oeuvre au théâtre, et non par exemple au cinéma, sont très simples. En France, on ne pourrait jamais faire un film à partir de *Nékrassov*, tant la censure dans ce pays est sévère. D'autre part, *Nékrassov* ne pourrait pas sous forme de livre remplir aussi bien sa fonction."

Les positions de Sartre ont changé, ainsi qu'il l'explique lui-même. "Mes livres doivent être compris dans leur contexte historique. Lorsqu'après la guerre j'écrivis ma série romanesque *Les chemins de la liberté*, elle se terminait sur une liberté niée, sur la négation de la liberté. Quand je serai parvenu au but qui pour moi en ce moment est le plus important politiquement, à savoir que se crée en France un nouveau front populaire, que soient garantis les droits démocratiques et la liberté du citoyen, alors je pourrai poursuivre ma série romanesque par une quatrième partie qui donnera une solution positive au problème de la liberté humaine. J'ai écrit *Les chemins de la liberté* en ayant comme point de départ les événements de la Résistance. La situation, depuis, a changé."

Sartre dit encore à propos de la littérature que son contenu social doit être approfondi, et qu'elle est en rapport avec la question de la société. Comme il veut créer un front populaire, Sartre doit aussi mettre au clair sa position à l'égard des

communistes. "Je serais obligé tout autant de prendre position sur le marxisme si j'étais un adversaire du communisme, dit Sartre, car le marxisme est la philosophie la plus importante de notre époque. Sur de nombreuses questions, je suis, si on regarde les choses objectivement, avec les communistes; je le suis aussi quand ils soutiennent le mouvement pour la paix, de même sur les questions sociales. Mais comme la France est un pays où existent de nombreux courants de pensée, je me dois de critiquer le communisme à la lumière des autres tendances. Cela ne signifie cependant jamais l'irresponsabilité, ni la liberté de faire n'importe quoi sans se soucier des conséquences.

Sartre prend une part très active dans le débat intellectuel en France sur les questions de philosophie. Mais il ajoute que la philosophie, comme a dit Marx, doit être une pratique et c'est pourquoi sa philosophie, elle aussi, change selon les besoins de la pratique. Il est impossible de séparer les valeurs d'un penseur de sa vie.

Sartre n'est membre d'aucun parti politique. Néanmoins il ne trouve pas de raison de se plaindre de sa position politique, ses opinions n'obtiennent peut-être pas l'approbation générale, mais, ainsi qu'il le dit lui-même, on peut, même en étant minoritaire, coopérer avec d'autres sans perdre sa liberté. Sartre tient à souligner que son action et ses positions actuelles n'ont pas diminué sa liberté en tant qu'artiste et en tant qu'homme. C'est de la liberté que parle d'ailleurs toute son oeuvre, et il a la conviction que la préservation de la liberté est l'une des questions les plus importantes qui se posent à l'humanité.

Sartre revient encore sur la politique française à propos de la Résistance: "Son unité s'est brisée après la guerre, et nous cherchons à la restaurer sous la forme d'un nouveau front populaire. Voilà pourquoi j'agis dans ce sens toutes ces dernières années."

Il est intéressant de constater avec quelle énergie Sartre souligne à la fois son indépendance et les nécessités qu'imposent ses positions actuelles. "Afin d'être libre, il faut faire tout son possible dans la situation particulière où l'on reconnaît se trouver," dit Sartre, un homme qui, par son engagement courageux, s'est fait des amis dans le monde entier, au sein de tous les peuples qui aiment la paix.

Sartre donc qui a voulu montrer qu'un homme comme lui, ne dépendant d'aucun parti, peut coopérer avec des communistes et des gens d'autres tendances sur les questions qui dans le cadre du mouvement pour la paix intéressent le monde entier. Et le fait qu'il se soit engagé ainsi, lui qui auparavant avait pris une position qu'on pourrait presque dire opposée, devrait donner matière à réfléchir à ceux qui croient qu'une telle coopération signifie la fin de la liberté. Bien au contraire, elle signifie l'approfondissement de la liberté.

**Jörn Donner**

## TIIVISTELMÄ: Jean-Paul Sartre - poliittisuuden filosofi

Tämä julkaisu sisältää kaksi Kari Palosen ja kaksi Leena Subran artikkeleita, jotka tuovat esiin eräitä aspekteja heidän politiikan tutkimuksen alaan kuuluvasta tutkimusprojektistaan "Politiikan käsite sartrelaisessa ajattelussa". Näiden lisäksi tässä julkaistaan ranskankielinen käännös aiemmin vain suomeksi ilmestyneestä haastattelusta, jonka Jörn Donner teki Jean-Paul Sartresta Maailman rauhankongressin yhteydessä Helsingissä 1955.

Esipuheessa Kari Palonen ja Leena Subra kommentoivat vasta 70-luvulla laajempaa huomiota saaneen Sartren ajattelun vastaanottoa Suomessa. Tekijät korostavat Sartren koko ihmistä koskevan filosofian poliittista luonnetta ja kritisoivat "sartrologiassa" vallitsevana olevaa tulkintaa, joka jättää Sartren ajattelun poliittisen aspektin huomiotta.

Sartren suhde politiikkaan-tekstissään Palonen suhteuttaa Sartren politiikkakäsitystä käsitteen historiaan ja kritisoi tavanomaisia tapoja ymmärtää "Sartre ja politiika"-teema. Hänen keskeinen aiheensa on L'être et le néantin uudelleentulkinta kontribuutiona poliittisen ymmärtämiseen ja Critique de la raison dialectiquessa hahmoteltujen jatkuvuuden ja muutoksen aspektien esiintuominen samassa perspektiivissä.

Ensimmäisessä artikkelissaan Toiseus ja faktisuus Subra kritisoi tavanomaista tapaa lukea kyseisiä Sartren käsitteitä pejoratiivisella tavalla. Uudelleentulkinnassaan hän korostaa niiden suhdetta marginaalisituaatioihin ja niiden käyttöä muutosta rakentavina tekijöinä, jotka osaltaan rikkovat toiminnan praktisen kentän tiiviyyttä. Naisen asemaa koskevin esimerkein hän viittaa strategiisiin mahdollisuuksiin, joita tällainen toiseuden ja faktisuuden käyttö sisältää.

Politiikka kamppailutilanteena Weberillä ja Sartrella-artikkelissaan Palonen näkee Max Weberin ja Sartren kirjoittajina, joille politiikka on kamppailua. Jopa Weber katsoo, että poliittisissa kamppailuissa tulokset eivät vastaa kenenkään tarkoituksia, ts. niitä luonnehtii se, mitä Sartre kutsuu (vastavuoroiseksi) vastafinaalisuudeksi. Vaikka heidän politiikkakäsityksensä ovatkin tyyliltään ja

korostuksiltaan varsin erilaiset, ne ovat molemmat pitkälti yrityksiä tehdä tämä tilanne ymmärrettäväksi.

**Organisoituminen ja desorganisoituminen poliittisen toiminnan struktuureina**-artikkelissaan Subra näkee praktisessa kentässä, siten kuin se on esitetty Critique de la raison dialectiquessa, sekä organisoivan että desorganisoivan aspektin. Kun tappio ja vastafinaalisuus nähdään positiivisen organisoitumisen ja toiminnan rajoina, desorganisoituminen saa strategisen arvon, koska se tarjoaa perspektiivin, jossa tilanne voidaan tulkita uudelleen, jotta tarjoutuisi uusia mahdollisuuksia kamppailulle vallitsevia rakenteita vastaan.