

DÉPARTEMENT DE PHILOSOPHIE  
Faculté des arts  
Université de Sherbrooke

SENS DE L'EXPRESSION *NOMINALISME DIALECTIQUE*  
DANS LA **CRITIQUE DE LA RAISON DIALECTIQUE**  
DE JEAN-PAUL SARTRE

Par  
LAURENT DUBREUIL

MÉMOIRE PRÉSENTÉ  
Pour obtenir

LA MAÎTRISE ÈS ARTS (PHILOSOPHIE)

Sherbrooke  
JUIN 1984

## TABLE DES MATIÈRES

	page
Avant-propos .....	iii
INTRODUCTION .....	1
<b>CHAPITRE I : Dialectique et perspective critique .....</b>	<b>6</b>
A) Critique et nominalisme dialectique .....	7
B) Critères de preuve de la dialectique .....	10
1- la circularité (10)	
2- l'expérience (11)	
3- l'intelligibilité (12) : la compréhension et l'intellection	
C) Domaines dialectiques et nominalisme dialectique .....	15
<b>CHAPITRE 2 : La définition du nominalisme dialectique .....</b>	<b>19</b>
A) Totalisation de l'individu singulier .....	21
1- Analyse abstraite (21) : deux définitions, thèse de la primauté de la totalisation, caractères du mouvement de totalisation	
2- Analyse pratique (30) : totalisation de la praxis individuelle	
B) Totalisation des totalisations .....	36
1- Analyse abstraite (36)	
2- Analyse pratique (42) : le groupe en fusion	
3- Analyse pratique (50) : le rassemblement sériel	
C) Conclusions provisoires .....	55

<b>CHAPITRE 3 : Nominalisme dialectique et dialectique de l'Histoire :</b>	
de la pluralité à l'unité .....	57
A) De la praxis individuelle aux groupes .....	59
1- le besoin (59)	
2- la rareté (60)	
B) Des groupes à l'Histoire .....	64
1- la totalité humaine (64)	
2- ouverture de l'Histoire et altérité (66) :	
altérité de la matière et altérité d'autrui	
CONCLUSION .....	72
Annexe I .....	80
Liste des ouvrages consultés .....	83

## AVANT-PROPOS

J'aimerais saisir cette occasion pour exprimer toute ma reconnaissance envers les professeurs Yvan Cloutier et Georges A. Legault pour leur direction patiente, généreuse et indispensable assurant un apprentissage dans la forme et le contenu.

J'aimerais aussi remercier le Conseil de recherches en sciences humaine du Canada pour la bourse m'ayant permis un cheminement sans tracas pécuniaire.

## INTRODUCTION

Jean-Paul Sartre utilise pour la première fois l'expression *nominalisme dialectique* dans la **Critique de la raison dialectique**. Cette recherche s'institue à partir de l'hypothèse que l'expression nominalisme dialectique se situe au cœur terminologique et conceptuel de la pensée dialectique de Sartre. Plus précisément, **l'objectif principal de cette recherche est de cerner le sens de cette expression**. Déjà plusieurs questions s'imposent : qu'est-ce qu'un rapport dialectique pour Sartre? Qu'apporte la détermination *nominalisme* au terme dialectique? Quelle est l'importance de la notion?

L'importance terminologique de la notion de nominalisme dialectique est mise en évidence par les nombreuses occurrences de mots se rapportant directement au nom *totalisation*<sup>1</sup> et préfigure son importance conceptuelle qui est l'enjeu de cette recherche. Définissant le nominalisme sartrien, la notion de totalisation, et plus précisément son emploi répété, exige une compréhension sans ambiguïté de sa signification. Or dans ce cas-ci, comme dans bien d'autres, la définition du terme totalisation est donnée plutôt à l'usage que par une formule synthétique et demande l'effort d'abstraction visée par la présente recherche.

Notre recherche est en quelque sorte une **recherche fondamentale**, comme on le dit dans le cas de la Physique élémentaire, car elle essaie de saisir le foyer conceptuel de la pensée critique de Sartre; en cela, elle ouvre la voie aux recherches thématiques. Nous croyons qu'il faut d'abord regarder la construction de la pensée sartrienne du point de vue du nominalisme dialectique pour saisir l'articulation des thèmes et dans la mesure où nous atteignons véritablement le cœur, l'arrangement des notions s'avèrera harmonieux et simple.

Que l'expression nominalisme dialectique se situe au foyer vivant de l'articulation de la pensée dialectique de Sartre indique à plusieurs niveaux la pertinence de cette recherche. La mise en perspective de la pensée sartrienne permet une lecture essentielle de l'œuvre au-delà des difficultés immédiates du texte a) à cause du contexte d'écriture rapide de l'œuvre<sup>2</sup>,

---

<sup>1</sup> Nous avons compté plus de 1730 occurrences du terme totalisation ou d'un mot de la même famille dans la **Critique**. La liste de ces termes ainsi que leurs occurrences respectives sont données à l'annexe I.

<sup>2</sup> J-P. Sartre. Œuvres romanesques. Coll. *Bibliothèque de la Pléiade*. Paris, Gallimard, 1981. p. LXXVII et LXXVIII.

b) à cause de la terminologie traditionnelle impliquant un renvoi hors du texte même et c) à cause du côtoiement des thèmes centraux et des digressions nombreuses <sup>3</sup> dans le texte de Sartre.

Si l'objectif de ce travail est de cerner le sens de l'expression nominalisme dialectique, il faut distinguer les termes **sens** et **définition**. Sartre lui-même présente une définition de ce nominalisme mais nous voulons aller plus loin, c'est-à-dire entourer la définition du questionnement qui la suscite et préciser la portée de la dialectique sartrienne. Cependant la définition de Sartre du nominalisme dialectique apporte les moyens pour atteindre notre objectif dans la mesure où les articulations de cette définition structurent la démarche suivie dans ce travail. Sartre définit ainsi le nominalisme dialectique dans la **Critique de la raison dialectique** <sup>4</sup> :

*La dialectique, si elle existe, ne peut être que la totalisation des totalisations concrètes opérées par une multiplicité de singularités totalisantes. C'est ce que j'appellerai le nominalisme dialectique.* <sup>5</sup>

Une division tripartite de cette définition permet de clarifier le sens de l'expression sartrienne : a) l'origine du questionnement, b) le réseau sémantique de la notion de totalisation et c) la problématisation du mouvement de totalisation.

Le point a) met en question ce qui amène la problématique du nominalisme sartrien. La proposition *si elle existe* indique que l'expression s'inscrit dans la perspective d'un fondement de la dialectique. Le chapitre premier couvre ce point concernant l'origine de la problématique du nominalisme dialectique et cherche à voir en quoi la perspective critique détermine le nominalisme de Sartre.

---

<sup>3</sup> H. Védrine. Les philosophies de l'histoire, déclin ou crise. Coll. *Petite bibliothèque Payot*, no 247. Paris, Payot, 1975. p. 97.

<sup>4</sup> Afin de ne pas alourdir le texte, nous écrirons à l'avenir **Critique** au lieu de **Critique de la raison dialectique**.

<sup>5</sup> J-P. Sartre. **Critique de la raison dialectique, tome I : Théorie des ensembles pratiques**. Coll. *Bibliothèque des Idées*. Paris, Gallimard, 1960. P. 132.

Pour cerner le sens de l'expression nominalisme dialectique, il faut aussi préciser la définition même que Sartre en donne, soit comme *totalisation des totalisations*. Le point b) s'attarde à constituer le réseau sémantique de la notion de totalisation qui se présente à deux niveaux selon la définition citée plus haut; en effet, on peut étudier le terme totalisation seul ainsi que son doublement. Le chapitre deuxième essaie d'articuler le réseau sémantique du nominalisme dialectique.

Le point c) concerne la problématisation de l'expression en tant que celle-ci doit rendre intelligible le processus historique. Ultimement, la notion de totalisation doit permettre de penser l'Histoire dans son unicité puisque la définition du nominalisme sartrien parle au singulier de la dialectique (*La dialectique ...*). Sur ce point, le chapitre troisième met en rapport le nominalisme dialectique avec la perspective historique qu'il assume.

Une première approche de l'expression nominalisme dialectique laisse voir une emphase révélatrice. Le terme *nominalisme* dans l'expression concernée n'indique pas une identification au courant philosophique du même nom. Ce terme est pris dans un sens analogique pour autant que, si l'on dit que la doctrine générale du nominalisme soutient <sup>6</sup> qu'il n'y a pas d'idées générales mais seulement des signes généraux, l'expression nominalisme dialectique signifie qu'il n'y a pas de dialectique générale ou universelle mais seulement des dialectiques singularisées. L'expression nominalisme dialectique lie donc les *singularités totalisantes* au mouvement de totalisation et annonce l'individuation de la dialectique.

L'individuation de la totalisation est la coloration proprement sartrienne de la dialectique. Jacques Guérémy précise que la dialectique de Sartre s'institue comme totalisation à partir de l'individu et que cette notion de totalisation est *spécifiquement sartrienne*. <sup>7</sup>

---

<sup>6</sup> A. Lalande. **Vocabulaire technique et critique de la philosophie**. Treizième édition. Paris, Presses universitaires de France, 1980. p. 686.

<sup>7</sup> J. Guérémy. *Dialectique et anthropologie*. **Cahiers de l'Institut de sciences économique appliquée**, no 111, mars 1961, p. 83.

Si la totalisation est la coloration de la dialectique sartrienne et que, comme le souligne Raymond Aron, Sartre lui-même n'a pas consacré à la notion de totalisation une analyse rigoureuse <sup>8</sup>, il y a le risque d'une méprise entière sur la pensée du philosophe. À ce titre, il est instructif de voir comment la simple confusion de Serge Doubrovsky entre les termes totalité et totalisation fausse complètement son interprétation de la pensée critique de Sartre. En effet, prenant pour acquis que *l'acte de totalisation repose sur une totalité en acte* <sup>9</sup>, ce qui est le contraire de la position explicitée dans cette recherche, M. Doubrovsky conclue en contradiction avec la pensée de Sartre : *Autrement dit, une philosophie de la totalisation légitimerait une politique totalitaire.* <sup>10</sup> De plus, ayant en tête la primauté de la totalité sur la totalisation, il fait dire à Sartre que l'humain est une *médiation inessentielle* <sup>11</sup>, qu'il revient à la *conscience-reflet* <sup>12</sup>. La compréhension adéquate de la notion de totalisation, et par conséquent du nominalisme dialectique, est exigée pour l'intelligibilité du texte de la **Critique**.

La théorie du nominalisme dialectique légitimerait une politique totalitaire si elle subsumait les individus sous l'Histoire. Le problème sartrien consiste plutôt à concevoir un *va-et-vient* <sup>13</sup> incessant, un renvoi continu entre les individus et l'Histoire. Sartre énonce ainsi l'opposition de la multiplicité des individus à l'unicité de l'Histoire : *Notre problème est là : que sera la dialectique s'il n'y a que des hommes et s'ils sont tous dialectiques.* <sup>14</sup> Toute notre recherche est en quelque sorte le commentaire de cette phrase où est affirmée l'individuation de la dialectique. La dialectique est-elle pour autant une propriété individuelle, une possession de l'individu? Il faudra voir comment le nominalisme dialectique de Sartre constitue un effort pour sortir de l'isolement les nomades dialectiques.

---

<sup>8</sup> R. Aron. **Histoire et dialectique de la violence**. Coll. *Les Essais*. Paris, Gallimard, 1973. p. 38.

<sup>9</sup> S. Doubrovsky. *Jean-Paul Sartre et le mythe de la raison dialectique*. **La nouvelle revue française**, no 107, novembre 1961, p. 887.

<sup>10</sup> **Ibid.** p. 887.

<sup>11</sup> **Ibid.** p. 881.

<sup>12</sup> **Ibid.** p. 882.

<sup>13</sup> J.-P. Sartre. **Critique de la raison dialectique, tome I : Théorie des ensembles pratiques**. Coll. *Bibliothèque des Idées*. Paris, Gallimard, 1960. P. 87.

<sup>14</sup> **Ibid.** p. 166

CHAPITRE I :  
DIALECTIQUE ET  
PERSPECTIVE CRITIQUE

Dans le but de cerner le sens de l'expression nominalisme dialectique, employée par Sartre dans la **Critique**, une première démarche doit considérer le contexte ayant suscité la réflexion sartrienne. Le titre de l'ouvrage précise l'origine de ce questionnement, à savoir que la conception sartrienne de la dialectique s'inscrit dans le cadre d'une critique. Plusieurs questions se posent alors : quelle est la signification du projet critique? Quels sont les critères de preuve (puisqu'il s'agit de fonder la dialectique) mis en jeu dans cette perspective critique? À quels domaines est-il possible d'appliquer cette dialectique critique? En résumé, **ce chapitre devra permettre de définir l'expression nominalisme dialectique par l'intention critique qui la suscite.**

#### A) Critique et nominalisme dialectique

L'idée de critique présente cette double facette négative et positive : *(...) limiter la portée des activités totalisantes pour leur rendre leur validité.*

<sup>15</sup> D'une part, la critique est négative en ce qu'elle limite le domaine de vérité et, d'autre part, elle est positive en ce qu'elle assure le fondement des éléments se rapportant au domaine de vérité.

En ce sens, l'idée de critique de Sartre rejoint le point de vue kantien. Dans la préface à la **Critique de la raison pure**, Kant souligne ainsi la double facette de l'entreprise critique :

*Or une critique qui limite la raison dans son usage spéculatif est à cet égard bien négative, mais en supprimant du même coup l'obstacle qui en limite l'usage pratique, ou menace même de l'anéantir, elle a une utilité positive de la plus haute importance.* <sup>16</sup>

Aussi si l'on veut continuer le rapprochement Sartre/Kant sur l'idée de critique, n'est-il pas intéressant de lire dans la **Critique de la raison pure** que l'œuvre est un traité de méthode <sup>17</sup> alors que l'on sait que la première

---

<sup>15</sup> J.-P. Sartre. **Critique de la raison dialectique, tome I : Théorie des ensembles pratiques.** Coll. *Bibliothèque des Idées*. Paris, Gallimard, 1960. P. 141.

<sup>16</sup> E. Kant. **Critique de la raison pure.** Paris, Garnier-Flammarion, 1976, p. 46.

<sup>17</sup> **Ibid.** p. 45.

partie de la **Critique de la raison dialectique**, qui fut d'abord un ouvrage autonome, s'intitule **Questions de méthode**.<sup>18</sup> À quoi la méthodologie s'oppose-t-elle? Elle s'oppose aux données particulières puisqu'elle décrit le cadre général dans lequel ces données acquièrent une signification. En d'autres termes, la perspective critique s'intéresse indirectement aux vérités particulières mais directement à la vérité elle-même pour la fonder de droit. Ainsi Sartre peut dire : *La Critique, en effet, prend son sens étymologique et naît du besoin réel de séparer le vrai du faux(...)*<sup>19</sup> Dans la **Critique de la raison pure**, Kant cherche à fonder la science de son temps, plus précisément la Physique de Newton; dans son ouvrage critique, Sartre entreprend une recherche fondationnelle sur la dialectique historique instituée par Hegel et repensée par Marx. La question de la Vérité est au centre des préoccupations de Kant et Sartre puisqu'ils veulent légitimer le discours même.

Faisons un pas de plus : quelle est la matière de la critique de Sartre? Selon une double détermination, la matière négative de la critique est le rejet du matérialisme dialectique et de l'idéalisme dialectique à cause de l'impossibilité de fonder la dialectique en ces domaines; d'autre part, la matière positive de la critique est le nominalisme dialectique qui est au centre de notre recherche. Le rapport entre nominalisme de Sartre et la perspective critique est donc que le premier constitue le contenu positif de cette recherche fondationnelle.

D'une façon générale, l'œuvre critique se veut une contribution à la compréhension de l'Histoire humaine. Beaucoup de questions se posent à son endroit et révèlent son caractère problématique. Est-elle un processus achevé telle que Hegel la considérait? Au bord de l'ère nouvelle comme elle se présentait aux yeux de Marx? Un processus sans sujet ni fin(s) comme le dit Althusser? Une réunion de projets épars comme peut le voir le sens commun?

---

<sup>18</sup> L'ouvrage **Questions de méthode** parût d'abord au mois d'avril 1957 dans la revue polonaise **Tworcose**, no 4, sous le titre *Existentialisme et marxisme* (traduction polonaise). Il fut accessible au lecteur français en septembre de la même année par l'intermédiaire des **Temps modernes** (nos 139 et 140). Publié ensuite dans la collection *Idées*, Gallimard, en 1967, il sera le texte d'ouverture de la **Critique** en 1960 (M. Contat et Rybalka. **Les écrits de Sartre**. Paris, Gallimard, 1970. p. 310-311).

<sup>19</sup> J.-P. Sartre. **Critique de la raison dialectique, tome I : Théorie des ensembles pratiques**. Coll. *Bibliothèque des Idées*. Paris, Gallimard, 1960. P. 141.

Dans le but de saisir ce lien entre l'individu et l'Histoire, le projet critique se divise en deux tomes, le premier discernant les instruments de pensée pour saisir l'Histoire <sup>20</sup> dont la dialectique s'avère l'instrument général, et le second tome qui ne fut ni terminé ni publié devant laisser les structures déjà dévoilées *vivre librement* <sup>21</sup>, le réel se développer dans sa façon historique. Portant uniquement sur le tome premier de la **Critique**, cette recherche se borne à expliciter comment, selon Sartre, la dialectique peut être un instrument pour penser l'Histoire.

L'entreprise sartrienne n'est pas une simple reconstruction à partir des lois déjà présentées par la tradition dialectique (plus précisément Hegel et Marx) mais veut fonder cette tradition en prouvant la validité de la dialectique comme instrument de pensée pour saisir le mouvement de l'Histoire. Fonder la dialectique, c'est à la fois comme le terme *critique* l'indique donner un poids à un certain domaine et le refuser à un autre domaine, soit fonder la vérité de la dialectique appliquée à un objet et découvrir la fausseté de la dialectique en ce qui concerne un autre objet.

Quels sont ces domaines? Sartre en énumère trois <sup>22</sup> : l'être, le faire et le savoir. On retrouve ces trois moments dialectiques chez Hegel même si la vérité de la connaissance dialectique implique l'identité ultime de ces trois domaines dans le savoir absolu <sup>23</sup>. Sartre note que pour Marx <sup>24</sup> il y a scission de l'être et du savoir puisque la praxis déborde le savoir et que la dialectique du faire unit et oppose les pôles de l'être et du savoir. De plus, peut-être dans une volonté d'unifier la réalité, on trouve chez Marx une réintégration du faire dans une dialectique de l'être (mouvement dialectique dans l'être en tant qu'être) que l'on nomme matérialisme dialectique.

L'entreprise critique pose alors la question de savoir comment fonder ces domaines et dégager une dialectique vraie. La science contemporaine opère selon certains critères de preuve tels l'induction, la déduction,

---

<sup>20</sup> J-P. Sartre. **Critique de la raison dialectique, tome I : Théorie des ensembles pratiques**. Coll. *Bibliothèque des Idées*. Paris, Gallimard, 1960. P. 135.

<sup>21</sup> **Ibid.** p. 755.

<sup>22</sup> **Ibid.** p. 122.

<sup>23</sup> **Ibid.** p. 121.

<sup>24</sup> **Ibid.** p. 121.

l'abduction et ainsi de suite; mais hors du domaine formel la vérité demeure seulement probable et encore faut-il se débarrasser de la notion de vérité pour celle d'utilité ou d'adéquation pragmatique. La dialectique doit se montrer à nous par d'autres critères de preuve que ceux de la science expérimentale car elle a la prétention de découvrir des relations nécessaires et non pas seulement probables entre les éléments d'un domaine non-formel. Ces critères de la dialectique sont la circularité, l'expérience et l'intelligibilité; l'enjeu de ce fondement est de rejoindre le mouvement même de l'Histoire.

## B) Critères de preuve de la dialectique

### 1- la circularité

La preuve de la dialectique doit montrer que l'existence même de la dialectique est dialectique, c'est-à-dire qu'elle est un mouvement suscité par une contradiction fondamentale. En effet, la dialectique doit à la fois se diversifier en des éléments et les unifier, ce qui institue en son sein une opposition dynamique puisqu'elle révèle une composition essentielle des pôles en question.

La circularité la plus générale ou, si l'on veut, la plus globale, est celle du savoir et de l'être : *L'être est négation du connaître et le connaître tire son être de la négation de l'être.*<sup>25</sup> En d'autres termes, la contradiction entre l'être du savoir et le savoir de l'être est indépassable puisque le savoir est savoir de l'être et l'être n'est rien s'il n'est su. Cette opposition<sup>26</sup> implique un second critère de preuve qu'est l'expérience.

---

<sup>25</sup> J-P. Sartre. **Critique de la raison dialectique, tome I : Théorie des ensembles pratiques.** Coll. *Bibliothèque des Idées.* Paris, Gallimard, 1960. P. 131.

<sup>26</sup> Que la dialectique sartrienne soit l'affirmation de l'identité (lien dialectique) de l'être et du connaître entraîne une conséquence importante : la dialectique est plus qu'une méthode pour saisir l'objet, elle est constitution de l'objet en tant que mouvement en lui et la conséquence de cela est que la Raison dialectique ne peut plus être une raison parmi d'autres mais doit être la raison de toutes les raisons, le dépassement du cadre de la méthodologie vers l'ontologie. C'est dans cet horizon que le titre **Questions de méthode** prend un sens et que la **Critique** fonde la possibilité de la méthode.

## 2- l'expérience

Il apparaît légitime à ce stade du questionnement de demander en quel lieu se produit cette contradiction dialectique impliquant l'être et le savoir de l'être puisque l'entreprise critique exige de fonder ce lieu.

D'une part, cette opposition unifiante ne peut être **découverte** si l'on entend par ce mot le caractère étranger n'assurant pas la nécessité d'un processus dialectique. En effet, la dialectique s'oppose à l'empirisme en ce qu'elle est déjà mouvement dans l'objet et non pas pure découverte de celui-ci; il faut préciser que le processus dialectique suppose une certaine contingence de l'objet qui n'est pas la même que la contingence empirique car la contingence dialectique lie l'objet à la nécessité de l'objectivation dans l'objet.

Est-ce dire que la dialectique est un *a priori*? Il faut répondre par la négative car la dialectique n'est pas une structure antérieure à l'expérience de l'objet mais une universalité et une nécessité comprise dans toute expérience.<sup>27</sup> La dialectique critique doit être constitutive de l'expérience non pas seulement comme un élément de celle-ci mais totalement de façon à ce qu'il soit possible d'assimiler la dialectique avec le mouvement même de l'expérience. En cela, les pôles épistémologiques de *l'a priori* et de *l'a posteriori* sont unis dans le processus de l'expérience en tant que composition essentielle déjà annoncée du savoir et de l'être.

Or, seulement l'humain peut réaliser une telle expérience : il faut que la dialectique vienne des *individus*<sup>28</sup> et, en tant que contradiction, l'humain produit la dialectique dans son expérience tout en la subissant.

La pensée critique arrête donc son choix parmi les domaines dialectiques sur une **dialectique du faire** que Sartre trouve chez Marx comme contradiction de l'être et du savoir par la médiation de la praxis.

---

<sup>27</sup> J.-P. Sartre. **Critique de la raison dialectique, tome I : Théorie des ensembles pratiques**. Coll. *Bibliothèque des Idées*. Paris, Gallimard, 1960. P. 130.

<sup>28</sup> **Ibid.** p. 131.

Dire que la dialectique doit venir des individus, c'est dire que le seul point de vue sur l'être que nous ayons est la perspective individuée, que le seul faire que nous connaissions est celui de l'individu et que la grande contradiction que nous vivons est celle du savoir de l'être et de l'être du savoir.

La preuve réelle de la dialectique est dans son expérience comme recouvrement réflexif et nécessaire du mouvement dialectique; cette preuve est l'intelligibilité. En d'autres termes, il sera possible de fonder la dialectique si l'expérience dialectique se sait.

### 3- l'intelligibilité

La dialectique, si elle existe, doit se faire dans une expérience circulaire. Mais il faut aussi, sinon elle demeure néant pour nous, qu'elle se donne comme intelligibilité de cette expérience, c'est-à-dire comme dialectique *sue*. En effet, la dialectique de l'être et du savoir révèle que la co-négation n'est pas identique et cela par la simple distinction du savoir et de l'être; plus encore, le savoir montre une primauté sur l'être car c'est à partir du savoir comme projection sur l'être qu'il est possible d'instituer un mouvement dialectique. Ce savoir dialectique nommé *intelligibilité* doit être refusé aux sciences de la Nature à cause précisément de la non-dialecticité de l'objet; l'expérience scientifique se constitue comme rationalité en tant que *vide unificateur*<sup>29</sup> et l'humain ne peut que constater des liens d'extériorité **pour lui**.

*Il n'y a pas d'intelligibilité dans les sciences de la Nature (...) La nécessité comme succession en extériorité (...) n'est que l'esprit produisant et découvrant sa propre limite, c'est-à-dire produisant et découvrant l'impossibilité de penser dans l'extériorité.*<sup>30</sup>

---

<sup>29</sup> J.-P. Sartre. **Critique de la raison dialectique, tome I : Théorie des ensembles pratiques**. Coll. *Bibliothèque des Idées*. Paris, Gallimard, 1960. P. 119.

<sup>30</sup> **Ibid.** p. 161.

La dialectique, par définition mouvement dans l'objet <sup>31</sup>, amène une nécessité différente de celle de la science <sup>32</sup> et implique un rôle actif de l'humain en tant que, à la fois, la connaissance de l'objet modifie l'objet et l'objet de la connaissance. Lorsque la Nature devient humanisée par le travail humain sur elle, lorsque celui-ci produit son image dans l'Autre et s'y reconnaît, deux types d'intelligibilité sont alors possibles : la compréhension et l'intellection.

### La compréhension

La compréhension est la connaissance dialectique lorsqu'il s'agit d'une conduite intentionnelle <sup>33</sup> rapportée directement ou indirectement à son auteur; le rapport est indirect s'il s'agit d'un individu qui tente une compréhension d'un autre. Or, c'est dans la compréhension que chacun a de lui-même, compréhension directe, qu'il est possible de fonder en droit <sup>34</sup> la dialectique. Lorsque l'expérience vécue correspond à l'expérience sue (ce savoir n'est pas nécessairement réflexif), on parle d'*évidence apodictique* comme intelligibilité pour soi de chaque individu. <sup>35</sup> L'évidence apodictique

---

<sup>31</sup> J-P. Sartre. **Critique de la raison dialectique, tome I : Théorie des ensembles pratiques**. Coll. *Bibliothèque des Idées*. Paris, Gallimard, 1960. P. 118.

<sup>32</sup> **Ibid.** p. 135.

<sup>33</sup> **Ibid.** p. 161.

<sup>34</sup> **Ibid.** p. 147.

<sup>35</sup> Léo Fretz (*Le concept d'individualité. Obliques*, nos 18-19, p. 221-234) souligne avec raison l'évolution du concept d'individualité chez Sartre; il serait préférable dans l'optique sartrienne de dire notion au lieu de concept car le premier terme définit en intériorité (dialectiquement) un mot et le second demeure une définition en extériorité (selon un *sujet épistémique*). L'une de ses conclusions est que Sartre revient dans la **Critique** à la position épistémologique de **La transcendance de l'Ego** et cette filiation marque une coupure du même ordre avec **L'être et le néant**. L'œuvre critique fonctionnerait à partir d'une conscience impersonnelle et à preuve il indique que l'œuvre critique ne personnalise pas les contenus existentiels comme le fait **L'être et le néant** avec, par exemple, la notion d'angoisse. Ainsi doit-on voir un fossé entre le point de départ de **L'être et le néant** avec *l'intuition apodictique* (J-P. Sartre. **L'être et le néant, essai d'ontologie phénoménologique**. Coll. *Tel*. Paris, Gallimard, 1943, p. 122) et le point de départ de la **Critique** avec *l'évidence apodictique* (J-P. Sartre. **Critique de la raison dialectique, tome I : Théorie des ensembles pratiques**. Coll. *Bibliothèque des Idées*. Paris, Gallimard, 1960. P. 120.).

Cette thèse de L. Fretz du retour dans la **Critique** à la position épistémologique de **La transcendance de l'Ego** semble fragile puisque l'œuvre critique ne dénie pas les contenus existentiels. Ces contenus, tel l'angoisse, sont absents des analyses mais il faut comprendre l'objectif de cette œuvre considérant la vie de la conscience plutôt que la conscience de la vie : *Mais il ne s'agit pas, ici, de questionner la conscience sur elle-même : l'objet qu'elle doit se donner est précisément la vie (...)*. (J-P. Sartre. **Critique de la raison dialectique, tome I : Théorie des ensembles pratiques**. Coll. *Bibliothèque des Idées*. Paris, Gallimard, 1960. P. 142.). Il n'y a donc pas de gouffre épistémologique entre les expressions

doit être dialectique puisque le fondement de la dialectique ne peut être que dialectique <sup>36</sup>, c'est-à-dire qu'elle doit s'imposer comme évidence de l'existence d'un fait dans l'intelligibilité et l'intelligibilité dans le fait : *Il ne s'agit pas de constater son existence [à la dialectique] mais sans découverte empirique, d'éprouver cette existence à travers son intelligibilité.* <sup>37</sup> C'est par la composition dialectique du *fait* et du *faire* que le mouvement de circularité apparaît et dont l'évidence apodictique n'est que le stade zéro de la saisie réflexive comme présence à soi.

L'humain comprend ce qu'il produit d'abord et les limites de l'intelligibilité sont celles de la praxis individuelle : *Toute la dialectique historique repose sur la praxis individuelle en tant que celle-ci est déjà dialectique.* <sup>38</sup> L'évidence apodictique présente ce caractère particulier de se donner à l'individu à travers le mouvement même de sa praxis.

Mais si l'évidence apodictique assure un fondement à la dialectique, permet-elle de comprendre l'Histoire qui semble toujours dépasser de loin une simple addition de projets individuels? L'intellection est ce type d'intelligibilité dialectique qui dépasse le caractère intentionnel de la praxis individuelle.

### L'intellection

L'intellection est en quelque sorte le genre et la compréhension l'espèce, souligne Sartre. <sup>39</sup> Pour bien entendre cette distinction, il faut savoir que l'intellection est la notion générale de l'intelligibilité des processus dialectiques dont la compréhension est un mode. L'intellection des processus se rapporte à des praxis mais aussi à des processus sans totalisateur, sans agent spécifique tel une institution sociale ou des contre-finalités. Elle rend intelligible la figure non-individuée de la praxis humaine, c'est-à-dire tout caractère dialectique dépassant le simple niveau de

---

intuition apodictique et évidence apodictique et l'approche demeure la même, à savoir de fonder la connaissance philosophique sur l'expérience de chacun.

<sup>36</sup> J-P. Sartre. **Critique de la raison dialectique, tome I : Théorie des ensembles pratiques.** Coll. *Bibliothèque des Idées.* Paris, Gallimard, 1960. P. 131.

<sup>37</sup> **Ibid.** p. 137.

<sup>38</sup> **Ibid.** p. 165.

<sup>39</sup> **Ibid.** p. 161.

l'individu. Ainsi est-il intelligible de parler d'un *village* sans pour autant considérer chaque individu.

Que l'on parle de compréhension ou d'intellection, l'intelligibilité en ce qu'elle est dialectique se produit comme **expérience située d'un individu et comme savoir de cette expérience**. Or, cette expérience est l'expérience d'un Autre et il faut dire alors que l'intelligibilité repose sur l'inintelligibilité; plutôt, il faut dire que les deux termes se renvoient l'un à l'autre parce que la limite de la dialectique est l'anti-dialectique (l'être).

Il faut maintenant voir comment ces critères de preuve de la dialecticité, la circularité, l'expérience et l'intelligibilité, déterminent l'entreprise critique, c'est-à-dire limitent le domaine d'application de la dialectique.

### C) Domaines dialectiques et nominalisme dialectique

L'intention critique ouvre deux perspectives selon sa définition philosophique : limitation et fondation d'un domaine de vérité. Cette section C) veut montrer comment les critères de preuve de la dialectique déterminent une critique négative comme rejet du matérialisme dialectique et de l'idéalisme dogmatique et une critique positive comme affirmation d'une dialectique individuée, c'est-à-dire par l'élaboration du nominalisme dialectique.

Dans l'état actuel de nos connaissances, il faut refuser selon Sartre <sup>40</sup> le matérialisme dialectique comme histoire de la matière car il n'est pas possible de le fonder; en effet, comment fonder l'être qui ne se dévoile à personne et se justifie *a priori*. <sup>41</sup> Cet être n'a besoin d'aucun fondement et ne peut en recevoir.

---

<sup>40</sup> J.-P. Sartre. **Critique de la raison dialectique, tome I : Théorie des ensembles pratiques**. Coll. *Bibliothèque des Idées*. Paris, Gallimard, 1960. P. 129.

<sup>41</sup> **Ibid.** p. 124.

Ce dogmatisme matérialisme est somme toute moins cohérent que l'idéalisme dogmatique de Hegel <sup>42</sup> pour qui l'être se dévoile à l'Esprit et n'est qu'un moment peu différencié de lui-même. Cet idéalisme est cohérent car le résultat se trouve en puissance dans les prémisses mais il demeure dogmatique car il ne peut être prouvé étant sa propre preuve par l'identification de l'être et du savoir.

Or, dans le marxisme, si la pensée n'est plus le tout <sup>43</sup> du fait de l'affirmation de l'irréductibilité de l'être au savoir, comment parler d'une façon cohérente d'une dialectique de l'être impliquant des liaisons nécessaires que l'on sait ne pouvoir être livrées par l'objet mais que la dialectique assure dans l'expérience de l'objet? Comment parler d'une dialectique de l'être sans prendre le point de vue de l'être? Et, dans le cas, comment fonder cette dialectique ne pouvant répondre au caractère expérientiel du fondement de la dialectique?

À défaut de considérer le lien vivant entre l'être et le savoir, le matérialisme dialectique comme emphase sur l'être a pour corrélat un idéalisme dogmatique comme emphase sur le savoir. Cet idéalisme consiste en ce que le savoir se prend pour fin <sup>44</sup> et transgresse l'idée fondamentale de l'enracinement concret du savoir. Sartre qualifie de *marxisme paresseux* <sup>45</sup> une tradition du marxisme qui consiste en un jeu *a priori* des concepts devenant une fin en soi et jetant à l'arrière-plan l'objectif premier de la compréhension de la réalité humaine. On peut parler de sclérose du marxisme pour autant que la (...) *recherche totalisatrice a fait place à une scolastique de la totalité.* <sup>46</sup> L'arrêt du marxisme signe une scission importante de la théorie et de la pratique : par son traitement *a priori*, la théorie est devenue un savoir *pur et figé* <sup>47</sup> où règne l'universalisation (pour atteindre la concrétude du savoir il faut de cette phrase : *Valéry est un petit bourgeois* pouvoir faire la réciproque : *Tout petit bourgeois n'est pas*

---

<sup>42</sup> Sartre parle de *supériorité du dogmatisme hégélien* (J-P. Sartre. **Critique de la raison dialectique, tome I : Théorie des ensembles pratiques.** Coll. *Bibliothèque des Idées.* Paris, Gallimard, 1960. p. 120) bien qu'il le rejette immédiatement à cause précisément de son idéalisme, c'est-à-dire du dogme exigeant que le philosophe se place à la fin de l'Histoire pour tirer le trait.

<sup>43</sup> **Ibid.** p. 122.

<sup>44</sup> **Ibid.** p. 40.

<sup>45</sup> **Ibid.** p. 43.

<sup>46</sup> **Ibid.** p. 28.

<sup>47</sup> **Ibid.** p. 25.

*Valéry.* <sup>48</sup> ) et la pratique, par la scission, est devenue un *empirisme sans principes* <sup>49</sup> où l'objet est donné sans être fait.

Dans le marxisme, Sartre discerne donc un dogmatisme matérialiste et un dogmatisme idéaliste qu'il faut refuser puisque l'être et le savoir font l'objet d'une même expérience permettant de fonder la dialectique. L'être et le savoir ne sont pas alors deux pôles autonomes et ne développent une dialectique propre; ils sont dépendants l'un de l'autre dans le mouvement même de l'expérience.

La matière positive de la **Critique** est le nominalisme dialectique recouvrant la notion marxienne de matérialisme historique. <sup>50</sup> Cette dialectique doit être en même temps mouvement dans l'objet et mouvement de l'activité de connaissance, ce qui institue l'unité de la dialectique. Il n'y a donc de justifiable en droit (possible de fondement) qu'un domaine dialectique, à savoir celui du **faire** unissant l'être et le savoir dans *l'unité d'un processus* <sup>51</sup> . En d'autres mots, si la simple existence de la dialectique est dialectique, c'est dans *l'unité d'un mouvement dialectique* <sup>52</sup> où l'être est négation du connaître et le connaître négation de l'être et se fonde dans *l'expérience située de son apodicticité* <sup>53</sup>.

La dialectique doit donc prendre une figure humaine pour autant qu'elle implique d'une façon essentielle la praxis humaine. Plus précisément, dans l'effort de démarquer cette position du point de vue du Savoir absolu de Hegel et du point de vue de l'être dans le matérialisme dialectique de Marx mais surtout de Engels, la notion de totalisation est introduite afin de penser dialectiquement l'apport essentiel et original de l'individu.

En guise de synthèse de ce premier chapitre, il faut rappeler qu'à son origine la problématique du nominalisme dialectique s'inscrit dans une perspective critique par laquelle la circonspection du domaine dialectique

---

<sup>48</sup> J-P. Sartre. **Critique de la raison dialectique, tome I : Théorie des ensembles pratiques.** Coll. *Bibliothèque des Idées.* Paris, Gallimard, 1960. P. 44.

<sup>49</sup> **Ibid.** p. 25.

<sup>50</sup> **Ibid.** p. 115.

<sup>51</sup> **Ibid.** p. 135.

<sup>52</sup> **Ibid.** p. 131.

<sup>53</sup> **Ibid.** p. 134.

le réduit à une dialectique du **faire** de l'individu; le terme nominalisme cherche à indiquer cette particularité d'individuation de la dialectique critique. Mais si l'intention de fonder la dialectique tranche entre différents domaines dialectiques, il faut voir que la perspective critique met en jeu une notion particulière de vérité. Dans la théorie du nominalisme dialectique, le caractère individué de la dialectique et la notion de vérité se définissent l'un par l'autre. Pour saisir ce double renvoi, il s'agit de préciser comment se fait cette individuation, comment la dialectique individué est totalisation des totalisations selon la définition même de Sartre.

CHAPITRE 2 :  
LA DÉFINITION DU  
NOMINALISME DIALECTIQUE

Selon l'intention critique, la dialectique doit se fonder sur l'expérience de l'individu. Le mouvement de totalisation définissant le nominalisme dialectique doit alors se rapporter à l'individu comme production intime de celui-ci. Le second chapitre de cette recherche vise à montrer que les deux niveaux de totalisation impliqués dans la définition de la dialectique, soit la totalisation simple et la totalisation des totalisations, prennent racine dans l'individu d'une façon dialectique. En d'autres termes, il faut voir si la totalisation à tous les niveaux demeure dans le champ de la praxis individuelle. **Ce chapitre construit le réseau sémantique de la notion de totalisation afin d'articuler la définition sartrienne du nominalisme dialectique.**

La première section traite de la totalisation de l'organisme singulier que l'on assimile avec raison à l'action de l'individu humain. C'est par le *besoin* que l'organisme singulier se lie à son environnement tout en mettant celui-ci en perspective. La totalisation apparaîtra comme un mouvement de vie et révélera une primauté par rapport à l'inerte.

La seconde section concerne la totalisation du second degré, soit la totalisation des totalisations. Il s'agit en fait de la cohésion plus ou moins forte des relations humaines intériorisées par chaque individu. L'enjeu de l'individuation de la notion de totalisation se joue particulièrement à ce niveau car dans la mesure où elle échappe à l'individu, il en sera de même pour le sens de l'Histoire.

Les différents types de totalisations du *second degré*<sup>54</sup> tels la fusion, l'organisation, l'institutionnalisation et la sérialisation, constituent des ensembles pratiques et cela jette une lumière sur le sous-titre de la **Critique**, soit *théorie des ensembles pratiques*.

Chaque section sera introduite par une analyse terminologique et cet éclairage abstrait devrait permettre de mieux suivre les mouvements pratiques et aussi retracer dans chaque cas le rôle central de la notion de totalisation et son renvoi à la praxis individuelle. Cette façon de procéder

---

<sup>54</sup> J.-P. Sartre. **Critique de la raison dialectique, tome I : Théorie des ensembles pratiques**. Coll. *Bibliothèque des Idées*. Paris, Gallimard, 1960. P. 152.

de l'abstrait vers le concret est inspirée d'une association que fait Sartre entre l'abstrait et le simple et le concret vis-à-vis du complexe.<sup>55</sup>

## A) Totalisation de l'individu singulier

### 1- Analyse abstraite

L'analyse abstraite de la totalisation de l'individu singulier interroge les termes *totalisation* et *totalité* pour autant que l'individu en effectuant le mouvement de totalisation comme attitude vitale produit une totalité. Une première section tentera de définir les termes totalisation et totalité alors que la seconde se concentrera sur la relation entre ces deux termes, soit la primauté de la totalisation sur la totalité; ces études mènent au seuil de cette troisième voulant saisir les caractères mêmes du mouvement de totalisation.

#### a- deux définitions

##### Totalisation

La notion de totalisation pourrait se définir comme **un mouvement partiel ou global d'unification pluridimensionnelle d'un donné**; la décomposition de cette définition structure les paragraphes subséquents.

Le terme totalisation indique non pas un état mais un acte, une activité en cours, d'où l'expression maintes fois répétées dans la **Critique**, mais tautologique en soi, de *totalisation en cours*.<sup>56</sup> En d'autres termes, la notion de totalisation vise à nommer un processus, un développement dont le résultat, quoique corrélatif à l'acte, n'en constitue que la forme passive, inerte. Le terme *mouvement* employé par Sartre lui-même<sup>57</sup> exprime ce processus.

---

<sup>55</sup> J-P. Sartre. **Critique de la raison dialectique, tome I : Théorie des ensembles pratiques**. Coll. *Bibliothèque des Idées*. Paris, Gallimard, 1960. P. 567.

<sup>56</sup> **Ibid.** p. 30, 120, 134, 137, 139, 140, 152, 153, 159, 160, etc.

<sup>57</sup> **Ibid.** p. 105.

Nous pouvons préciser le mouvement de totalisation en ce qu'il est un mouvement d'unification. En effet, la totalisation est un *travail synthétique*<sup>58</sup> sur la multiplicité, une relation allant de l'*unification* à l'*unifié*<sup>59</sup>, un *mouvement dialectique de l'Unification*<sup>60</sup>, etc. Totaliser quelque chose, c'est donc lui donner une unité, unifier ses parties selon une totalité, rapporter les parties au tout et le tout aux parties.

Lorsque, par exemple, je prends cette feuille-ci en vue de dactylographier et que j'y transcris les signes apparaissant sur une autre feuille, j'unifie ces deux feuilles, le crayon, l'encre et la machine à dactylographier dans le tout qu'est la production d'une recherche sur la **Critique** de Sartre. Totaliser, c'est établir une relation entre des éléments autre que celle de pure extériorité. L'inerte se rapporte à l'inerte non par l'inerte mais par l'action synthétique et projective sur l'inerte et cela produit le mouvement premier de signifiante. En d'autres mots, la totalisation est intentionnelle. Il s'agit d'une *unification en cours*<sup>61</sup> des éléments puisqu'ils sont liés dans la production même du travail par la médiation de la production active.

Deux dimensions précisent le mouvement d'unification de la totalisation : l'espace et le temps. L'acte de totalisation se montre pluridimensionnel (*l'unité pluridimensionnelle de l'acte*<sup>62</sup>) au niveau de l'espace pour autant qu'il unifie les *ici* selon une perspective particulière. Par exemple, le coffret de crayons posé près de l'enveloppe de feuilles blanches, le dictionnaire non loin rapporté aux premiers éléments, le pupitre dans la chambre, etc. La spatialité de la totalisation présente les trois dimensions habituelles : hauteur, largeur et profondeur. Mais ces dimensions sont avant tout pratiques car elles sont définies qualitativement en fonction du projet; la distance métrique apparaît donc comme moins originelle que la distance pratique.

---

<sup>58</sup> J.-P. Sartre. **Critique de la raison dialectique, tome I : Théorie des ensembles pratiques**. Coll. *Bibliothèque des Idées*. Paris, Gallimard, 1960. P. 138.

<sup>59</sup> **Ibid.** p. 139.

<sup>60</sup> **Ibid.** p. 143.

<sup>61</sup> **Ibid.** p. 138.

<sup>62</sup> **Ibid.** p. 74.

À la spatialité se marie la temporalité comme unification des *maintenant*. Selon l'exemple, l'unification temporelle met en rapport des éléments tels cette lampe allumée tôt le matin ou le soir; de même la temporalité pratique fonde le temps métrique. La pluridimensionnalité de l'acte d'unification est spatio-temporelle selon ces deux sens.

On peut alors se demander qu'est-ce qu'un mouvement partiel ou global de totalisation? Lorsque je travaille à cette recherche, que j'unifie le divers rassemblé sur le pupitre, la totalisation est dite partielle pour autant qu'elle ne concerne que *ces* éléments dans le but prochain de compléter cette recherche. Par la recherche, les *ici* sont liés dans cette portion de l'univers en laissant les *là* indéterminés pour l'instant; de même, par la recherche, les *maintenant* sont liés pour ce qui est d'un temps déterminé plus ou moins précisément mais certainement. Dans les deux cas, la totalisation se montre partielle puisqu'elle se limite à une portion du champ spatio-temporel. Par contre, cette totalisation partielle s'effectue toujours sur le fond d'une totalisation infinie que, par exemple, épouse la progression des sciences et des technologies. D'une façon pratique, on peut restreindre cette totalisation aujourd'hui à l'espace et au temps mondiaux.

En dernier lieu, il faut dire que la notion de totalisation est un terme relationnel pour autant qu'il est *totalisation de, unification de, unification en vue de*, etc. La totalisation comme mouvement partiel ou global d'unification spatio-temporelle entretient un rapport avec *un donné*, dernier terme de la définition. Totaliser, c'est alors être en relation avec un Autre, unifier un divers échappant d'une certaine façon à l'unification. En ce sens et selon une contradiction apparente, unifier est s'éparpiller puisque l'acte d'unification révèle le constat d'un donné à unifier. L'enjeu de cette contradiction est l'autonomie relative des termes totalisation et totalité. Nous pouvons maintenant préciser ce dernier terme : la totalité.

## Totalité

La totalité est une **entité partielle ou globale corrélative au mouvement de totalisation**. En d'autres termes, la totalité est le moment

chosal de la totalisation, sa limite inerte. Cette définition exige, comme le terme totalisation, une analyse des termes en question.

Le mot *entité* met en relief le caractère inerte ou chosal de la totalité que l'on assimile rapidement à la matière. Cette association est partiellement vraie bien qu'il faille ajouter un élément essentiel, à savoir que la matière en-soi n'est rien pour nous puisqu'elle ne se donne que dans l'expérience même que nous en avons; la matière se présente toujours comme entourée et soutenue par la totalisation qui la met en perspective. À partir de cette négation de la chose en-soi pour nous, on peut comprendre que la théorie dialectique sartrienne pose l'adéquation *matière=pratico-inerte* pour autant que l'inerte n'est vraiment inerte que dans le cadre actif d'une totalisation fondamentalement pratique. Le terme totalité vise donc à nommer le pôle inertial de la matière mais n'est pas la matière pure ou en-soi.

Par exemple, en reprenant l'exemple déjà utilisé, les éléments épars sur cette table de travail (feuilles, crayons, livres, lampe, etc.) sont le donné inerte d'une unification pratique; en effet, le crayon et la feuille ne permettent par leur pure coexistence aucun renvoi pratique et c'est en fait le projet d'écrire qui les unifie.

La totalité jouit cependant d'une autonomie par rapport à la totalisation pour autant qu'elle y résiste; par exemple, ce stylo vidé de son encre résiste au projet totalisant d'écrire. La totalité est l'Autre du Même et comporte des zones de densités variables contribuant à une certaine unité projetée comme rapport entre les éléments.

Mais ces densités différentes de la matière montrent une divisibilité à l'infini <sup>63</sup> si on cherche à dire ce qu'elles sont. L'unité cherchée est absente en tout point. C'est donc dire que la totalité ne trouve pas son unité en elle-même et qu'elle est une poussière de présence. L'unité des rapports entre les éléments n'est pas objective mais *imaginaire*, c'est-à-dire *corrélative d'un acte d'imagination* <sup>64</sup> qu'il ne faut pas confondre avec un pouvoir

---

<sup>63</sup> J.-P. Sartre. **Critique de la raison dialectique, tome I : Théorie des ensembles pratiques.** Coll. *Bibliothèque des Idées*. Paris, Gallimard, 1960. P. 138.

<sup>64</sup> **Ibid.** p. 138.

fantaisiste mais plutôt penser en termes de production active et projective d'un donné. En d'autres mots, la totalité trouve son unité dans l'acte de totalisation comme enveloppement pratique de l'objet justifiant l'expression *pratico-inerte*.

La totalité comme entité inerte peut être relative ou globale de la même façon que la totalisation, plus précisément, **par** la totalisation. La totalité est partielle <sup>65</sup> si elle est une région déterminée de la matière même si, d'une façon abstraite mais certaine, c'est sur le fond d'une totalité infinie (en droit et non de fait) que toute détermination de la totalité s'avère possible.

Au terme de ce commentaire sur les définitions de totalisation et totalité, il apparaît clairement que l'on ne peut définir un terme sans l'autre. La totalisation est le mouvement d'unification de la totalité et la totalité se définit comme le pôle inertiel du mouvement de totalisation. Ce qui caractérise chacun des termes est une *autonomie relative* <sup>66</sup>. Autonomie puisque par définition chacun des termes exclut l'autre; relativité parce que par définition chacun des termes passe par l'autre pour se définir lui-même. Ce chassé-croisé porte notre regard sur la relation même des termes, soit la primauté de la totalisation sur la totalité.

#### b- thèse de la primauté de la totalisation

Une thèse fondamentale dans la **Critique** est celle de la **primauté de la totalisation sur la totalité**. Cette primauté <sup>67</sup> signifie que la totalité n'est qu'un *principe régulateur* <sup>68</sup> de la totalisation. Cela veut-il dire que la

---

<sup>65</sup> J.-P. Sartre. **Critique de la raison dialectique, tome I : Théorie des ensembles pratiques**. Coll. *Bibliothèque des Idées*. Paris, Gallimard, 1960. p. 30, 172, 175, etc.

<sup>66</sup> Sartre emploie cette même expression pour indiquer le lien dialectique du tout et de la partie (**ibid.** p. 172).

<sup>67</sup> J.-D. Robert et Mikel Dufrenne (*Philosophie et science de l'homme selon J.-P. Sartre. Archives de Philosophie*, tome XXXII, cahier II, avril-juin 1969, p. 262. et *La critique de la raison dialectique. Esprit*, avril 1961, p. 684.) parlent tous deux du primat de la totalisation sur la totalité, soit l'irréductibilité du sujet totalisant. Ils reconnaissent que la totalisation est le mouvement vers la totalité et non pas la totalité elle-même (dialectique constituée). Pourtant la notion n'est pas problématisée. On est en droit de se demander qui totalise quoi? Le présent chapitre tente de répondre à cette question.

<sup>68</sup> J.-P. Sartre. **Critique de la raison dialectique, tome I : Théorie des ensembles pratiques**. Coll. *Bibliothèque des Idées*. Paris, Gallimard, 1960. p. 138.

totalité est un moment parmi d'autres? Nous ne le croyons pas. La totalisation se présente comme un processus dont la totalité est l'élément limite, inertial, sur lequel s'appuie la totalisation comme un repoussoir, révélant le constant dépassement de la totalité. Par contre, le statut de cette limite est important puisqu'il détermine le mouvement de totalisation. Cette codétermination doit se comprendre en termes de complémentarité des deux expressions. En effet, même si l'actif seul peut donner un sens à l'inerte (unification), celui-ci détermine le mouvement de totalisation en tant qu'il lui échappe. La limite produite par la totalité n'est donc pas extérieure comme le sont les murs d'une maison mais influence en tout point le mouvement de totalisation. La *totalisation de* a pour corrélatif la *totalité de* et la boucle dialectique se ferme en révélant une relation allant de l'actif vers le passif et montrant que tout actif est passif et tout passif est actif selon un continuum. La réalité se donne en termes d'identité et de différenciation des pôles actif et passif.

La primauté de la totalisation sur la totalité signifie aussi l'**incomplétude** de cette relation. En effet, la totalisation ne peut en aucun temps, compte tenu de la primauté, se fondre dans la totalité et s'y réaliser. Même si la totalité semble correspondre en tous points aux exigences de la totalisation, cette dernière ne peut se figer en étant comblée par l'inerte totalité; par définition, la totalisation est *mouvement vers* et par là est distanciation par rapport à la totalité.

La primauté de la totalisation sur la totalité fournit aussi une notion de temporalité. À ce sujet, il faut distinguer la totalisation de la totalité en ce que la première *se totalise*<sup>69</sup> et la seconde *est totalisée*<sup>70</sup>. La primauté de la totalisation apporte une temporalisation de l'unification et une primauté du présent sur les autres extases temporelles, soit le passé comme inertie et le futur comme avenir véritable. Le creuset de l'acte de totalisation se trouve dans le présent pour autant que celui-ci lie le passé déjà fait au futur à faire.

---

<sup>69</sup> J.-P. Sartre. **Critique de la raison dialectique, tome I : Théorie des ensembles pratiques**. Coll. *Bibliothèque des Idées*. Paris, Gallimard, 1960. p. 143.

<sup>70</sup> **Ibid.** p. 143.

En résumé, la primauté de la totalisation sur la totalité implique une complémentarité des termes, une incomplétude de la relation et une temporalisation de la totalisation. De cette primauté relèvent quatre caractères du mouvement de totalisation : l'univocité, l'intériorisation, la double négation et l'individuation.

### c- caractères du mouvement de totalisation

Le premier caractère est l'univocité. En définissant la totalisation comme un mouvement vers la totalité, il faut voir que le terme *vers* indique un sens, une direction au mouvement <sup>71</sup>. D'une façon logique, le mot univocité s'oppose à équivoque et signifie *un seul sens*, que l'on parle d'une définition ou d'un mouvement quelconque. La thèse sartrienne soutient que la relation de la totalisation et de la totalité est univoque en ce que le mouvement va *vers* la totalité et ne se fond jamais en elle. En cela, la totalité est toujours reprise en un nouveau mouvement d'unification qui, jetant un éclairage sur la totalité, lui donne une couleur particulière.

Sous ce même éclairage, la signification comme niveau primaire de relation est univoque : la totalité se structure selon l'approche projective. Ainsi le sens de la totalisation comme direction du mouvement devient aussi un *sens* comme sens de la direction.

Un second caractère de la totalisation est l'intériorisation; il s'agit d'une régression vers l'origine du mouvement permettant de répondre à l'étrange affirmation faite plus haut et disant que la totalité découle d'un acte d'*imagination*.

Il apparaît clairement d'une part que les choses inertes sont unies entre elles par des liens d'extériorité; on n'a qu'à penser à la chute d'une pierre qui, frappant une autre et l'autre une autre à son tour, déclenche un éboulement important. Mais qu'est-ce qu'un éboulement? Pour qui y a-t-il éboulement? Il n'y a pas d'éboulement pour la roche, car elle-même n'est

---

<sup>71</sup> Pour nommer l'axe univoque du mouvement, Charles Gervais parle de *vecteur orienté* (*Y a-t-il un deuxième Sartre?*. *Revue philosophique de Louvain*, tome 67, 1969, p. 81).

pas une entité (plutôt une poussière de présence) et l'on s'engage ainsi dans une régression à l'infini afin de trouver la signification d'un éboulement.

La notion d'éboulement implique une perspective unifiant les roches les unes aux autres selon des rapports spatio-temporels que l'extériorité en tant qu'extériorité ne peut produire. La totalisation comme unification du divers apparaît alors comme un trou dans l'extériorité. Cette extériorité est unifiée par l'intériorité à la base du mouvement de totalisation; il ne s'agit pas d'une intériorité *contre* une extériorité mais bien plutôt une complémentarité active de l'extériorité et de l'intériorité qualifiée par Sartre de *vraie dialectique*<sup>72</sup>. Dans le milieu du conditionnement en extériorité et de la nécessité, on peut appeler l'intériorisation le moment de *liberté*.

Enfin, la notion d'intériorisation affirme la primauté de la totalisation sur la totalité en ce que la totalité n'existe que comme intériorisée, comme saut qualitatif d'un donné quantitatif. Le terme imagination vise donc l'intériorisation en tant que processus, à la fois subjectif et objectif, d'où l'idée que le terme ne concerne ni une attitude fantaisiste (subjectif) ni une reproduction mécanique (objectif). Produire une image intériorisée, c'est à la fois se laisser déterminer par la chose et avoir une emprise sur elle; mais à aucun moment on ne peut avoir le point de vue de la chose, ce qui montre à nouveau l'univocité du mouvement de totalisation.

Un troisième caractère du mouvement de totalisation est le **processus négatif** qu'il met en jeu. Si la totalisation produit la totalité comme un de ses moments, c'est en tant que négation de la négation première de la part de cette totalité même. En effet, le mouvement de totalisation vers la totalité est la contrepartie du mouvement de négation de la totalité à l'élément appelé individu. Cette négation que Sartre nomme *détotalisation*<sup>73</sup> indique à la fois l'individuation de la totalisation (le prochain caractère) et le risque encouru par ce mouvement de totalisation. La détotalisation et la totalisation sont deux moments simultanés et

---

<sup>72</sup> J.-P. Sartre. **Critique de la raison dialectique, tome I : Théorie des ensembles pratiques**. Coll. *Bibliothèque des Idées*. Paris, Gallimard, 1960. p. 66.

<sup>73</sup> **Ibid.** p. 120, 134, 153, 169, 171, 172, etc.

indissociables d'une même affirmation; ils sont les deux vecteurs produisant cette affirmation. Par exemple, la totalisation comme production d'un travail sur Sartre totalise l'environnement (le bureau, les livres, etc.) en liant les éléments les uns aux autres mais, en même temps détotalise cette totalité puisque l'unification est une projection niant toute totalité. Par la négation de la négation de la totalité, l'élément **individu** affirme cette totalité et s'affirme devant elle comme totalité. La négation est alors pratique et non pas théorique puisqu'elle concerne une attitude fondamentale de l'individu dans l'univers de la matière.

À ce complexe détotalisation/totalisation, il faut ajouter un autre terme assurant un mouvement à cette réalité pratique : la retotalisation <sup>74</sup>. Celle-ci exprime le mouvement continué de totalisation en tant que son unification en cours se perd dans l'inerte et se détotalise sans cesse.

Jusqu'à présent l'analyse abstraite a montré que la totalisation a comme caractères l'univocité, l'intériorité et la négativité; ces différents caractères conduisent à la caractéristique principale du mouvement, soit l'individuation de la totalisation. Si, en effet, la totalisation consiste en une globalisation de plus en plus large et unifiée comme temps et espace, le point originel et irréductible de la totalisation est infinitésimal. Or, l'individu que l'on doit encore considérer en un sens logique dans cette partie abstraite est **porteur** de ce foyer de totalisation. Mais il subit lui-même la détotalisation comme processus radical de négation et on doit dire que **la totalisation n'est pas l'individu mais est individuée**. Le mouvement est univoque, d'intériorité et négatif car il prend son origine de l'individuation <sup>75</sup>.

La totalisation serait-elle alors une propriété individuelle? L'individu est ce par quoi la totalisation du monde s'avère possible mais le monde lui est contemporain et dégage le caractère mondain de la totalisation. En d'autres mots, la totalisation ne pose pas d'abord l'individu puis le monde

---

<sup>74</sup> J-P. Sartre. **Critique de la raison dialectique, tome I : Théorie des ensembles pratiques**. Coll. *Bibliothèque des Idées*. Paris, Gallimard, 1960. p. 139, 149, 150, 153, 159, 160, etc.

<sup>75</sup> La dialectique de Hegel peut être essentiellement et ultimement positive car elle dépasse cette individuation. Le Savoir absolu est le point de départ (indéterminé) et le point d'arrivée. Mais si la dialectique est instituée par les individus, l'aspect positif de la dialectique exige le complément par un aspect négatif; en d'autres termes, si la dialectique part des individus, il ne peut y avoir *aufhebung* du processus négatif.

mais bien plutôt l'**individu dans le monde**, c'est-à-dire qu'elle est le rapport unifiant de l'individu au monde. L'individu ne totalise pas comme s'il s'agissait d'une activité parmi d'autres mais est lui-même (la détotalisation) soumis à cette exigence ontologique (il y va de son être) de se totaliser dans le monde.

Ce point termine l'analyse abstraite du mouvement de totalisation. Ce mouvement, qu'il ait primauté sur la totalité, que ces caractères soient l'univocité, l'intériorité, la négativité et l'individuation, ne lui assurent pas encore d'assise ontologique. Or, c'est parce que l'organisme *se fait* dans le milieu de l'inorganique, vit par cet Autre, que la totalisation reçoit ces différents caractères. L'analyse abstraite se fonde sur une analyse pratique développée dans la **Critique**.

## 2- Analyse pratique : totalisation de la praxis individuelle

Si la dialectique existe, elle doit remplir les exigences de la circularité annoncée au chapitre 1 qui déterminent déjà la découverte capitale de la dialectique : *(...) l'homme est médié par les choses dans la mesure même où les choses sont médiées par l'homme.*<sup>76</sup> La chose devrait présenter une figure humaine et l'humain un aspect chosal. Cette contradiction de l'humain et de la chose est dépassée dans le lien dialectique nommée **totalisation** et qui à un niveau plutôt biologique reçoit cet autre nom de **besoin** : *Tout se découvre dans le besoin: c'est le premier rapport totalisant de cet être matériel, un homme, avec l'ensemble matériel dont il fait partie.*<sup>77</sup> L'analyse du besoin devrait mettre à jour la rationalité<sup>78</sup> de l'action individuelle.

---

<sup>76</sup> J-P. Sartre. **Critique de la raison dialectique, tome I : Théorie des ensembles pratiques**. Coll. *Bibliothèque des Idées*. Paris, Gallimard, 1960. p. 165.

<sup>77</sup> **Ibid.** p. 166.

<sup>78</sup> **Ibid.** p. 166.

Le besoin se situe à deux niveaux dialectiques, soit comme dénonciation du manque à l'intérieur de l'organisme et comme travail sur l'extériorité en vue d'une satisfaction possible du manque. Il faut voir qu'il y a en fait deux totalités se constituant : l'organisme est une totalité organique alors que la matière est une totalité inorganique. C'est en tant que l'organisme s'institue *fonction* que le besoin devient réel et c'est comme *travail* que la satisfaction s'avère possible. Or, ces deux niveaux (fonction et travail) produisent une même chose : la composition des états organique et inorganique de la matière.

Le besoin indique le dépassement de la contradiction de l'organique et de l'inorganique d'une façon directe (oxygène) ou indirecte (nourriture) et dans cette relation l'organique apparaît inorganique et l'inorganique organique. Si l'un des termes paraît devenir l'autre, l'un n'est pas l'autre : la contradiction des deux états de la matière ne peut être vraiment dépassée; la relation doit être dite *contradictoire*<sup>79</sup>. L'état organique suppose un rapport d'intériorité (présence du tout à la partie et de la partie au tout) entre les parties alors que l'inorganique repose sur l'extériorité en tant qu'extériorité et aucun des termes ne peut se réduire à l'autre.

Cependant la contradiction n'est pas qu'un renvoi d'un terme à l'autre puisqu'elle va de l'organique à l'inorganique. En effet, l'organique a besoin de l'inorganique mais il n'est pas possible de renverser la relation. Il faut parler de *lien d'immanence univoque*<sup>80</sup> où le terme immanence signifie que l'état biologique de la matière repose sur l'état inerte de la matière (tout porte à croire que la même matière structure l'organique et l'inorganique; l'organique profite des grandes possibilités de liaisons que permettent les atomes de carbone et de silicium) sans pour autant que celle-ci puisse l'éclairer. La dialectique n'est pas apte à rendre intelligible le passage à la *vie* mais doit, étant donné l'univocité de la relation, partir de cet acquis que sont les totalités organiques. *Ce qui importe, au contraire, c'est que, s'il y a des tous organisés, la dialectique est leur type d'intelligibilité.*<sup>81</sup>

---

<sup>79</sup> J-P. Sartre. **Critique de la raison dialectique, tome I : Théorie des ensembles pratiques.** Coll. *Bibliothèque des Idées.* Paris, Gallimard, 1960. p. 167.

<sup>80</sup> **Ibid.** p. 166.

<sup>81</sup> **Ibid.** p. 175.

La contradiction et l'univocité de la relation produisent un rapport de nécessité/contingence en ce que l'inorganique est nécessaire à l'organique et non pas l'inverse et que l'organique ne peut fonder cette nécessité que sur la contingence. En d'autres termes, la nécessité pour l'organique de découvrir la contingence de la matière devient la contingence de la nécessité de l'organique.

Le besoin comme liaison intime de l'organique et de l'inorganique est *fonction* lorsqu'il se pose *pour soi*<sup>82</sup>, c'est-à-dire dans une unité requise pour la satisfaction du besoin même; cette unité nommée plus haut *individuation* reçoit ici le terme de *praxis individuelle*. L'organisation de la praxis individuelle se fait comme un tout où les organes interfèrent et complémentent leurs actions dans le but toujours renouvelé d'une *simple unité*<sup>83</sup>. Mais en se posant pour soi, l'organisme devient une unité risquant la désagrégation ou, en d'autres mots, la *mort*<sup>84</sup> comme non-être possible continu de l'organisme dans le milieu de l'inorganique. L'organique n'est pas possible dans ce milieu et c'est hors de lui dans une action sur son environnement qu'il produit son être; le besoin comme fonction peut alors être dit une *totalisation transcendante*<sup>85</sup>. Pour rendre possible sa vie, l'organisme doit se poser en unité active et totalisatrice et dépasser la contradiction des deux états de la matière pour ne pas être complètement niée dans la mort, ce que l'on pourrait appeler la détotalisation insigne de l'organisme. Cette totalisation active tisse des rapports complexes entre les organes si l'on se situe au niveau de la fonction; la présence de chacun des éléments organiques aux autres est le rapport d'intériorité que soutient l'organisme.

Cette activité qui se poursuit au niveau fonctionnel en tant que l'organisme se fait comme totalité<sup>86</sup> (rapports biologiques des organes dans le tout) se produit d'une façon plus globale et plus active au niveau de l'unification comme *travail* par lequel la négation de l'unité fonctionnelle par la matérialité est niée à nouveau en vue de la conservation de la

---

<sup>82</sup> J.-P. Sartre. **Critique de la raison dialectique, tome I : Théorie des ensembles pratiques**. Coll. *Bibliothèque des Idées*. Paris, Gallimard, 1960. p. 166.

<sup>83</sup> **Ibid.** p. 166.

<sup>84</sup> **Ibid.** p. 166.

<sup>85</sup> **Ibid.** p. 166.

<sup>86</sup> **Ibid.** p. 166.

totalité organique. En d'autres termes, la dénonciation du manque (l'unité en péril) a pour corrélatif positif réel le travail sur la matérialité. Pour éviter la détotalisation, l'organisme se fait extériorité afin d'agir sur la Nature et par là constitue en organisme <sup>87</sup> la Nature; on a annoncé plus haut cette circularité de la chosalité de l'humain et de l'humanité de la chose. La totalité organique se fait inerte pour agir sur l'inerte afin de satisfaire ses besoins et le corps de l'organisme fait cette action soit directement ou indirectement par la médiation d'un autre corps inerte : dans ce dernier cas, c'est le sens usuel du terme *outil* <sup>88</sup>. L'action sur l'inerte détermine l'inerte car la fin projetée produit une unité du champ pratique comme vue différenciée sur lui <sup>89</sup>. La praxis en tant que travail de l'organisme privilégie dans le champ certains objets tels la température, l'outil, l'animal à tuer afin de satisfaire sa fonction, etc. À ce niveau, la fin et la Nature s'identifient et expriment le dépassement de la contradiction des deux états de la matière.

*(...) la pluralité inerte devient totalité pour avoir été unifiée par la fin comme champ instrumental, elle est en elle-même la fin tombée dans le domaine de la passivité.* <sup>90</sup>

La totalisation comme fin a pour corrélat immédiat et selon un accord vital une totalité passive; ces conclusions vont de pair avec ces autres conclusions théoriques, à savoir la composition de la totalisation et de la totalité. L'unité du champ pratique (ou instrumental) s'organise donc pour la satisfaction de la fonction et comme aliénation de la fin. Cette organisation définie comme travail est une organisation toujours plus étroite des rapports existant dans le champ pratique en vue de la fin posée <sup>91</sup>.

Si l'on considère les origines d'un être qui a à produire sa vie, nous retrouvons la même dialectique <sup>92</sup> qu'au niveau de la fonction : le milieu prend vie lorsque le champ pratique est saisi d'une unité quasi-synthétique

---

<sup>87</sup> J-P. Sartre. **Critique de la raison dialectique, tome I : Théorie des ensembles pratiques.** Coll. *Bibliothèque des Idées*. Paris, Gallimard, 1960. p. 167.

<sup>88</sup> **Ibid.** p. 167.

<sup>89</sup> **Ibid.** p. 172-173.

<sup>90</sup> **Ibid.** p. 171.

<sup>91</sup> **Ibid.** p. 174.

<sup>92</sup> **Ibid.** p. 173-174.

fournie par la fin dans la mesure même où l'humain se fait mort, c'est-à-dire inerte pour agir sur l'inerte. La matière devient une totalité passive ou un faux organisme puisque la fin unifiant le champ pratique n'est que projetée sur elle. La Nature n'existe donc pas d'une façon autonome mais comme en relation avec une totalisation pratique de l'organisme (saut qualitatif déjà nommé intériorisation).

L'univocité de cette relation nécessaire de l'organisme vers l'inorganique reflète la primauté de la totalisation sur la totalité. Par ailleurs, la praxis découvre un Autre dans le mouvement même qui lui permet d'être soi et cette composition du Même et de l'Autre montre l'altérité fondamentale que le mouvement de totalisation implique.

La dialectique de l'action de l'organisme suppose une temporalité puisque celui-ci ne peut se conserver que s'il se renouvelle constamment. Cette temporalité se fonde sur la fonction découvrant un manque dans la totalité organique : (...) *ce rapport temporel du futur au passé à travers le présent n'est rien d'autre que le rapport fonctionnel de la totalité à elle-même (...)*<sup>93</sup>. La totalité vivante se caractérise donc par un efficace réciproque des extases temporelles dans le creuset du présent où seulement le besoin peut être dit satisfait. La temporalité de la totalité organique consiste en une *décompression de la temporalité de l'instant*<sup>94</sup> vers une synthèse élémentaire des extases temporelles.

La praxis élémentaire construit une temporalité impliquant un *décalage*<sup>95</sup> entre la fonction et l'assouvissement effectif, une distance du besoin et du milieu et pose la satisfaction non comme un destin mais comme une fin dont la réalisation n'est que possible. Il faut que l'impossibilité soit possible<sup>96</sup> pour que l'organisme s'affirme comme négation de la négation, comme possibilité *pour soi* du besoin (et ultimement de la dialectique même). La dialectique ne peut être fondée que si elle s'exprime par le mouvement *pour soi* du besoin et par là révèle la primauté de la totalisation sur la totalité.

---

<sup>93</sup> J.-P. Sartre. **Critique de la raison dialectique, tome I : Théorie des ensembles pratiques**. Coll. *Bibliothèque des Idées*. Paris, Gallimard, 1960. p. 167.

<sup>94</sup> **Ibid.** p. 167-168.

<sup>95</sup> **Ibid.** p. 168.

<sup>96</sup> **Ibid.** p. 168.

La thèse de la primauté de la totalisation sur la totalité détermine le statut de la négation dans le cadre d'une totalisation. Peut-on dire que ces deux molécules se nient à cause de leur relation réciproque? De la même façon que la totalité matérielle est une poussière de présence puisque son unité est donnée par l'acte de totalisation, elle est poussière de temps et la molécule n'a ni une ampleur physique en-soi ni un temps en-soi faisant en sorte que son absence d'un lieu soit intériorisée en non-présence. La négation est extérieure à la molécule de la même façon, dit Sartre, qu'en logique on traduit un résultat positif en un résultat négatif :

*Dire en effet que chaque molécule du fait qu'elle entre dans telle ou telle combinaison n'est pas dans telle autre, c'est répéter sur le mode négatif la proposition qu'on veut affirmer, comme ces logiciens qui remplacent : «Tous les hommes sont mortels» par «Tous les non-mortels sont des non-hommes».<sup>97</sup>*

La négation réelle est à la fois spatiale et temporelle, elle isole un déterminé au sein d'une totalité spatiale et cette négation se temporalise puisqu'elle est une nécessaire sortie hors de soi vers l'Autre qui affirme l'objet futur cherché. Cette négation fondamentale ouvre la totalité spatiale où l'organisme va chercher ses moyens de subsistance comme champ *infini*<sup>98</sup> (totalisation globale sans limite) des possibilités d'assouvissement. D'une façon pratique, la totalité-champ est partielle et déterminée par des rapports parties/tout<sup>99</sup> .

Par exemple, la cueillette pour un peuple horticole organise la forêt comme une totalité et cette montagne comme source de nouveaux types de nourriture. Par contre, pour le peuple nomade la totalité est non-limitée. La totalité plus ou moins partielle est corrélative d'un acte plus ou moins partiel de totalisation, ce qui entérine les distinctions faites plus haut à propos de l'espace et du temps pratiques, soit la pluridimensionnalité de

---

<sup>97</sup> J-P. Sartre. **Critique de la raison dialectique, tome I : Théorie des ensembles pratiques**. Coll. *Bibliothèque des Idées*. Paris, Gallimard, 1960. p. 170.

<sup>98</sup> **Ibid.** p. 166.

<sup>99</sup> **Ibid.** p. 171.

l'acte de totalisation. La forêt, la montagne et les nouveaux territoires sont comme l'eau d'une source dans une recherche fondamentale de vivre.

En résumé, le dépassement de la contradiction de l'organique et de l'inorganique dans la fonction et le travail révèle la primauté de la totalisation pratique sur la totalité matérielle en tant que la première est mouvement d'unification<sup>100</sup> par une praxis individuelle. C'est dans l'individuation de la totalisation, la position *pour soi* de la dialectique que celle-ci se donne un fondement. D'autre part, il faut voir que la totalité matérielle retient en elle l'unité active comme unité passive et indique la composition des pôles actif et passif, même s'il faut noter l'univocité du mouvement de totalisation de la relation de l'organisme et de l'inorganique.

## B) Totalisation des totalisations

### 1- Analyse abstraite

L'Histoire peut acquérir un sens (direction et signifiante) s'il y a totalisation des totalisations singulières des praxis individuelles, soit une unification dépassant l'individu et le portant vers les Autres selon une nouvelle densité commune. La totalisation simple apparaît comme la dialectique-nature et la totalisation des totalisations comme la dialectique-culture<sup>101</sup> où existe un lien fondamental entre les individus.

Pour établir cette distinction entre les deux niveaux de totalisation et la fonder, il faut que le totalisateur des totalisations soit un tiers-individu et non pas un tiers suprahumain; de plus, il faut que ce ne soit pas la même chose de totaliser la matière que totaliser un autre humain. En d'autres termes, pour fonder les rapports humains, la dialectique doit être

---

<sup>100</sup> J-P. Sartre. **Critique de la raison dialectique, tome I : Théorie des ensembles pratiques.** Coll. *Bibliothèque des Idées.* Paris, Gallimard, 1960. p. 165.

<sup>101</sup> **ibid.** p. 376.

immanente et non pas transcendante et cette totalisation du deuxième degré doit constituer un saut qualitatif par rapport à la totalisation simple.

La dialectique-culture se présente comme un continuum allant de la liberté dont le minimum d'inertie est la séparation contingente des corps à l'inertie où la liberté est contrainte de reproduire un ordre chosal. Entre ces pôles de la liberté inertée et de l'inertie libre, se trouve une multitude de stades intermédiaires dans les relations humaines dont le groupe assermenté, l'organisation, l'institutionnalisation, la série et le groupe en fusion sont des cas particuliers.

Afin de ne pas allonger inutilement la recherche et risquer de noyer le résultat des analyses, nous n'aborderons pas tout le continuum, malgré l'intérêt qu'il présente, mais seulement les exemples extrêmes permettant de baliser la réflexion sartrienne sur les ensembles pratiques et tenter une compréhension du nominalisme dialectique définit comme une *totalisation des totalisations*. Le **groupe en fusion** et la **série** sont ces deux exemples où il faut voir comment l'activité du groupe sous-tend une inertie, comment l'inertie du rassemblement nécessite le rôle de l'activité libre et altruiste et enfin comment cette inertie et cette liberté s'expriment dans l'expression **totalisation des totalisations**.

La section précédente a permis de voir la praxis individuelle totalisant son environnement de façon à se maintenir comme totalité organique. Mais cet environnement est aussi constitué d'autres praxis, d'autres *centres hémorragiques*<sup>102</sup> de l'objectivité. La réalité humaine se déploie ainsi qu'une totalisation singulière réclame à la fois le pouvoir totalisant et le pouvoir être totalisé; cette problématique d'une certaine **compénétration** des totalisations apparaît comme une façon de faire dépendre les unes des autres les totalisations.

S'il est possible de comprendre la rationalité de l'action commune en fonction de l'individu, la totalisation du second degré aura pour foyer l'individu même et le mouvement de l'Histoire comme totalité devra être

---

<sup>102</sup> J-P. Sartre. **Critique de la raison dialectique, tome I : Théorie des ensembles pratiques**. Coll. *Bibliothèque des Idées*. Paris, Gallimard, 1960. p. 184.

détotalisée en chaque individu et, par conséquent, avoir pour vis-à-vis la non-Histoire.

En quoi la totalisation du second degré ajoute-elle quelque chose à la totalisation singulière qui, dans son mouvement général, balaie toute la matérialité? La distinction des deux niveaux de totalisation est nécessaire car la totalisation singulière découvre une matière étrangère alors que la totalisation du second degré trouve sa propre figure dans l'Autre comme doublement. Mais l'esclave n'est-il pas une pure chose pour le maître? Ne se situerait-il pas dans la totalisation simple du maître? En fait, il y a un mensonge dans la relation maître/esclave puisque l'esclave sert à la fois comme homme (le maître lui assigne des tâches exigeant une compréhension humaine et prévoit les réactions humaines de celui-ci qui voudra échapper à l'esclavage) et comme chose (l'esclave est l'instrument des projets du maître) bien qu'il ne soit vu que comme une chose. La réciprocité <sup>103</sup> est toujours au fond des rencontres humaines et, en cela, l'esclave n'est pas véritablement une chose pour le maître. Il faut donc chercher l'essence des relations humaines non dans une rencontre extérieure des deux êtres mais dans une rencontre originelle.

*En quelque sorte, dans la réciprocité, la praxis de mon réciproque, c'est au fond ma praxis qu'un accident a séparée en deux et dont les deux tronçons, redevenus chacun praxis complète, conservent une appropriation profonde et une compréhension immédiate.* <sup>104</sup>

Compte tenu de la multiplicité des individus, l'on peut comprendre que Sartre, en interrogeant le statut des individus et leurs modes de liaisons, sous-titre son ouvrage critique une théorie des *ensembles pratiques* où la notion d'ensemble indique une réunion d'éléments, soit les individus.

---

<sup>103</sup> Il faut remarquer l'emploi par Sartre du terme *réciprocité* au lieu de celui hégélien de *reconnaissance* comme égalité des consciences de soi. Le nominalisme dialectique postule le non-dépassement de la totalisation de l'individu et ce postulat a pour conséquence que le tiers-médiateur des consciences de soi est non pas le concept de reconnaissance mais un tiers-individu affirmant l'égale valeur des praxis; cet individu est n'importe qui selon une relation tournant dans le groupe en fusion.

<sup>104</sup> J-P. Sartre. **Critique de la raison dialectique, tome I : Théorie des ensembles pratiques.** Coll. *Bibliothèque des Idées*. Paris, Gallimard, 1960. p. 207.

Or, c'est par le biais d'une distinction subtile entre les termes *tout* et *totalité* qu'il est possible de parvenir au cœur de cette nouvelle problématique concernant la pluralité des totalisations. La distinction est la suivante :

*Il est clair que ce que j'appelle tout n'est pas une totalité mais l'unité de l'acte totalisateur en tant qu'il se diversifie et s'incarne dans les diversités totalisées.*<sup>105</sup>

Cette distinction exige des nuances puisque l'usage qu'en fait Sartre est équivoque<sup>106</sup>. Si on définit le tout comme l'unité de l'acte totalisateur qui se diversifie dans différentes entités et la totalité comme un être distinct des parties mais entièrement présent à chacune d'une façon ou d'une autre<sup>107</sup>, la différence est claire et se comprend par l'opposition de l'inerte et de l'actif.

Ainsi, pour comprendre l'exemple sartrien du langage<sup>108</sup>, ce dernier est à la fois une totalité inerte et un tout puisque d'une part le mot est matière (inertie) et devient *matérialité circulante*<sup>109</sup>, vibration d'air ou trait foncé, mais d'autre part il est une totalisation organique par laquelle, sur le fond du *verbe*<sup>110</sup> (le signifier général), un mot comme partie se lie à un autre et s'enchaînent dans une phrase. La notion de tout est alors la composition de l'acte totalisant et de la totalité inerte et la notion de totalité n'est que les rapports inertes entre les parties.

Mais Sartre définit encore d'une façon différente la notion de tout comme unification active des unifications particulières produisant le tout défini plus haut<sup>111</sup>. Il se produit un saut du deuxième degré dans la terminologie de la totalisation; en effet, le mouvement de totalisation

---

<sup>105</sup> J-P. Sartre. **Critique de la raison dialectique, tome I : Théorie des ensembles pratiques**. Coll. *Bibliothèque des Idées*. Paris, Gallimard, 1960. p. 140.

<sup>106</sup> Sartre utilise sans restriction et comme synonymes les termes totalité et tout à plusieurs endroits dans la **Critique** (*ibid.* p. 172, 188, etc.).

<sup>107</sup> *ibid.* p. 138.

<sup>108</sup> *ibid.* p. 180-182.

<sup>109</sup> *ibid.* p. 180.

<sup>110</sup> *ibid.* p. 181.

<sup>111</sup> *ibid.* p. 139-140.

produisant un tout devient lui-même partie dans un tout plus large. C'est un saut qualitatif puisqu'il met en relation intime et profonde les totalisations singularisées et non pas comme point de vue univoque d'une totalisation X sur une totalisation Y. Cette deuxième définition du terme **tout** fait dire à Jeannette Colombel qu'il y a *deux dialectiques bien distinctes*<sup>112</sup> dans la pensée critique de Sartre, ce qui suppose aussi deux pôles d'unification dialectique nommé *tout*. Ce sont ces nouvelles relations du tout et des parties qu'il faut maintenant étudier.

Le moment où la dialectique réalise son plein sens est le moment de la fusion par lequel le tout est dans la partie pour autant que la partie est dans le tout. On peut alors parler de contradiction du tout et de la partie; cette contradiction se déploie en plusieurs thèses comme l'opposition du tout à lui-même, de la partie à elle-même et des parties entre elles.

D'abord en quoi peut-on dire que le tout s'oppose à lui-même? Il s'oppose à lui-même pour autant qu'il est *entièrement présent à la partie comme son sens actuel et son destin*<sup>113</sup>, ou en d'autres mots le tout est dans la partie. Par exemple, si nous considérons qu'une joute de hockey est un tout, nous comprenons les mouvements apparemment épars des hockeyeurs et la joute à gagner comme l'objectif principal à travers le sens actuel de cette passe. En d'autres termes, le tout est déterminé par la partie<sup>114</sup> en tant que négation du tout, comme la joute est jouée par les joueurs et du coup se présente le risque de l'importance démesurée de l'un d'eux puisque la joute est les joueurs.

On peut alors dire que le tout s'oppose au tout par la médiation de la partie bien qu'à la fois la partie s'oppose à elle-même par la médiation du tout; l'éclat d'un joueur est terni s'il ne démontre un *esprit d'équipe*, un *jeu d'équipe* révélant une préoccupation pour la joute à gagner par l'équipe.

Lors de l'opposition de la partie au tout et du tout à la partie, une troisième relation apparaît, celle des parties entre elles par la médiation du tout. *Ainsi le tout (comme acte totalisant) devient le rapport entre les*

---

<sup>112</sup> J. Colombel. **Sartre ou le parti de vivre**. Paris, Grasset, 1981. p. 212.

<sup>113</sup> J-P. Sartre. **Critique de la raison dialectique, tome I : Théorie des ensembles pratiques**. Coll. *Bibliothèque des Idées*. Paris, Gallimard, 1960. p. 139.

<sup>114</sup> **Ibid.** p. 139.

*parties.* <sup>115</sup> En effet, tout en étant bien distinctes, les parties sont liées par le tout pour autant que chacune est une détermination du tout rejoignant l'autre dans sa propre détermination, c'est-à-dire que chacune produit le tout pour l'autre comme l'autre pour l'une. Dans une joute de hockey, les oppositions des joueurs sont très complexes puisqu'il y a deux équipes se confrontant. Si l'on demeure à l'intérieur d'une même équipe dans le but de simplifier le commentaire, on peut dire que le mouvement d'un joueur imprime au tout un mouvement général que les mouvements des autres épousent et relancent d'une façon originale et selon le but commun : (...) *chacune [partie] est le tout se déterminant dans son activité totalisatrice et donnant aux structures partielles les déterminations que réclame le mouvement total (...).* <sup>116</sup>

La médiation des parties par le tout signifie aussi que la quantité devient qualité, qu'il se produit une intériorisation <sup>117</sup> de la quantité comme multiplicité des joueurs. Par exemple, la pénalité décernée à un joueur veut dire non seulement un désavantage numérique mais aussi le *danger* d'une défaite, soit la négation du tout.

À travers ces moments de la fusion <sup>118</sup>, les oppositions sont tout autant négation qu'affirmation : la partie nie le tout pour autant qu'elle l'affirme et l'on doit dire que dans ce cadre dialectique sartrien la négation et l'affirmation constituent une *détermination* <sup>119</sup>.

Quel est le statut de cette négation? La négation du second degré est différente de celle de la totalisation simple. La négation au premier niveau isole un déterminé sur le fond d'une totalité et, en cela, introduit des relations complexes entre les éléments de la totalité. Au second niveau, la négation est un processus d'isolement de la partie elle-même dans le tout. En d'autres termes, la négation dans la totalisation du second degré est le fruit de l'opposition (négation) de la partie au tout et de la position

---

<sup>115</sup> J-P. Sartre. **Critique de la raison dialectique, tome I : Théorie des ensembles pratiques.** Coll. *Bibliothèque des Idées.* Paris, Gallimard, 1960. p. 139.

<sup>116</sup> **Ibid.** p. 139.

<sup>117</sup> **Ibid.** p. 139.

<sup>118</sup> Selon les critères de la fusion que nous verrons dans la partie pratique (tel l'indistinction des fonctions), l'exemple de l'équipe de hockey ne correspond pas vraiment à l'événement de la fusion mais simplifie une première approche de cet événement.

<sup>119</sup> **Ibid.** p. 140.

(affirmation) du tout; la négation *provient de* la partie alors qu'au niveau de la totalisation simple, la négation *vient à* la partie et au tout à partir de la praxis individuelle. En effet, dans la mesure où la partie prend pour elle le mouvement général du tout, elle nie ce mouvement qui la nie dans sa particularité et cette double négation constitue la figure affirmative de la partie dans le tout. En résumé, si l'on dit que la négation dans la totalisation du premier niveau isole un déterminé, il faut dire que la négation dans la totalisation du second degré *s'isole* comme individuation affirmée dans une multiplicité.

La totalisation des totalisations concerne le moment de la fusion des totalisations singulières où l'inertie est minimum, c'est-à-dire où dans ce moment privilégié les parties sont tout autant dans le tout que le tout dans les parties et les parties en relation entre elles par la médiation du tout. Une des caractéristiques de cette fusion est que la partie se lie au tout sans être dépassée par lui car elle le produit; encore ici on voit la primauté de la totalisation sur la totalité. Une illustration du moment de la fusion serait un courant électrique qui passant par divers circuits profite d'une résistance minimale et équivalamment répandue; on peut dès lors imaginer des cas où le courant se propage moins bien, avec plus de résistance dans certaines parties, entraînant l'isolement de certaines autres, etc. La totalisation du second degré se dilue ainsi jusqu'au niveau sériel affirmant un stade moindre de relation humaine. Mais pourra-t-on encore parler de totalisation du second degré? Abordons maintenant les analyses pratiques du groupe en fusion et du rassemblement sériel.

## 2- Analyse pratique : le groupe en fusion <sup>120</sup>

Il y a totalisation des totalisations si la communauté se pose comme totalité et si chaque membre occupe une fonction particulière selon la

---

<sup>120</sup> Le groupe en fusion est l'expression d'un *moment parfait* dont Sartre parlait très jeune déjà. Raymond Aron nous dit : *Le lecteur reconnaîtra les moments parfaits qui figurent dans La Nausée, dans Humanisme et terreur de Merleau-Ponty. Sartre parlait de moments parfaits avec ses petits camarades à l'École normale supérieure* (R. Aron. **Histoire et dialectique de la violence**. Coll. *Les Essais*. Paris, Gallimard, 1973, p. 77).

totalité. Sartre a appelé le moment optimal de cette totalisation du deuxième degré le moment du groupe en fusion.

La caractéristique principale du groupe en fusion est qu'il est un *milieu de liberté* <sup>121</sup> et cette liberté se constitue dialectiquement, c'est-à-dire par une double négation donnant une affirmation. Or, cette négation prend son origine de la tension originelle du besoin hantant tous les niveaux de la matérialité, y compris celui du groupe en fusion.

*(...) pour des organismes dont le risque et le mouvement pratique autant que la souffrance résident dans le besoin, l'événement-moteur est le danger à tous les niveaux de la matérialité (...) <sup>122</sup>*

Le danger est bien l'événement-moteur du groupe en fusion : la première négation est celle d'un rassemblement par la matérialité ou par un autre rassemblement (négation réelle ou illusion organiciste <sup>123</sup>), c'est-à-dire que cet Autre met en jeu la vie du rassemblement. Devant ce *danger*, le rassemblement se constitue comme groupe comme moyen de défense; le groupe en fusion surgit donc d'une négation de la négation. La situation est d'abord *impossibilité de changer* d'un point de vue sériel ou autre et le groupe naît lorsque cette impossibilité devient *impossibilité de vivre* <sup>124</sup> cette impossibilité. Il faut donc qu'il y ait changement de l'impossibilité de changer ou bien c'est la mort : le groupe représente la survie. Mais cette deuxième négation est en même temps une affirmation de nouveaux rapports sociaux entre les choses médiées par les humains et entre les humains. Le groupe en fusion est créateur car il met à jour du neuf, quelque chose qui n'était pas là et n'était pas clairement prévisible. Comment en effet prévoir le nouveau s'il ne se réduit pas à l'ancien?

---

<sup>121</sup> J-P. Sartre. **Critique de la raison dialectique, tome I : Théorie des ensembles pratiques**. Coll. *Bibliothèque des Idées*. Paris, Gallimard, 1960. p. 430.

<sup>122</sup> **Ibid.** p. 384.

<sup>123</sup> Que l'apparence d'un groupe ou un rassemblement soit celle d'un organisme est ce que Sartre appelle l'*illusion organiciste* (**Ibid.** p. 387). La vérité de cette illusion vient du fait qu'elle est un moment de l'expérience dialectique, le moment où un individu considère un groupe de l'extérieur comme objet-outil (**Ibid.** p. 553-561).

<sup>124</sup> **Ibid.** p. 385.

Si nous parlons de groupe, c'est qu'il y a une totalité humaine. Le groupe possède une unité pour autant qu'il y a intériorisation de la totalité, soit de la multiplicité des individus. Dans le groupe en fusion, le tout est dans la partie dans la mesure même où la partie est dans le tout et c'est par la *praxis commune* que la contradiction de la partie et du tout est dépassée. Les prochains paragraphes tenteront de mieux cerner cette praxis commune en tant que son individuation par la praxis du tiers constitue sa rationalité dialectique.

Chaque praxis est interchangeable car elle est partout la même bien qu'elle soit unique car c'est en elle, et en nulle autre mais avec d'autres, que le groupe prend son pouvoir. Ainsi, l'on peut dire que l'unité du groupe en fusion est *du dedans* car l'unité renvoie à l'intériorisation du tout par chaque praxis individuelle. La fusion est en fait une négation (provisoire) de la multiplicité par une multiplicité.

*Ce qui se produit en fait c'est que l'unité du tout est, à l'intérieur de chaque synthèse en acte, son lien d'intériorité réciproque avec tout autre synthèse du même groupe, en tant qu'elle est aussi l'intériorisation de cette autre synthèse. En un mot, l'unité est unification du dedans de la pluralité des totalisations, c'est du dedans qu'elle nie cette pluralité comme coexistence d'actes distincts et qu'elle affirme l'existence de l'activité collective comme unique.* <sup>125</sup>

C'est *du dedans* signifie qu'il y a une indépassabilité de la praxis individuelle en tant que la totalité-groupe ne se comprend que détotaillée; c'est dans chaque partie (mais dans toutes les parties en même temps *pratiquement*) que l'enjeu de la totalité se joue. Cette détotaillation obligeant le groupe à chaque instant à se totaliser en profitant de toutes les synthèses individuelles conduit à qualifier le groupe en fusion de *totalisation non totalisée* <sup>126</sup>. La totalité-groupe est détotaillée selon l'intériorisation de chaque partie assurant la régulation du tout. Par ailleurs, cette intériorisation n'est pas que celle du pratico-inerte comme dans le cas

---

<sup>125</sup> J-P. Sartre. **Critique de la raison dialectique, tome I : Théorie des ensembles pratiques.** Coll. *Bibliothèque des Idées*. Paris, Gallimard, 1960. p. 424.

<sup>126</sup> **Ibid.** p. 404.

de la totalisation simple de la praxis individuelle; il s'agit plutôt de l'intériorisation de la multiplicité des totalisations singulières qui, en posant un objectif commun, réorganise les relations humaines sur la base de cette contradiction : toute praxis est régulatrice et est régularisée en même temps ou alternativement. Cette relation humaine des praxis dans le groupe en fusions est originale : c'est la **relation des tiers**.

Les relations humaines à l'intérieur d'un groupe en fusion ne sont pas celles d'un individu à un groupe mais sont l'intériorisation du groupe dans une **totalisation tournante** où chacun est tiers. En d'autres termes, les relations du groupe concerné ne sont pas binaires mais ternaires.

*Mais l'erreur de beaucoup de sociologues, c'est de s'arrêter là et de prendre le groupe comme une relation binaire (individu-communauté) alors qu'il s'agit en réalité d'une relation ternaire.* <sup>127</sup>

L'analyse de la relation des tiers est donc très importante pour la compréhension de tout groupement. Le groupe est marqué par l'intériorisation se trouvant dans chaque individu. Mais l'individu n'intériorise pas une praxis identique de la part d'un autre mais intériorise la multiplicité comme **pouvoir** et se pose lui-même comme partie de ce pouvoir naissant de la fusion. Ainsi la praxis individuelle est marquée par la totalité car le sens de son action est permis par l'action des voisins; ce geste-ci, par exemple, ne peut se poser qu'en groupe sinon c'est un pur suicide. Mais plus qu'une permission, la fusion autorise un dépassement de chacun : celui-ci par l'intermédiaire du groupe intériorisé donne à chaque autre la force et le sens de son action en tant que l'autre donne sa force et son sens aux autres. Chacun participe à une totalisation ouverte (d'où l'expression *totalisation non totalisée*) que chacun ouvre et reprend, et dont chacun profite de l'ouverture et de la reprise de l'autre. **La fusion est l'unité des tiers comme détotalisation totalisante toujours reprise.**

Mais avant d'aller plus loin, il faut définir plus profondément la distinction des relations binaire et ternaire. Une relation binaire est une relation entre deux éléments, soit deux individus ou un individu et un

---

<sup>127</sup> J-P. Sartre. **Critique de la raison dialectique, tome I : Théorie des ensembles pratiques.** Coll. *Bibliothèque des Idées*. Paris, Gallimard, 1960. p. 404.

groupe (celui-ci étant un hyperorganisme) pour ce qui concerne la théorie des ensembles pratiques. La première relation suppose que deux individus soient l'un pour l'autre et l'un par l'autre quasi-sujet et quasi-objet. Par exemple, je suis quasi-objet pour l'autre (et inversement) en tant qu'il me détermine par son activité synthétique et je suis quasi-sujet (et inversement) car je le détermine par mon activité synthétique. Le terme *quasi* indique que la relation est humaine et se produit sur fond de la réciprocité : aucun ne peut être complètement transcédé (objet) ou complètement transcendant (sujet).

L'esclave n'est-il pas un objet pour le maître? En fait, le maître asservit l'esclave en tenant compte que ce dernier est un humain et pourrait se révolter. Que toute relation, même inégale, se produise sur le fond de la réciprocité mais que celle-ci n'apparaisse pas clairement dans un rapport binaire, c'est précisément que la réciprocité ou si l'on veut l'essence des relations humaines, est ailleurs. Le maître et l'esclave sont victimes de l'illusion que les relations humaines sont avant tout binaires et relèvent de la totalisation simple de l'organisme singulier. Mais si l'autre n'est qu'un objet que l'on peut traiter, à la rigueur, comme une personne humaine, alors nous n'avons pas atteint le statut cherché de la totalité humaine; nous n'aurions qu'un agglomérat de praxis singulières.

Comme deuxième type de relation binaire, il y a la relation d'un individu à un groupe par laquelle, peut-être, il sera possible de construire la communauté humaine. Le groupe a des intérêts qui sont les mêmes que ceux de l'individu et cela conduit à une fusion d'intérêt. Mais cette tension est à peine d'intériorité puisqu'il s'agit d'une simple juxtaposition d'intérêt. À ce groupe, un nouveau venu n'apporte qu'une présence quantitative. La quantité ne devient qualité que dans un groupe (groupe en fusion, organisation, etc.) que chaque individu intériorise.

Les relations entre les individus dans un groupe sont celles de tiers à tiers et font apparaître un nouveau moment de la réciprocité comme *réciprocité médiée*<sup>128</sup> ; dans cette expression, il est question d'une réciprocité (relation binaire) sur le fond d'une médiation par un tiers, un

---

<sup>128</sup> J-P. Sartre. **Critique de la raison dialectique, tome I : Théorie des ensembles pratiques.** Coll. *Bibliothèque des Idées*. Paris, Gallimard, 1960. p. 404.

troisième. Par exemple, lorsque l'un crie, il crie à un groupe en tant que c'est la multiplicité elle-même comme nouveau pouvoir qui lui suggère ce cri. Tous sont tiers, c'est-à-dire intériorisent et médiatisent la multiplicité, tous agissent en tant qu'ils participent à un groupe et profitent de la nouvelle puissance de la fusion.

Il faut dire que la relation ternaire est toujours présente dans nos relations avec autrui selon la théorie des ensembles pratiques, que nous soyons dans le groupe en fusion et même dans la série (dans laquelle les individus sont autres en tant qu'Autre). La série laisse latente cette possibilité car l'altérité est trop forte : *Le tiers est absorbé dans la sérialité car il est structuré a priori comme l'Autre (...)*<sup>129</sup>. Dans la série, le tiers ne s'élève pas à la médiation de la multiplicité. C'est le danger commun qui a pour effet de placer au premier plan la relation ternaire en tant qu'il y a nécessité de la médiation des réciprocités.

L'unité de cette multiplicité dévoile une contradiction entre l'individu comme tiers et le groupe (tout). Cette contradiction est dépassée dans l'action (praxis du tiers) comme régulation-régularisée, c'est-à-dire comme transcendance-immanence dans un groupe. Le tiers ne régularise pas le groupe en tant qu'individu (ce qui pourrait être une relation binaire) mais en tant qu'**individu groupé** car le groupe est la structure communautaire des actes de tous. Il régularise le groupe (chaque tiers) dans la mesure même qu'il s'adresse à un groupe, que l'action à faire est comprise et faite par tous car l'ordre vient de tous (la structure communautaire de l'acte). On peut dire : *À la limite le tiers régulateur ne paraît même pas : des mots d'ordre circulent.*<sup>130</sup> Le tiers étant tous et chacun, l'unité est partout à la fois, ici et là la même en tant que tous sont les mêmes. Ils sont les mêmes puisque dans l'intériorisation de la multiplicité, tous deviennent le centième comme chacun est le premier : il n'y a pas d'ordre car ils sont dans une fusion avec chacun. On peut alors parler des tiers comme des *épacentres*<sup>131</sup> et voir que ce terme évoque l'ambiguïté du rôle du tiers dans un groupe en fusion : d'un côté tous sont interchangeables car ils sont les mêmes, d'où le radical *épi* comme dans épiphénomène; d'un autre côté

---

<sup>129</sup> J-P. Sartre. **Critique de la raison dialectique, tome I : Théorie des ensembles pratiques**. Coll. *Bibliothèque des Idées*. Paris, Gallimard, 1960. p. 398.

<sup>130</sup> **Ibid.** p. 409.

<sup>131</sup> **Ibid.** p. 398.

tous sont nécessaires et uniques car chacun est une force qui intériorise le groupe et est intériorisée par le groupe, d'où le terme *centre* indiquant l'importance centrale de chaque synthèse. Dans cette relation *directe* <sup>132</sup> des tiers, chacun se pose dans une unité avec tous les autres.

Cependant cette relation directe a une limite d'intégration : tous sont *les* mêmes et non pas *le* même. Le groupe en fusion est un moment où la multiplicité est niée au profit d'un objectif synthétique. Il ne peut jamais y avoir de totalisation *faite* car cela contredirait le principe fondamental dans les ensembles pratiques de la primauté de la totalisation sur la totalité : (...) *la praxis totalisante ne peut s'atteindre elle-même comme élément totalisé.* <sup>133</sup> C'est toujours sur le fond d'une totalisation qu'une praxis s'atteint elle-même et l'on ne peut figer ce mouvement de vie. **La praxis individuelle est donc le fondement de la praxis commune.**

Ce fondement apparaît clairement si l'on dit que la praxis commune n'est que *moyen* où la praxis individuelle est *agent, fin et moyen* <sup>134</sup> en même temps. La praxis du groupe se détotalise dans la praxis des tiers et la fin demeure la survie de la praxis individuelle.

Ces rapports complexes révèlent des similitudes et des différences entre les deux types de praxis. La praxis de l'organisme et celle du groupe se ressemblent en ce qu'elles totalisent l'objet, le but, l'objectif ou la menace selon une négation de négation. Par cette totalisation, la praxis individuelle et la praxis commune unifient le champ pratico-inerte et le fait instrument pour soi et même pour l'autre.

Par ailleurs, la praxis commune se distingue de la praxis de l'organisme en ce qu'elle est la praxis des tiers alors que la seconde est praxis de l'organisme singulier. L'organisme dans son abstraction intériorise le champ pratico-inerte alors que la praxis commune procède à partir de l'intériorisation de ce champ et aussi de la multiplicité humaine du groupe. Cependant l'unité du groupe renvoie aux multiples synthèses individuelles

---

<sup>132</sup> J-P. Sartre. **Critique de la raison dialectique, tome I : Théorie des ensembles pratiques.** Coll. *Bibliothèque des Idées.* Paris, Gallimard, 1960. p. 398.

<sup>133</sup> **ibid.** p. 403.

<sup>134</sup> **ibid.** p. 431.

et révèle que la totalisation du deuxième degré demeure la production de l'individu (le tiers).

Pour récapituler, nous pouvons dire que l'intelligibilité de l'unité du groupe est l'unité tournante des synthèses (totalisations individuelles). Il ne s'agit pas d'une totalité en acte, d'un hyperorganisme <sup>135</sup>, mais d'une *totalisation tournante en cours* <sup>136</sup>. À l'expression *totalisation en cours* pour la praxis individuelle du premier degré, il est ajouté le terme *tournant* pour signifier le rôle essentiel et transcendant-immanent de la praxis individuelle dans le groupe.

Il faut se rappeler aussi qu'il y a deux médiations importantes dans le groupe en fusion : la médiation du groupe et celle du tiers. Le groupe est médiateur en tant que le nombre est intériorisé et que l'action commune lui est appropriée. Le nombre passe de la quantité à la qualité : il est pouvoir. Le groupe est plus nombreux en lui et en l'autre, par lui et par l'autre. On peut dire : *Ainsi le groupe est médiation (...) [il me donne] ma première qualité commune (...) Et cette qualité, il me la donne comme pouvoir.* <sup>137</sup> Or, le pouvoir est constituant et constitué par la médiation du tiers, la deuxième importante médiation puisqu'elle est le point de détotalisation du groupe. La caractéristique principale de la médiation du tiers est qu'elle reste *inachevée* <sup>138</sup>, cela même par la structure totalisante (primauté de la totalisation sur la totalité) de la praxis individuelle.

Nous pouvons poser une dernière question à la pensée de Sartre à propos du groupe en fusion : comment se temporalise la fusion? Si le groupe en fusion est bien l'ensemble dans lequel les liaisons sont les plus intimes et actives, le prochain ensemble devra montrer une redescente vers l'inertie; c'est le cas du groupe assermenté. Le groupe en fusion est né d'une négation de la négation extérieure (un danger important) et cette double négation permet une affirmation de la liberté dans le groupe. Mais

---

<sup>135</sup> À la preuve de la non-organicité du groupe en fusion, on peut voir que le groupe se constitue sur la base d'un danger commun et que le groupe se désagrège aussitôt le danger passé (le groupe en fusion passe au groupe assermenté - J-P. Sartre. **Critique de la raison dialectique, tome I : Théorie des ensembles pratiques.** Coll. *Bibliothèque des Idées*. Paris, Gallimard, 1960. p. 435.), ce qui ne serait pas le cas d'une fonction d'un organisme (**ibid.** p. 411-412).

<sup>136</sup> **ibid.** p. 411.

<sup>137</sup> **ibid.** p. 405-406.

<sup>138</sup> **ibid.** p. 409.

qu'advient-il lorsque le danger s'estompe? Le groupe poursuit-il une négation à vide? La pression du danger se relâchant, les chances de massification dispersive augmentent d'autant et dans la survivance apparaît la contradiction de l'inertie et de la liberté : le groupe est inerte par rapport aux gains présents mais il doit être liberté par rapport aux menaces à venir. Mais la liberté à venir, l'unité de la multiplicité n'est plus une praxis transcendante-immanente et l'altérité revient hanter le groupe. Il apparaît un premier signe phénoménologique de la contradiction de l'inerte et de la liberté : le soupçon <sup>139</sup>. L'autre sera-t-il celui qu'il a été? Le courage de chacun sera-t-il suffisant? Le *serment* est un nouveau statut ontologique pour résoudre la contradiction de la permanence et de la liberté; par ailleurs, il révèle une redescente vers l'inertie. Mais cette inertie ne peut être celle du pratico-inerte parce que la praxis demeure irréductible, même au niveau sériel. Il faut voir maintenant comment dans la série autrui est affirmé et vérifier si l'on peut parler à ce stade des ensembles pratiques de totalisation du deuxième degré.

### 3- Analyse pratique : le rassemblement sériel

Si le moment de la fusion est le point maximum de la totalisation du second degré, le reste du continuum actif/passif montre une inertie grandissante séparant les totalisations et cela jusqu'au stade de la sérialité où les totalisations se totalisent comme objet autre. Mais même dans la série, l'Autre est-il vraiment un Autre? Quel est le statut de la *fuite* si l'on dit qu'elle est l'unité d'intériorité de la série?

La sérialité est le rapport humain en tant qu'il est collectif, en tant que la liaison est la juxtaposition matérielle dans un champ social. **Elle est le moment de la détotalisation de la totalité humaine.** Il faut comprendre que la série s'oppose au groupe : alors que l'être du groupe est le mouvement d'intégration tendant à devenir praxis pure, l'être de la série

---

<sup>139</sup> J-P. Sartre. *Critique de la raison dialectique, tome I : Théorie des ensembles pratiques*. Coll. *Bibliothèque des Idées*. Paris, Gallimard, 1960. p. 438.

est la transformation de toute praxis en *exis* <sup>140</sup>. Exis est un terme grec signifiant *manière d'être, être* et une praxis est exis dans sa matérialité, dans ce qu'elle a de plus inerte, dans ce qui la fait Autre parmi les Autres, lorsqu'elle réalise les exigences d'un Autre (souvent une chose); être exis, c'est perpétuer un équilibre dont la loi vient des choses, du dehors. Le lien entre les individus est alors la chose et dans ce cadre toutes les praxis sont Autres qu'elles-mêmes. Cette altérité de chacune avec les autres et par rapport à elle-même fait qu'une praxis est impuissante à agir sur la situation en restant au stade sériel et qu'elle est interchangeable complètement (dans le moment de la fusion, l'interchangeabilité des tiers se double de l'unicité de chacune et marque ainsi le fossé entre la série et le groupe en fusion).

Parmi les différents types de série, qui ne présentent pas toutes les mêmes caractéristiques, nous avons choisi l'exemple sartrien de la file d'attente de l'autobus afin d'illustrer nos propos car il montre sous un jour nouveau une expérience apparemment banale, l'expérience de tous.

Il s'agit plus précisément d'un groupement d'individus qui attendent l'autobus. C'est une pluralité de solitudes car ils ne s'observent pas, ne se parlent pas (ou disent quelques locutions sérielles n'impliquant personne en particulier). Ces personnes (...) *existent côte à côte autour d'un poteau de signalisation* <sup>141</sup>. Or, la solitude est la structure inerte de projets vécus ailleurs mais la négation du rapport réciproque avec l'autre se comprend sur le fond d'un rapport réciproque possible; la négation est *provisoire* :

*(...) la solitude de l'organisme comme impossibilité de s'unir avec les Autres dans une totalité organique se découvre à travers la solitude vécue comme négation provisoire par chacun des rapports réciproques avec les Autres.* <sup>142</sup>

Par exemple, je ne suis pas uni avec cet autre pour autant que j'ai la possibilité de me lier avec cet autre; si la possibilité de liaison effective

---

<sup>140</sup> J-P. Sartre. **Critique de la raison dialectique, tome I : Théorie des ensembles pratiques.** Coll. *Bibliothèque des Idées*. Paris, Gallimard, 1960. p. 307.

<sup>141</sup> **Ibid.** p. 308.

<sup>142</sup> **Ibid.** p. 309.

n'était pas donnée d'abord, à quoi nous renverrait la négation de cet autre? Le rapport sériel <sup>143</sup> est donc la négation provisoire de la réciprocité effective; il apparaît fondamentalement négatif en tant que l'on reste au niveau d'une simple négation ne pouvant constituer un groupe.

Chaque individu sait qu'il existe d'autres individus autour de lui même s'il ne peut en préciser le nombre; mais c'est justement que le nombre importe peu. Mais les autres ne sont pas des choses pour autant : il y a une réciprocité implicite <sup>144</sup> puisque les vêtements se rapportant à la mode, la coupe de cheveux, le maintien, etc., tout cela est des structures de réciprocité. Cette réciprocité est passive pour autant que le rassemblement de la file d'attente est supportée par un même trottoir, attend le même autobus.

L'autobus en tant qu'objet détermine extérieurement les individus comme *passager*. Or, l'identité de passager est abstraite; elle consiste à faire signe, monter, aller s'asseoir et descendre. Cette abstraction de données sociales ou physiques ne laisse que l'altérité entre les individus et de ce point de vue chacun est *interchangeable* <sup>145</sup>. Il est à noter que la simplicité de l'identité n'est pas le fondement mais un corollaire possible de la sérialité; elle peut être complexe comme l'indique la relation sérielle des vendeurs et des acheteurs dans un marché concurrentiel <sup>146</sup>. C'est l'altérité qui est au fondement de la sérialité. Pour les passagers, leur identité propre n'est que la simple différence spatiale des corps : (...) *chaque individu en tant que déterminé par l'intérêt commun ne se différencie plus de chaque autre que par la simple matérialité de l'organisme*. <sup>147</sup> L'identité de chaque personne se résume à être autre que l'autre et, par là, être autre que soi. La

---

<sup>143</sup> On peut tirer deux principes secondaires de la relation sérielle. Premier principe : l'intensité de solitude dans un rassemblement reflète le degré de massification de l'ensemble social (**Ibid.** p. 309). Une ville montre un haut rapport de massification qu'expriment les multiples séries. Deuxième principe : la sérialité entraîne différentes autres conduites sérielles. Nous savons déjà que les individus de la file d'attente de l'autobus s'ignorent réciproquement; or, pour mieux jouer cette solitude, il y a des conduites sérielles telle acheter un journal en sortant de chez-soi de façon à le lire avant (dans le rassemblement) et pendant le trajet en autobus. Non seulement la lecture d'un journal est une conduite sérielle mais le journal lui-même est un objet sériel.

<sup>144</sup> J-P. Sartre. **Critique de la raison dialectique, tome I : Théorie des ensembles pratiques**. Coll. *Bibliothèque des Idées*. Paris, Gallimard, 1960. p. 310.

<sup>145</sup> **Ibid.** p. 311.

<sup>146</sup> **Ibid.** p. 328.

<sup>147</sup> **Ibid.** p. 311.

série devient un rapport numérique où l'identité de chacun est l'altérité et où l'autre est le même pour autant que chacun est autre que soi <sup>148</sup>. Chacun est autre car l'union est inhumaine, elle vient de la matière.

Par exemple, la série des individus attendant l'autobus est déterminée par la matière comme exigence pratico-inerte en tant qu'il n'y en a pas assez pour tout le monde <sup>149</sup> : il y a trente sièges dans cet autobus et chacun devient excédentaire et le rival de l'autre s'il est considéré du strict point de vue de l'altérité. Mais l'un est le rival de l'autre dans la mesure même qu'il est identique à l'autre, c'est-à-dire dans la mesure où il y a une relation de réciprocité empêchant de déterminer *a priori* qui est excédentaire.

On a alors trouvé un moyen pratique pour remédier au problème de la rareté des places dans cette série : à Paris, selon l'ordre d'arrivée au lieu d'attente de l'autobus, on prend un numéro. Mais comme tous prennent l'autobus pour des raisons différentes (par exemple, ils sont plus ou moins pressés), l'ordre introduit par l'emploi des numéros ne signifie rien pour l'ensemble, ne le constitue pas en groupe. L'attente commune, le véhicule commun ne font pas des usagers un groupe; il faut plutôt dire que chacun attend, chacun monte dans l'autobus et l'unité du rassemblement demeure l'altérité. Donc la série ne parvient pas au stade de *groupe*.

Que retenir de cet exemple de la file d'attente de l'autobus? Cet exemple a permis de voir l'interchangeabilité des membres de la société (la non-importance de chacun) si on les considère du point de vue de la simple altérité. L'un n'est pas lui-même en tant que les autres ne sont pas eux-mêmes, chacun est l'Autre qui est à son tour l'Autre et cela constitue une fuite infinie. Chacun intériorise l'Autre en tant qu'Autre et l'autobus comme totalité essentielle mais le moment de l'intériorisation est une fuite de soi et de l'Autre. Ce moment reste négatif : la négation provisoire de la réciprocité. L'unité de la série vient par l'autre qui se fait en se faisant moi, moi qui ne suis pas moi-même car je suis l'autre qui n'est pas lui-même; la série est l'unité d'une *fuite* <sup>150</sup>. (...) *chacun est identique à l'Autre en tant*

---

<sup>148</sup> J-P. Sartre. **Critique de la raison dialectique, tome I : Théorie des ensembles pratiques**. Coll. *Bibliothèque des Idées*. Paris, Gallimard, 1960. p. 312.

<sup>149</sup> **Ibid.** p. 312.

<sup>150</sup> **Ibid.** p. 317.

*qu'il est fait, par les autres, Autre agissant sur les Autres.*<sup>151</sup> Au contraire du groupe actif où *tout* est ici pour autant que le tout est dans la partie et la partie dans le tout, le tout dans la série est dans la partie comme n'être-pas et l'on doit alors parler de *totalisation de fuite*<sup>152</sup> puisque l'on ne s'élève pas à la médiation de la réciprocité : *L'altérité comme unité des identités est nécessairement toujours ailleurs.*<sup>153</sup>

Mais le moment de la sérialité exige bel et bien la praxis comme actualisation de l'être-dehors-commun. La série se constitue par les activités sérielles que chacun pose en posant la même exigence pour les autres tout en réalisant l'exigence que l'autre pose pour l'un. Elle est l'intériorisation par chacun de l'extériorité de tous et, par là, praxis car il s'agit d'une négation provisoire du rapport de réciprocité. À preuve, la praxis temporalise l'objet pratico-inerte : l'autobus s'inscrit dans un cadre où le service a une histoire (c'est tel autobus avec tel chauffeur, tel prix, telles améliorations du service, tel taux de retard, etc.) et les individus qui s'unissent par l'autobus ont des intérêts communs (il y a l'intérêt présent que l'autobus arrive mais il y a aussi l'intérêt passé et l'intérêt futur d'une communauté urbaine qui évolue). Le moment inertial de la série renvoie à l'intériorisation de la praxis et l'extériorité qui se trouve au premier plan cache l'intériorité de toute extériorité.

Dans le cadre de la série, la négation de la négation ne donne pas un résultat positif parce que la totalité et la récurrence (fuite infinie) interfère<sup>154</sup>; la totalité est fuie. À partir de la totalisation du deuxième degré comme fuite, la totalité se définit aussi comme fuite (n'être-pas) et l'affirmation possible s'évanouit. Si l'analyse abstraite de la totalisation du second degré ne laissait présager le stade sériel, c'est que cette totalisation ne s'effectue point ou, ce qui revient au même, en est une de fuite. Ainsi Sartre peut énoncer d'une façon ambiguë à propos de la sérialité que l'interpénétration est *totalisante ou pseudo totalisante*<sup>155</sup>. De l'ubiquité à la fuite, la praxis individuelle va de la réalisation à la non-réalisation de la réciprocité

---

<sup>151</sup> J.-P. Sartre. *Critique de la raison dialectique, tome I : Théorie des ensembles pratiques*. Coll. *Bibliothèque des Idées*. Paris, Gallimard, 1960. p. 314.

<sup>152</sup> *Ibid.* p. 317.

<sup>153</sup> *Ibid.* p. 317.

<sup>154</sup> *Ibid.* p. 173.

<sup>155</sup> *Ibid.* p. 306.

(positive ou négative) mais cette réciprocité demeure toujours au fond de chaque praxis; c'est cette réciprocité implicite ou explicite qui empêche de réduire la totalisation du second degré à la totalisation du premier degré, cela même au niveau sériel. En conclusion de cette section, il faut dire que le caractère négatif de la sérialité est sa négation (humaine et intentionnelle) de la totalisation du deuxième degré ou, si l'on veut, sa présentation en puissance; les relations humaines dans la série demeurent immédiates et sont, si elles ont lieu, binaires.

### C) Conclusions provisoires

Ce chapitre a tenté de constituer le réseau sémantique de l'expression nominalisme dialectique que Sartre définit lui-même comme totalisation des totalisations. Cette définition donne à penser qu'**il y a deux niveaux (champs) de totalisation attribuables à la praxis individuelle : le tiers-individu reliant la matérialité et le tiers-individu médiant les individus.**

Il apparaît clairement que ces niveaux de totalisation institués par la praxis individuelle ne sont pas deux totalisations différentes dans le temps mais une même totalisation (comme processus dialectique) appliquée à deux objets différents : la réalité chosale et la réalité humaine.

Que la relation binaire se fonde sur la relation ternaire dans le domaine des relations humaines, cette fondation reproduit la distinction des deux niveaux de totalisation car s'il n'y avait pas de différence entre la totalisation d'une chose et la totalisation d'un individu, l'essence des relations humaines serait plutôt la relation binaire et, par conséquent, la négation de la spécificité des relations humaines en rapport aux relations chosales.

Sartre assure ainsi la spécificité des sciences humaines par rapport aux sciences de la nature par la distinction de la totalisation simple et de la totalisation des totalisations.

Reste à savoir comment cette dialectique individuée amène une compréhension de l'Histoire puisque c'est là l'origine du questionnement sartrien et le fondement du nominalisme dialectique. En suivant la distinction des niveaux de totalisation, le prochain chapitre tentera d'esquisser les traits généraux de l'historicité de la praxis humaine.

CHAPITRE 3 :  
NOMINALISME DIALECTIQUE ET  
DIALECTIQUE DE L'HISTOIRE :  
DE LA PLURALITÉ À L'UNITÉ

C'est dans le but de comprendre l'Histoire que Sartre forge la notion critique de nominalisme dialectique mais cette compréhension n'étant pas développée d'une façon synthétique, le présent chapitre tente d'articuler la notion essentielle d'histoire. En d'autres termes, **il faut penser la perspective historique qu'autorise le nominalisme dialectique.**

Dans ce but, il faut distinguer le processus historique de l'Histoire. L'expression *processus historique* vise les modes de temporalisation que l'on sait, par le chapitre deuxième, se fonder dans la praxis individuelle. D'autre part, la notion d'*Histoire* veut nommer un **moment** de ce processus temporalisant, soit le moment de la totalité humaine.

Pour constituer la perspective historique du nominalisme dialectique, le chapitre tentera d'établir d'une façon formelle (analyse abstraite) le processus historique à partir de la praxis individuelle, jusqu'à la totalité humaine, de la pluralité dialectique à l'unicité de celle-ci. Cette distinction du processus historique et de l'Histoire repose sur une autre, celle du groupe comme moyen et fin :

*Le groupe est à la fois le moyen le plus efficace de gouverner la matérialité environnante dans le cadre de la rareté et la fin absolue comme pure liberté libérant les hommes de l'altérité.* <sup>156</sup>

D'une part, les praxis s'associent parce que le groupe est un instrument efficace contre la rareté et, d'autre part les praxis réalisent dans le groupe leur fin propre comme liberté. Cette double détermination du groupe articule les divisions du présent chapitre : A) de la praxis individuelle aux groupes et B) du groupe à l'Histoire.

---

<sup>156</sup> J.-P. Sartre. **Critique de la raison dialectique, tome I : Théorie des ensembles pratiques.** Coll. *Bibliothèque des Idées*. Paris, Gallimard, 1960. p. 639.

## A) De la praxis individuelle aux groupes

### 1- le besoin

Le besoin est le fondement du processus historique comme l'a décrit le chapitre deuxième. En effet, le besoin construit une unification synthétique de l'environnement en obligeant l'organisme à sortir de lui-même pour se perpétuer. La fonction et le travail sont les deux niveaux du besoin, le premier étant l'unité exigée de l'organisme (totalité organique) pour la satisfaction du besoin et le deuxième produisant une unité vivante du champ pratique (totalité inorganique).

À ce niveau de l'analyse, les praxis sont indépendantes les unes des autres; mais comme la satisfaction du besoin n'est pas un destin pour la praxis <sup>157</sup>, plutôt une possibilité, l'association avec d'autres s'avère nécessaire.

À cause du péril du besoin, les éléments dialectiques que sont les organismes singuliers se regroupent selon des *ensembles pratiques*. Cela signifie que l'association ne fait pas qu'**additionner** les organismes car le problème resterait entier; c'est précisément parce que le regroupement constitue un saut qualitatif dans la socialité que se présente la nécessité de l'association. Le groupe est un **moyen efficace** pour unifier la matérialité : la praxis commune apporte une totalisation plus large et plus profonde que ne le peut la praxis individuelle solitaire.

Par ailleurs, cette praxis commune n'est rien d'autre que les praxis individuelles se totalisant les unes les autres. Si le groupe constitue un saut qualitatif, et non seulement quantitatif, par rapport à la praxis solitaire, c'est que le pouvoir de groupe est déjà inscrit dans la praxis, qu'il est produit par elle : c'est la praxis des **tiers** qui forme le groupe ou, si l'on veut, la médiation de la réciprocité par la praxis individuelle.

---

<sup>157</sup> J-P. Sartre. **Critique de la raison dialectique, tome I : Théorie des ensembles pratiques**. Coll. *Bibliothèque des Idées*. Paris, Gallimard, 1960. p. 168.

Ainsi le processus historique pensé à partir de la praxis individuelle (besoin de l'organisme singulier) amène une **tendance au regroupement** pour autant que le groupe est un moyen efficace pour dépasser le danger de mort marquant la vie de l'organisme pratique. L'association est un moyen de dépasser la négation d'un autre groupe ou celle de la nature à cause de l'efficacité de chacun des membres augmentée par la division des fonctions (tâches).

Mais en même temps que le statut du groupe apporte une tendance au regroupement dans le cadre de la rareté, cette dernière revient déterminer négativement le groupe et produit la **tendance inverse** de la dé-association ou de l'association manichéiste.

## 2- la rareté

Dans le cadre de la théorie des ensembles pratiques, la rareté comme phénomène sériel est un facteur de dé-association et comme phénomène de groupe elle produit des associations manichéistes. Mais dans un cas comme dans l'autre, elle n'est pas conséquente à une répartition unilatérale des richesses mais conséquente d'un manque général.

La rareté du point de vue sériel est l'unité négative de la multiplicité des praxis en tant que retour inhumain de la totalisation humaine du champ pratique : les praxis totalisent la matière en tant que la matière totalise les praxis dans le cadre de la rareté. L'expression *unité négative* signifie l'affirmation d'un manque mettant en péril la survivance des communautés, manque que chacun intériorise et révélant le tout (la rareté) dans la partie (l'individu) et la partie dans le tout; en cela, les parties entrent en relation entre elles : un *plus* là-bas devient un *moins* ici. Par exemple, ce que l'autre consomme ne m'est pas accessible comme objet de consommation. La rareté effectue donc une médiation des parties comme totalité détotalisée. En cela, la première affirmation de la communauté dans le cadre de la rareté est l'impossibilité de la communauté. Dans le cadre de la rareté, tous sont là consommateurs d'une totalité-richesse

limitée et chacun apparaît *excédentaire* pour les autres, c'est-à-dire incarne la négation de l'humain.

Mais cette totalisation est en fait une reprise humaine de la matérialité comme totalisation sérielle où chacun en tant qu'Autre est négation de l'autre et, ce qui surprend, est négation de soi-même en tant qu'il se produit dans le champ de l'Autre et peut poursuivre des contre-intérêts. Pour justifier sa propre excédentarité, chacun voit dans l'Autre le *Mal*; c'est le premier stade de l'éthique : le manichéisme.

*Nous considérons donc, au niveau même du besoin et par le besoin, que la rareté se vit pratiquement par l'action manichéiste et que l'éthique se manifeste comme impératif destructif : il faut détruire le mal (...) <sup>158</sup>*

La violence de l'un est une riposte à la violence de l'autre pour autant qu'il vit de sa mort. Mais en détruisant l'inhumanité de l'autre, l'un la réalise en lui et ce qu'il hait en l'autre est lui-même en tant qu'Autre. La réciprocité apparaît comme la toile de fond du premier stade éthique qu'est le manichéisme : *Mais je dis que sans ce rapport de réciprocité le rapport inhumain de rareté n'existerait pas.* <sup>159</sup> L'autre est un ennemi pour l'un dans la mesure même que l'un est ennemi pour l'autre.

Dans le cadre de la rareté, nous découvrons un nouveau type de travail, en plus de celui sur la matière, soit le travail de l'homme sur l'homme par lequel l'un est objet pour l'autre et par l'autre. Ce rapport objectif avec l'autre prend la forme d'un nouveau type de travail : la *pouvoir* <sup>160</sup>. La guerre est l'exemple insigne de la lutte pour le pouvoir. La relation de pouvoir fait apparaître la possibilité de transformer un objet objectivant en un objet absolu <sup>161</sup>. Mais il faut voir qu'un pouvoir comme celui du maître sur l'esclave repose sur une réciprocité implicite, un mensonge à dévoiler.

---

<sup>158</sup> J.-P. Sartre. **Critique de la raison dialectique, tome I : Théorie des ensembles pratiques.** Coll. *Bibliothèque des Idées*. Paris, Gallimard, 1960. p. 209.

<sup>159</sup> **ibid.** p. 207.

<sup>160</sup> **ibid.** p. 211.

<sup>161</sup> **ibid.** p. 211.

L'intériorisation du pôle anti-dialectique dans le cadre de la rareté découvre une *violence*; il y a violence des autres à laquelle correspond une réaction manichéiste. Mais il y a aussi une violence de la praxis envers elle-même : sa propre action est Autre car elle s'institue à partir de l'Autre et tombe dans le domaine de l'Autre (Nature ou autres humains). La totalisation et l'intériorisation ont ceci de particulier lorsqu'elles se produisent sous la rareté qu'elles sont des pièges. Si chacun fait sa vie en suivant un instinct de vie, dont le stade manichéiste de l'éthique est un exemple, la rareté effectue un renversement : l'instinct de vie est aussi un instinct de mort. En d'autres termes, la simple altérité devient une aliénation.

Cependant la rareté n'est pas qu'un rapport sériel entre les individus : elle regroupe les individus. Par contre, ces associations demeurent manichéennes car elles se constituent contre un ennemi. Par exemple, qu'une société puisse liquider une partie de ses membres en tant qu'ils sont excédentaires et en même temps détruire une partie de ses produits à cause de la rareté des consommateurs montre que la division des classes (groupements de totalisations) va au-delà de la division des fonctions. La négation première comme intériorisation de la rareté produit la nécessité pour une société de choisir ses morts et ses sous-alimentés <sup>162</sup> et l'énergie négative qui nourrit la division des tâches, élément positif, est la négation fondamentale de tous les individus par tous les individus dans le cadre de la rareté. La division des tâches devient division des classes par la constitution d'un groupe excédentaire et l'institutionnalisation du rapport de rareté choisit, protège et tue <sup>163</sup>. Par exemple, la contingence d'une maladie devient le destin d'un groupe marqué par son excédentarité; ainsi un fait positif se fonde sur une négativité originelle. Autre exemple, l'enrichissement fabuleux à l'époque de l'industrialisation a eu pour contrepartie la paupérisation de la masse des individus. Il faut comprendre qu'un fait positif comme l'accroissement de la productivité est une situation nouvelle de l'organisation de la rareté. Le fondement du contrat social repose sur l'inhumanité sociale de la rareté.

---

<sup>162</sup> J-P. Sartre. **Critique de la raison dialectique, tome I : Théorie des ensembles pratiques.** Coll. *Bibliothèque des Idées*. Paris, Gallimard, 1960. p. 220.

<sup>163</sup> **Ibid.** p. 102.

Le processus historique sous-tend, dans le cadre de la rareté, ces deux tendances opposées et la société comme rassemblement de séries et de groupes <sup>164</sup> subit des réorganisations successives sans que l'une des tendances remporte sur l'autre. Le processus historique présente ici ce que l'on pourrait appeler la pluralité dialectique (il y a *des* individus, *des* groupes).

Or, si la rareté comme facteur de détotalisation est *dépassable* dans la théorie du nominalisme dialectique pour autant qu'elle n'est pas une nécessité logique <sup>165</sup>, alors l'affirmation de la totalité humaine est autorisée puisqu'elle ne se fonde plus sur un élément négatif et tout le précédent processus historique peut s'appeler, selon la tradition marxienne, la préhistoire.

*Comme la lutte de classes, interprétée à la lumière de la rareté intériorisée, en tant qu'opposition irréductible et inexpiable d'opresseurs et d'opprimés, constitue le moteur, le ressort, le principe praxéologique du mouvement historique, c'est, me semble-t-il, la fin de la lutte des classes, de l'oppression, plus encore que de l'exploitation, qui achèverait la préhistoire et qui, donc, autoriserait à parler non pas seulement de dialectique mais de Raison dialectique.* <sup>166</sup>

Ces mots de Raymond Aron disent non seulement que la lutte des classes générée par la rareté est le principe praxéologique du processus historique, ce que les analyses ont montré jusqu'à maintenant, mais aussi que cette préhistoire trouve son secret dans la fin de la lutte des classes, l'Histoire elle-même. Il faut maintenant aborder la seconde partie du troisième chapitre, soit l'affirmation de la totalité humaine à partir des groupes.

---

<sup>164</sup> La société se constitue d'ensembles pratiques tels un groupe en fusion, un groupe assermenté, une organisation, une institution, de multiples séries et tous les types intermédiaires. Selon que ces ensembles partagent de mêmes intérêts vitaux, on peut parler de classes sociales.

<sup>165</sup> J-P. Sartre. **Critique de la raison dialectique, tome I : Théorie des ensembles pratiques.** Coll. *Bibliothèque des Idées*. Paris, Gallimard, 1960. p. 201.

<sup>166</sup> R. Aron. **Histoire et dialectique de la violence.** Coll. *Les Essais*. Paris, Gallimard, 1973. p. 204.

## B) Des groupes à l'Histoire

Selon la phrase de Sartre, le groupe est le meilleur *moyen* de totaliser la matérialité en vue d'une satisfaction du besoin et il est la *fin absolue*<sup>167</sup> comme pure liberté plaçant les humains au-delà de l'aliénation. La première section a montré comment le groupe est un moyen pour la praxis individuelle; dans cette seconde section, il faut voir en quoi le groupe peut être une fin absolue dans le cadre du nominalisme dialectique.

Pour qu'il soit une fin absolue, le groupe doit être l'essence de la liberté de la praxis individuelle sinon toute association serait une aliénation de la liberté. Le caractère individué (partiel) de la totalisation implique les autres totalisations et on doit dire alors que la communauté (totalité) coexiste à l'individu (partie). Ainsi l'essence vraie de la praxis individuelle n'est pas la totalisation (oui mais plus encore) mais la totalisation des totalisations et de cette façon, si l'on peut dire, la communauté est déjà dans l'individu. Le caractère constituant de la dialectique renvoie d'une façon vitale au caractère constitué; même dans la solitude la praxis individuelle porte en elle le secret du processus historique, soit l'affirmation de la réciprocité avec autrui et, ultimement, de la totalité humaine.

### 1- la totalité humaine

À quel moment le terme *Histoire* prend-il un sens dans la théorie du nominalisme dialectique? Lorsque la totalité des humains forme *un* groupe et que l'on peut parler de l'Histoire au singulier.

L'Histoire ne peut être un morcellement de projets individuels car l'addition de ceux-ci ne peut créer l'unité du mouvement historique; il faut accorder un statut communautaire à l'individu. Par ailleurs, ce statut ne peut faire que l'individu participe au mouvement général à la façon d'un atome dans une structure moléculaire car alors l'Histoire s'effondre pour

---

<sup>167</sup> J-P. Sartre. **Critique de la raison dialectique, tome I : Théorie des ensembles pratiques.** Coll. *Bibliothèque des Idées*. Paris, Gallimard, 1960. p. 639.

nous. Que l'Histoire humaine s'intègre à l'Histoire naturelle demeure aujourd'hui, dans l'état actuel de nos connaissances, une interrogation; Sartre veut *rétablir l'ordre des certitudes et des découvertes* <sup>168</sup>. La matière est toujours reprise par la praxis humaine et, à ce titre, il faut nommer la totalisation par la matière une *fausse* <sup>169</sup> totalisation. Pour fonder l'Histoire (dans son unicité), il faut éclairer les liens entre une totalité historique et les individus sans effacer l'un des termes au profit de l'autre. En d'autres mots, il faut que l'individu fasse l'Histoire et l'Histoire de l'individu <sup>170</sup> et dans cette relation tout/partie peut se comprendre le terme sartrien d'Histoire.

Au stade sériel, la totalisation de fuite affirme la totalité humaine pour autant que la matière unit les individus. La matière transpose les totalisations en retenant leurs sceaux, elle véhicule des exigences, des impératifs et en cela on peut dire qu'elle est *ensorcelée* <sup>171</sup>; en d'autres termes, l'autre me rejoint par la matérialité et réciproquement. Le stade sériel comme fuite de l'autre, fuite d'une relation proche, révèle une liaison avec cet autre. Mais le stade sériel ne donne pas l'Histoire; plutôt, il porte au seuil du processus pour autant que l'essence de la fuite est la réciprocité.

La totalité humaine est réellement affirmée par la constitution et la vie de la totalité comme groupe; en effet, le groupe totalise les totalisations de façon à produire un *lien nécessaire* entre les individus et avec la matière; le groupe est un *nous* faisant dépendre les individus les uns des autres <sup>172</sup>.

C'est le groupe en fusion qui est le modèle de la totalité humaine historique car là est vécue la plus haute interdépendance entre les individus. L'Histoire dans son *unicité* ne peut se faire que si elle est fusion d'abord, c'est-à-dire totalisation *unique*. La préhistoire comme morcellement de l'unité originare (fiction) des individus fait place à l'Histoire lorsque la totalisation du second degré n'a qu'un seul sens.

---

<sup>168</sup> J-P. Sartre. **Critique de la raison dialectique, tome I : Théorie des ensembles pratiques**. Coll. *Bibliothèque des Idées*. Paris, Gallimard, 1960. p. 129.

<sup>169</sup> **Ibid.** p. 207.

<sup>170</sup> **Ibid.** p. 60.

<sup>171</sup> **Ibid.** p. 241.

<sup>172</sup> On ne parle pas ici de la dépendance des individus qu'un Souverain impose comme totalisation transcendante des totalisations (**Ibid.** p. 591).

*Ainsi la pluralité des sens de l'Histoire ne peut se découvrir et se poser pour soi que sur le fond d'une totalisation future [pour nous], en fonction de celle-ci et en contradiction avec elle (...) notre tâche historique, au sein de ce monde polyvalent, c'est de rapprocher le moment où l'Histoire n'aura qu'un seul sens et où elle tendra à se dissoudre dans les hommes concrets qui la feront en commun.*<sup>173</sup>

Cette dissolution est rendue possible par le tiers dont la structure de l'acte est communautaire, voire mondiale. L'Histoire comme affirmation de la totalité humaine se joue sur le plan mondial et à partir du modèle du groupe en fusion; pour nommer cette totalisation unique, Mark Poster parle de *planetary totalization*<sup>174</sup>. Mais cette totalité reste corrélative au mouvement individué de totalisation et, en cela, *ouverte* en tant que processus historique.

## 2- ouverture de l'Histoire et altérité

Le lien dialectique entre les individus et l'Histoire est la totalisation de ceux-ci; le mouvement de totalisation de l'individu produit une totalité, l'Histoire. Or, selon les caractères du mouvement de totalisation décrits au chapitre deuxième, la primauté de la totalisation sur la totalité implique que le lien dialectique va de l'individu à l'Histoire, de la partie à la totalité. Ainsi la composition des pôles dialectiques individus/Histoire n'est pas statique mais un mouvement du premier vers le second, principalement à cause du caractère univoque de la totalisation.

En mettant son centre de gravité sur l'individu, la dialectique construit une Histoire qui, comme totalité, est toujours détotalisée en chaque individu et où la nécessité renvoie à la liberté. Autrement dit, le processus historique dans sa finalité même (le groupe comme *fin absolue*) reste un **processus ouvert**, une totalité inatteignable. En fait, comme la primauté de la totalisation sur la totalité, le processus historique englobe le

---

<sup>173</sup> J-P. Sartre. **Critique de la raison dialectique, tome I : Théorie des ensembles pratiques**. Coll. *Bibliothèque des Idées*. Paris, Gallimard, 1960. p. 63.

<sup>174</sup> M. Poster. **Existential Marxism in Postwar France**. Princeton: Princeton University Press, 1975. p. 275.

moment de la totalité. La liberté de l'individu produit une Histoire ouverte, une Histoire au présent, jamais faite une fois pour toute, une totalité détotalisée où tout supposé progrès ou avancement apparaît comme un gain fragile.

Cette ouverture (avenir à faire) de l'Histoire est soulignée par ce que Sartre appelle la *totalisation sans totalisateur*<sup>175</sup> ou, en d'autres termes, la *totalisation sans grand totalisateur*<sup>176</sup>. Ce qui permettrait de déceler une direction à l'Histoire, soit un tiers-absolu, est absent dans la théorie du nominalisme dialectique et la réciprocité humaine reste au niveau humain, le tiers possible étant le tiers-individu dont le sens fort est donné dans le moment du groupe en fusion.

L'ouverture de l'Histoire implique une altérité toujours renaissante. La théorie du nominalisme dialectique génère une altérité double correspondant aux deux niveaux de totalisation décrits au chapitre deuxième : il y a l'altérité de la matière et l'altérité des autres individus. Cette double altérité conditionne l'ouverture de l'Histoire.

### altérité de la matière

Cette altérité apparaissait déjà au départ de la réflexion critique : qu'arrive-t-il lorsque la pensée n'est plus le tout?<sup>177</sup> L'individu dans son expérience du monde découvre un Autre qui l'entoure ainsi que la contingence de celui-ci : pourquoi la matière? Pourquoi l'existence de l'individu? Pourquoi la mort? Mais de la même façon que la science n'est pas tenue de poser le pourquoi de la matière, de même la philosophie n'a

---

<sup>175</sup> L'idée de *totalisation sans totalisateur* (J-P. Sartre. **Critique de la raison dialectique, tome I : Théorie des ensembles pratiques**. Coll. *Bibliothèque des Idées*. Paris, Gallimard, 1960. p. 754) représente l'une des idées les plus novatrices de la **Critique** par rapport à **L'être et le néant**. En effet, elle cherche à formuler l'identité ontologique des individus, soit le dépassement de la contradiction de l'individu et de la communauté par le tiers comme médiateur de la réciprocité. Il y a identité de l'individu et de la communauté pour autant que l'individu est dans le tout et le tout dans l'individu. Thomas R. Flynn souligne en effet un *major advance* (R. Aronson et al. **The Philosophy of Jean-Paul Sartre**. Coll. *The library of living Philosophers*. Vol. XVI. La Salle: Paul A. Schilpp, Open court 1981. p. 348) entre le tiers aliénant de **L'être et le néant** où l'essence de la rencontre est le conflit et le tiers médiateur de la **Critique** où l'essence de la rencontre est la réciprocité. Finalement, la liberté de l'individu ne s'acquiert que dans un groupe en tant qu'il est la *fin absolue*.

<sup>176</sup> J-P. Sartre. **Critique de la raison dialectique, tome I : Théorie des ensembles pratiques**. Coll. *Bibliothèque des Idées*. Paris, Gallimard, 1960. p. 152.

<sup>177</sup> **Ibid.** p. 122.

pas à demander le pourquoi de la dialectique. Le nominalisme dialectique cherche à fonder la dialectique non par un pourquoi mais par un comment : *Ce qui importe, au contraire, c'est que s'il y a des tous organisés, la dialectique est leur type d'intelligibilité.* <sup>178</sup>

Dans la matière, la praxis humaine découvre un Autre en ce qu'elle est intériorisation de l'extériorité et extériorisation de l'intériorité. L'on pourrait alors dire que l'aliénation est à la base et au sommet de la praxis et qu'elle est temporalité en ce que l'extériorité n'est pas la même dans les deux cas.

*De quelque manière que ce soit, l'aliénation est à la base et au sommet; et l'agent n'entreprend jamais rien qui ne soit négation de l'aliénation et retombée dans un monde aliéné. Mais l'aliénation du résultat objectivé n'est pas la même que l'aliénation de départ. C'est ce passage de l'une à l'autre qui définit la personne.* <sup>179</sup>

À travers cette relation d'altérité, l'individu et la totalité inorganique évoluent ensemble bien que l'objectivation dans la matière apparaisse très certainement comme une aliénation profonde où toute nécessité humaine s'abîme dans la contingence de la matérialité.

Mais en quoi alors Sartre répond-il *oui et non* à la question de savoir si ce n'est pas un retour à la pensée de Hegel que de faire de l'aliénation un caractère constant de l'objectivation <sup>180</sup> si l'on sait que l'individu totalisant s'aliène toujours dans la matière? C'est que l'altérité de la matière n'est pas celle des individus.

---

<sup>178</sup> J-P. Sartre. **Critique de la raison dialectique, tome I : Théorie des ensembles pratiques.** Coll. *Bibliothèque des Idées.* Paris, Gallimard, 1960. p. 175.

<sup>179</sup> **ibid.** p. 67-68.

<sup>180</sup> **ibid.** p. 285.

## altérité d'autrui

L'aliénation entre les individus peut être dépassée dans le monde de la post-rareté pour autant que cette nouvelle situation autorise la généralisation de la réciprocité humaine. L'aliénation serait dépassée vers la simple altérité et la rencontre des praxis ni violente ni manichéiste.

Nous pouvons souligner à bon droit la suppressivité de l'aliénation dans la pensée dialectique de Sartre en ce qui concerne les individus <sup>181</sup>. En effet, le groupe en fusion réalise un moment de liberté <sup>182</sup> (liberté encore plus réelle dans la totalité humaine unifiée); c'est à partir de ce moment privilégié que l'objectivation se distingue de l'aliénation et que l'aliénation est pensable car pour être aliéné il faut pouvoir être autre que l'on est, c'est-à-dire être libre. La vraie question à propos de l'aliénation est la durée du moment de liberté. Mais si c'est le monde de la rareté, monde qui est le nôtre, qui détermine la liquidation non durable de l'aliénation <sup>183</sup> en tant que l'homme demeure le loup de l'homme, on peut penser que dans le monde de la post-rareté la simple altérité remplace l'aliénation.

Mais jamais et même dans la société de la liberté <sup>184</sup> les individus ne se fondront en un tout de façon à y trouver grâce selon le nominalisme dialectique; par exemple, le travail pour la vie est sans fin et est le lot de l'individu. La théorie du nominalisme dialectique exclue catégoriquement l'idée de l'hyperorganicité de la communauté humaine <sup>185</sup>.

---

<sup>181</sup> A. Gortz. **Le socialisme difficile**. Paris, Seuil, 1967. p. 232.

<sup>182</sup> J-P. Sartre. **Critique de la raison dialectique, tome I : Théorie des ensembles pratiques**. Coll. *Bibliothèque des Idées*. Paris, Gallimard, 1960. p. 639.

<sup>183</sup> A. Gortz. **Le socialisme difficile**. Paris, Seuil, 1967. p. 239.

<sup>184</sup> J-P. Sartre. **Critique de la raison dialectique, tome I : Théorie des ensembles pratiques**. Coll. *Bibliothèque des Idées*. Paris, Gallimard, 1960. p. 32.

<sup>185</sup> Dans le cadre de la théorie du nominalisme dialectique, peut-on parler de *société*? Selon Aronson, Sartre échoue à penser l'Histoire précisément à cause de son point de départ trop individué et, par conséquent, l'absence d'une notion de *société* (R. Aronson et al. **The Philosophy of Jean-Paul Sartre**. Coll. *The library of living Philosophers*. Vol. XVI. La Salle: Paul A. Schilpp, Open court 1981. p. 704). En effet, l'affirmation du groupe relève dans la théorie sartrienne d'une négation d'une négation première du groupe et montre ainsi la naissance négative (et non positive) du groupe. La socialité apparaît comme une inertie au fond de chaque liberté, comme par exemple avec le serment.

À ces arguments de Aronson, l'on pourrait alléguer que pour Sartre il n'y a pas que le groupe qui se gagne difficilement sur l'inertie mais aussi l'individu naissant d'une négation de négation; de plus il y a

L'ouverture du processus historique détermine l'Histoire comme un défi car la totalisation unique n'est pas une nécessité *a priori* mais plutôt une construction fragile; la nécessité du processus historique n'est pas la nécessité de l'Histoire. Que l'altérité de la matière et d'autrui ne puisse être dépassée apporte le risque que cette inertie de l'Autre prenne de plus en plus de place et conditionne les gestes de l'un. Par exemple, la liberté acquise dans le groupe en fusions s'oppose à la permanence que le groupe souhaite et ainsi le groupe en fusion passe au groupe assermenté <sup>186</sup> dans lequel on choisit librement son inertie, où la liberté s'autolimité pour sa propre survivance. **Ainsi la liberté se lie à la nécessité et la nécessité à la liberté.**

La théorie du nominalisme dialectique n'autorise ni une vision optimiste de l'Histoire en tant que l'humain découvrirait un paradis, ni une vision pessimiste où l'humain resterait enfermé dans le monde violent de la rareté. L'Histoire est celle qui est faite.

En conclusion de ce chapitre, il faut retenir que le processus historique est institué par la praxis individuelle, que celle-ci se lie à d'autres praxis afin de mieux gouverner la matérialité mais que la rareté divise autant qu'elle unit lorsque les individus sont sous le joug de la rareté.

---

bien une totalité humaine affirmée dans la totalisation *unique* qui fonde les totalisations partielles. En cela, ni la société ni l'individu ne sont donnés et tous deux tendent à la fois vers l'inertie et la liberté.

Or, que l'humain puisse se libérer dans une société de la post-rareté de sa *mort* dans l'autre implique que le joug de la rareté est le seul facteur négatif entre les humains. L'on peut se demander s'il n'y a pas d'autres sphères de conflit *vital* entre les humains. En effet, l'univers humain devient si complexe qu'il est presque impossible de distinguer avec une certaine précision les besoins fondamentaux puisque la liberté se définit comme l'irréductibilité de l'ordre culturel à l'ordre physique et qu'il doit y avoir des besoins humains en tant qu'humain et non pas seulement en tant que biologique.

Si tel est le cas, alors l'humain demeure même dans une société utopique le loup de l'homme. D'un côté, Sartre affirme le dépassement possible de la violence humaine dans le cadre d'une société se situant au-delà de la rareté mais, de l'autre côté, l'insuffisance de la précision du terme *objectivation* donne à penser que l'altérité demeurera un fossé dangereux et violent entre les humains.

Même si nous admettons le dépassement de la rareté, la position sartrienne se démarque de la pensée de Marx en ce qui concerne la prévision de la fin de l'Histoire, car celle-ci demeure un défi pour Sartre à cause de l'ouverture du processus historique mais un aboutissement pour Marx (C. Gervais. **Le marxisme de Sartre : Mystification ou réalité.** *Dialogue*. Vol. X, no 4, 1971, p. 741.).

<sup>186</sup> J-P. Sartre. **Critique de la raison dialectique, tome I : Théorie des ensembles pratiques.** Coll. *Bibliothèque des Idées*. Paris, Gallimard, 1960. p. 439 et suivantes.

D'autre part, le dépassement de la rareté permet une totalisation de la communauté humaine au-delà de la violence manichéenne, c'est le passage de la préhistoire à l'Histoire. Le paradigme de cette Histoire est la totalisation unique comme fusion de la communauté. Pour fragile qu'elle soit, la totalisation unique est un défi du fait de son ouverture (pas de grand totalisateur), un acte multiple plutôt qu'un état.

Enfin, il est possible de fonder cette Histoire car elle repose sur l'expérience de la praxis individuelle en tant qu'elle est un tiers-médiateur. Dans l'Histoire, l'individu est une partie dans le tout et, selon le moment de la fusion, se fait comme transcendance-immanente.

## CONCLUSION

Comme l'indique le titre de l'ouvrage critique, la réflexion sartrienne concerne la dialectique. Mais de quel type de dialectique s'agit-il? Ce travail se voulait une réponse à cette interrogation et notre point d'ancrage fut la définition que donne Sartre de la dialectique caractérisée de nominalisme :

*La dialectique, si elle existe, ne peut être que la totalisation des totalisations concrètes opérées par une multiplicité de singularités totalisantes. C'est ce que j'appellerai le nominalisme dialectique.* <sup>187</sup>

Pour comprendre le sens de l'expression *nominalisme dialectique*, le travail a suivi les propres articulations de la précédente définition, à savoir : a) saisir l'origine de la problématique (intention critique), b) définir la notion de totalisation selon les deux niveaux et c) préciser les traits généraux de la perspective historique qu'autorise le nominalisme dialectique.

- a) L'expression nominalisme dialectique se situe dans le cadre d'une critique de la dialectique, c'est-à-dire d'une tentative de fondement de la dialectique. Ce fondement exige une notion expérientielle de la dialectique sinon elle demeure probabilité et contingence. La nécessité de la dialectique doit s'instituer à partir de l'expérience de la praxis individuelle, c'est-à-dire comme production intime de celle-ci. Le fondement de la dialectique ne peut être qu'une conscience de la dialecticité de l'action humaine dans l'évidence apodictique.
- b) Cette évidence peut se donner de deux façons, soit comme évidence d'une relation dialectique avec la matière et soit comme évidence d'une relation dialectique différente avec autrui. D'une façon générale, et à cause du cadre expérientiel, ce rapport dialectique affirme la primauté de la totalisation sur la totalité et l'incarnation de la dialectique dans l'individu : que la totalisation soit simple (totalisation de l'organisme singulier) ou totalisation des totalisations (totalisation des autres individus), la praxis individuelle est le point d'ancrage du mouvement de totalisation.
- c) À partir de la théorie du nominalisme dialectique, il est possible de penser le processus historique à partir du besoin de la praxis

---

<sup>187</sup> J-P. Sartre. **Critique de la raison dialectique, tome I : Théorie des ensembles pratiques.** Coll. *Bibliothèque des Idées*. Paris, Gallimard, 1960. P. 132.

individuelle qui l'oblige à s'unir avec d'autres. La rareté détermine d'une double façon le processus historique en induisant à la fois une force centrifuge et une force centripète dans les relations humaines. Mais au-delà de la rareté, l'Histoire comme totalité humaine vivante est possible bien qu'elle reste ouverte puisqu'elle est le faire des individus : l'Histoire renvoie à la non-Histoire.

Mais s'il n'y a pas de grand totalisateur, ce qui laisse l'Histoire ouverte, tout ne devient-il pas relatif et équivalent? Il faut voir que la relativité mise en jeu par le nominalisme dialectique détermine la réalité d'une façon particulière au-delà d'un relativisme général.

### relativisme dialectique

Le nominalisme dialectique est un relativisme en tant que mise en perspective à partir d'un témoin (relativement à lui) : la praxis individuelle. On parle de relativisme car la praxis n'a pas de point de vue absolu sur le monde. Si les pôles de la relation dialectique, praxis individuelle et monde, étaient essentiellement réciproques, il serait possible de mathématiser cette relation mais la réalité n'étant pas celle-ci, puisque le mouvement de totalisation est univoque (de la praxis vers le monde), la relativité apparaît sous une figure entièrement neuve et amène une notion particulière de vérité. En effet, qu'est-ce que dire que la praxis de l'individu est la vérité de la dialectique? Cette situation de la dialectique dans l'individu met au premier plan la contingence du monde ainsi que la nécessité de cette contingence.

Cette non-réciprocité apporte une seconde caractéristique de la relativité de la relation individu/monde, soit son fondement **constituant**. Ne pouvant découvrir hors de soi la dialectique comme liaison nécessaire entre des éléments, c'est l'expérience elle-même du monde qui constitue la dialectique. Par exemple, le percevant se perçoit lui-même dans les choses perçues bien que celles-ci s'imposent comme résistance; l'ordre chosal n'existe donc pas en soi mais existe relativement à soi comme limite interne au mouvement d'expérientiation. En d'autres termes, c'est l'acte de l'expérience qui résout la contradiction de l'ordre chosal et de l'ordre subjectif.

Mais compte tenu de la distinction entre les niveaux de totalisation, le caractère constituant de la dialectique, même s'il est au fondement de toute expérience du monde, implique aussi un caractère **constitué**. C'est relativement à d'autres et non pas à un autre que l'humain vit la socialité; en d'autres mots, en son être même il est tiers comme médiateur de la réciprocité. En effet, le dépassement de l'individu mis en relief par la totalisation des totalisations ne consiste pas en une relation binaire mais plutôt une relation ternaire où chacun d'une façon tournante médie et est médié par les autres. Le caractère constitué de la dialectique n'est donc pas le dépassement de l'individuation de la totalisation mais l'affirmation de la pluralité d'individuations.

De plus, si la primauté de la totalisation sur la totalité indique une non-adéquation de l'acte et de la chose, c'est-à-dire que cet objet ne peut dissoudre tout le caractère d'acte dans la satisfaction apportée, la dialectique individuée enveloppe non seulement l'objet présent mais aussi l'objet futur. L'expérenciation implique alors une relativité d'ordre **temporel**, soit une certaine unité diasporique du présent, du passé et du futur.

Tous ces niveaux de relativité, la non-réciprocité du monde et de l'individu, les caractères constituant et constitué de l'expérience et la temporalisation de l'expérience, génèrent une **notion ouverte de vérité** et non pas comme on pourrait le laisser supposer une conception relativiste une non-vérité.

### totalisation et vérité

L'origine du problème critique à propos de la dialectique est posée en termes de vérité : est-ce à dire que le matérialisme historique (facette positive de la critique) est la seule vérité de l'Histoire? Sartre dit que le matérialisme historique a tout fondé *sauf sa propre existence*<sup>188</sup> et qu'en

---

<sup>188</sup> J-P. Sartre. **Critique de la raison dialectique, tome I : Théorie des ensembles pratiques**. Coll. *Bibliothèque des Idées*. Paris, Gallimard, 1960. P. 118.

cela nous ignorons ce que signifie de *dire le vrai* <sup>189</sup>; il incombe à la critique de se pencher sur cette notion de vérité puisqu'elle naît de la nécessité de séparer le vrai du faux <sup>190</sup>. Et si effectivement nous avons découvert le point de surgissement de la dialectique par la détermination d'une totalisation, la vérité devra s'exprimer en termes de totalisation.

Pour Sartre, on ne peut échapper au problème de la vérité car elle détermine la vie des humains, soit qu'elle est leur entreprise même ou soit qu'elle les détermine par arrière (déterminisme scientifique ou historique comme les philosophies de Hegel et Marx). En effet, si la vérité n'est pas celle de l'humain, elle est celle de l'Autre.

*(...) si vous chassez la Vérité (comme entreprise des hommes) de l'univers, vous la retrouverez dans les mots mêmes que vous utiliserez comme objet d'une conscience absolue et constituante. Cela veut dire qu'on n'échappe pas au problème du Vrai (...)* <sup>191</sup>

Si on prend la notion d'idéologie chez Marx, notion qui est péjorative, on obtient la distinction de l'être et de la vérité pour autant que l'être se développe selon les diktats de la vérité; dans le communisme seulement l'être et la vérité s'identifient. Mais cette position revient à considérer le marxisme comme un absolu, ce qu'une position relativiste doit refuser. En partant de l'historicité du marxisme que force la théorie du nominalisme dialectique, la notion de vérité ne peut plus être déterminée à l'avance, elle se temporalise et doit être ouverte. En cela, la vérité est devenue, devient et deviendra; elle s'accorde parfaitement à l'ouverture et à la temporalité du mouvement de totalisation.

*Pour nous la vérité devient, elle est et sera devenue. C'est une totalisation qui se totalise sans cesse; les faits particuliers ne signifient rien, ne sont ni vrais ni faux tant qu'ils ne sont pas rapportés par la médiation de différentes totalités partielles à la totalisation en cours.*

<sup>192</sup>

---

<sup>189</sup> J-P. Sartre. **Critique de la raison dialectique, tome I : Théorie des ensembles pratiques.** Coll. *Bibliothèque des Idées.* Paris, Gallimard, 1960. P. 118.

<sup>190</sup> **ibid.** p. 141.

<sup>191</sup> **ibid.** p. 126.

<sup>192</sup> **ibid.** p. 30.

De ces mots, il faut tirer l'adéquation des termes vérité et totalisation : la totalisation est vérité et la vérité totalisation. Cette adéquation révèle l'importance de cette thèse montrant le caractère individué de la totalisation : **l'individu concret et historique** <sup>193</sup> **est la vérité de la dialectique**, d'où le terme *nominalisme* dans l'expression nominalisme dialectique.

La dialectique a depuis longtemps été un outil pour concilier ou médier des opposés et le nominalisme dialectique de Sartre s'inscrit dans cette même tradition. L'outil dialectique des ensembles pratiques apporte tout autant une compréhension de l'Histoire que de la non-Histoire, de la dialectique que de l'anti-dialectique (pôle pratico-inerte), la vie que la mort. Mais s'il est possible de construire divers types de dialectique, selon diverses prémisses, le caractère particulier de la dialectique sartrienne est son **individuation**. Cette individuation est à la base de la formulation du projet critique comme projet de fondement de la dialectique (définition expérientielle), elle est l'âme du mouvement de totalisation comme doublement et finalement elle décrit le destin de la liberté.

### nouveaux champs de recherche

Au terme de cette recherche s'ouvrent plusieurs avenues qui d'une certaine façon profite d'elle. Deux champs de recherche se distinguent particulièrement : 1- préciser la notion de nominalisme dialectique dans le second tome de l'œuvre critique et 2- articuler les moments philosophiques dans l'œuvre sartrienne et le rôle qu'y joue la dialectique.

Par le résumé de Ronald Aronson, nous savons que le *major concept of Volume Two* est le concept de *totalisation d'enveloppement* <sup>194</sup> affirmant la situation de toute détermination, soit par exemple la situation de l'historien dans son époque. Il serait intéressant de voir si la détermination **enveloppement** ajoute plus que mouvement aux éléments de la coupe

---

<sup>193</sup> J-P. Sartre. **Critique de la raison dialectique, tome I : Théorie des ensembles pratiques**. Coll. *Bibliothèque des Idées*. Paris, Gallimard, 1960. P. 143.

<sup>194</sup> R. Aronson et al. **The Philosophy of Jean-Paul Sartre**. Coll. *The library of living Philosophers*. Vol. XVI. La Salle: Paul A. Schilpp, Open court, 1981. p. 693.

synchronique montrée par les analyses de la **Critique** (analyses régressives) ou si cette détermination est simplement réductible à ce que le tome 1 a dit de la totalisation. Si l'on retient la seconde hypothèse et l'idée sartrienne que le second tome sera encore une entreprise critique, soit formelle <sup>195</sup>, la distinction des deux tomes devient inutile. À défaut de connaître le contenu précis du deuxième tome, il est permis de pencher à la faveur de la première hypothèse, ce qui souligne la nécessité d'une exploration de cette nouvelle avenue. La définition du nominalisme dialectique pourrait acquérir un contenu plus concret et la démarche régressive se distinguer clairement de la démarche progressive.

D'une façon plus large, cette recherche s'ouvre sur l'étude des moments dans la philosophie de Sartre. On divise habituellement l'itinéraire philosophique du penseur selon deux moments, le Sartre existentialiste et le Sartre marxien. À la suite de la mort de Sartre, plusieurs textes originaux sont publiés et permettent de mieux suivre le cheminement philosophique. Par exemple, la parution récente des **Cahiers pour une morale**, cette œuvre intermédiaire entre **L'être et le néant** et la **Critique**, jette un pont entre les deux moments philosophiques principaux. Ne faudrait-il pas parler d'un troisième moment, un moment intermédiaire, où la philosophie de Hegel serait le centre de la réflexion sartrienne. Cette étape coïnciderait avec la découverte de la dialectique pour Sartre en 1945 <sup>196</sup>.

Cependant la spécificité d'un troisième moment ne constitue pas nécessairement un plus grand fractionnement de la pensée du philosophe. Cette hypothèse du troisième moment doit mener à l'articulation de l'unité de l'œuvre sartrienne. En effet, au-delà des mots et des notions manipulés, n'y a-t-il pas une même logique en jeu unissant les différents moments de la pensée de Sartre? Un coup d'œil rapide permet de dire que déjà dans cette première œuvre philosophique, **La transcendance de l'Ego**, il y a au fondement même de la thèse centrale cette logique du tout et du rien :

---

<sup>195</sup> J-P. Sartre. **Critique de la raison dialectique, tome I : Théorie des ensembles pratiques**. Coll. *Bibliothèque des Idées*. Paris, Gallimard, 1960. P. 755.

<sup>196</sup> R. Aronson et al. **The Philosophy of Jean-Paul Sartre**. Coll. *The library of living Philosophers*. Vol. XVI. La Salle: Paul A. Schilpp, Open court, 1981. p. 9-10.

*Mais ce rien est tout puisqu'il est conscience de tous ces objets.* <sup>197</sup> D'une façon encore très rudimentaire la liaison intérieure entre l'individu et le monde est affirmée; à ce niveau, c'est la conscience qui est le joint de l'univers et de l'individu. Dans **L'être et le néant**, les termes se rapportant à l'idée de totalité sont beaucoup plus fréquents. Sartre parle du pour-soi comme d'une *totalité détotalisée* <sup>198</sup>, du temps de la conscience comme de l'inachèvement d'une totalité <sup>199</sup>. La détotalisation et l'inachèvement sont pensés en fonction de l'individu, ce qu'affirme aussi la **Critique**. Mais la pensée du philosophe prend une direction vraiment dialectique quelques années à peine après **L'être et le néant** dans le texte *Matérialisme et révolution* où la dialectique est définie par les rapports internes entre les éléments appelant l'unité supérieure d'un tout <sup>200</sup>.

Mais si la logique, plus ou moins dialectique dans le temps comme nous venons de le voir, assure une unité de l'œuvre sartrienne, c'est que cette logique veut nommer le mouvement d'un seul et même objet : le faire de l'individu concret. C'est ainsi que l'on doit entendre en un sens philosophique la **passion** sartrienne de comprendre les hommes dont l'idée de nominalisme dialectique est infusée.

---

<sup>197</sup> J.-P. Sartre. **La transcendance de l'Ego, esquisse d'une description phénoménologique**. Coll. *Bibliothèque des textes philosophiques*. Paris. J. Vrin, 1965, p. 74.

<sup>198</sup> J.-P. Sartre. **L'être et le néant, essai d'ontologie phénoménologique**. Coll. *Tel*. Paris, Gallimard, 1943. p. 626.

<sup>199</sup> **Ibid.** p. 189.

<sup>200</sup> J.-P. Sartre. **Situations III**. Paris, Gallimard, 1949, p. 146.

## ANNEXE I

Cette annexe veut montrer la récurrence des termes se rapportant directement à la notion de totalisation définissant l'expression même de nominalisme dialectique; le numéro de la page peut être suivi d'une parenthèse indiquant le nombre d'occurrences. La présentation quantitative de ces termes jette peu de lumière sur la problématique de la recherche mais en souligne le point de départ. Constatant d'une part la récurrence importante (exemple : 30 occurrences à la page 139 de la **Critique**) des termes de la famille du mot totalisation (verbe, adverbe, adjectif, nom) et d'autre part l'absence d'analyse synthétique de leurs significations par un commentateur ou par Sartre lui-même, cette recherche est née de la nécessité d'éclairer cette zone obscure du texte en vue d'une lecture essentielle. Voici la comptabilisation des termes :

TOTALISATION : 10(3), 11(3), 15, 16, 17, 18(2), 21, 24, 27, 29, 30(3), 31, 32, 40, 48, 50, 51(2), 53(2), 55, 56, 57, 58(3), 59(2), 63(3), 67(4), 69, 72, 73, 74, 86(2), 88(2), 89, 91, 92, 94(2), 95, 99, 100, 103(2), 105, 107, 109, 115(2), 116(2), 117, 120(2), 124, 125, 126(2), 130, 131, 132(3), 134(5), 137(5), 138(3), 139(12), 140(13), 141(7), 142(4), 143(8), 144(5), 145(3), 147(8), 148(2), 149(2), 150, 152(5), 153(5), 154, 155(3), 157(6), 158(5), 159(5), 160(8), 163(3), 166(3), 167(5), 169, 170(4), 171(3), 172(5), 173, 174, 175(3), 176(3), 180, 181(2), 182, 186(2), 187(2), 188(4), 189, 191, 192, 193(2), 194(6), 195, 198, 199(2), 200(2), 204, 205, 210(2), 211, 224, 231(3), 237, 238, 242, 243, 244, 245, 248, 249(3), 250, 251(2), 271, 276, 279, 280, 281, 285, 292, 304, 308(2), 310, 315, 317, 318(2), 323, 328(2), 334(2), 335(2), 336, 338, 343, 346, 353, 354(3), 355(2), 363, 368, 374, 376, 386(2), 387, 388(2), 394, 395, 396, 399, 401, 402, 403(7), 404, 405, 406(3), 408(2), 409(2), 410, 411, 412(5), 417, 418(2), 419(3), 421, 422(2), 424(4), 425(2), 426(7), 429(4), 430(4), 432(3), 434, 437, 438, 440(2), 442, 446, 449, 452, 457(2), 458(3), 459, 466(2), 470, 472(4), 473, 477, 482, 484, 486, 487, 488(2), 494, 496(4), 497(2), 499, 500, 501(2), 502(5), 503, 504(2), 510(2), 512, 515(2), 529, 532, 533(3), 538, 539(2), 540, 541, 542, 546, 550, 551, 553(2), 554(4), 555(2), 558, 560(3), 561(3), 564, 565, 566(2), 568, 569, 576(4), 582, 586, 590, 595, 599, 606, 608, 610, 611, 612, 614, 615(3), 618, 619, 620(2), 623, 627, 629, 630(2), 632(3), 633(3), 638, 640(2), 641(2), 642(2), 643, 646, 647(2), 648, 649, 651, 652(3), 658(3), 661(2), 663, 664(4), 665(8), 666(2), 667(3), 668, 669(3), 671, 696, 706, 715(3), 718, 720(5), 721, 723(2), 734, 735(2), 737(2), 741, 742(2), 745, 747(2), 750(2), 754(6).

TOTALITÉ ET TOUT : 10, 11, 18, 26, 27(5), 29, 30, 43(2), 47, 51(6), 52(2), 53, 56, 63, 86, 88(3), 93, 103, 107, 116, 117, 120, 122, 124, 130(4), 134, 135, 137, 138(8), 139(8), 140(8), 141, 142, 143(5), 144(4), 147, 149(9), 150(5), 151, 159(2), 165, 166(7), 167(9), 168(2), 169, 170(15), 171(18), 172(20), 173(14), 174(3), 175(14), 176(2), 179(2), 180, 181(4), 182, 183, 185, 188(3), 191(5), 194(2), 195(2), 196(5), 197, 200(2), 205, 206(2), 207(2), 231, 242(6), 244(2), 249(3), 250, 251, 260, 263(6), 265(2), 270, 271(5), 275(4), 276, 281, 283(4), 284(6), 285, 292, 295, 304, 306(2), 309, 310, 314, 315(2), 317, 318(2), 326, 327(3), 328(9), 332, 336, 337, 339(3), 342, 346(2), 349, 351, 354, 356(2), 359, 363, 381, 382(2), 383, 386, 387(5), 388(3), 391, 392(2), 394, 395, 397, 398(3), 399, 400(8), 401(3), 402(2), 403(2), 408(2), 409, 410(2), 411, 412(3), 416, 417(2), 418(7), 419, 421(2), 423(2), 424(2), 425(2), 426(4), 429, 430, 432, 434, 442, 445, 449, 451, 457(2), 458, 468, 470, 472(5), 473, 480, 493, 496(4), 497(2), 499, 500, 501(4), 502(4), 503, 504(2), 507, 523, 530, 532(2), 533, 535, 540(2), 543(2), 550(3), 553(3), 554, 555(2), 556(2), 557(10), 558(5), 559(4), 560(9), 561(6), 562(2), 564(2), 566(3), 567, 568, 569, 584, 588, 599(5), 600, 609, 615, 618, 620(2), 622, 638, 640, 653, 656, 662, 667, 668, 669, 700, 702(7), 706, 707, 721(4), 722(2), 723(3), 725, 727, 728, 733(2), 734(2).

TOTALISER (conjugaison) : 10(3), 27, 28, 39, 40, 44, 52, 70, 86, 101, 111, 116(2), 117, 118, 120, 121, 122, 125, 131, 132, 134, 136, 137, 138, 139(4), 140(5), 141(4), 142(3), 143(4), 144(5), 147(3), 149(5), 151(3), 152(4), 153, 155(2), 157(5), 158(4), 159(3), 160(7), 162(2), 165(4), 172, 176, 183, 186, 191(2), 193(2), 194, 198, 199, 200(3), 204, 207, 210(2), 211(2), 231, 235, 238, 248, 252, 253, 257, 258, 265(2), 266, 268, 271, 280(4), 284(4), 285(3), 288, 289, 306(2), 314, 315, 316, 319(2), 324, 326, 328(2), 344, 345, 348, 353, 356, 357, 363, 376(2), 377(3), 385, 387(3), 388(2), 394, 397, 398(3), 399(6), 400(5), 401, 402(2), 403(2), 404(2), 406(2), 407, 408(7), 409(4), 410, 411, 412(3), 414(2), 415, 416, 418(3), 419(3), 420(4), 426(2), 427, 429(6), 430, 431, 432(2), 434, 435, 436, 438(2), 442(3), 443, 447, 449(2), 457(3), 458(2), 466(2), 468(2), 470, 477, 484, 493(2), 494, 496(2), 497, 499, 500(2), 501(4), 505, 509, 511(2), 512, 514, 515, 519, 529, 534, 542(2), 546(2), 550, 553, 554(4), 557(3), 558(2), 561, 562(2), 563, 564(5), 567(2), 571, 578, 579, 587, 588(2), 591, 595, 607, 612, 613, 615(2), 618(2), 622(3), 623(2), 626, 629, 632(2), 634, 637, 639, 640, 642, 648, 650, 653, 654, 658, 662(4), 664, 665(3), 666(2), 667(6), 696, 702, 707, 709(2), 720(4), 721, 724, 729(2), 730(2), 733, 734(4), 735(3), 736, 740(2), 741, 742, 750, 753, 754, 755.

TOTAL : 23, 24, 33, 62, 67, 86, 88, 89, 103, 108(2), 139, 144, 149, 160, 167, 172(2), 180, 194, 196, 200, 265, 271(2), 272, 273, 275, 283, 316, 327, 329, 333, 355, 356, 358, 363(2), 385, 398, 400, 401(2), 402, 403, 412, 418(2), 420(3), 423(3), 424(2), 429, 431, 432, 433(2), 451, 459, 470, 472, 494, 501, 513, 556, 557, 560, 564(2), 583, 588, 599, 614, 615, 634, 637, 648, 650, 654, 655, 658, 659, 667(2), 707(2), 716, 721(4), 724, 735(2), 750.

TOTALISATEUR : 27, 62, 63, 86, 93, 97, 100, 116, 117, 134, 139(2), 140(3), 141, 147(2), 150, 152(2), 155, 157, 160(3), 165, 170, 175, 192, 194, 231, 247, 249, 339, 403, 408, 409, 449, 489, 496, 501, 529, 554, 619, 633, 648, 662, 665(2), 722, 754.

TOTALISATRICE : 28, 88, 89, 139(2), 141, 145, 149, 152, 173, 186, 244(2), 395, 502, 528, 554, 557, 637, 662, 663. DÉTOTALISATION («ser» et «é») : 56, 120, 134, 153(2), 169, 172, 244, 332, 337, 349(2), 458(2), 562, 563(2), 564, 565, 566. RETOTALISATION («ser» et «é») : 139, 149, 150, 153, 159(2), 160(2), 171, 570, 620, 632(2), 667. TOTALEMENT : 369, 496, 535, 560, 643, 733, 734, 735. TOTALITAIRE : 166, 433, 754(2). TOTALISABLE : 160, 632, 659.

Cette comptabilisation nous apprend que la notion de totalisation est présente dans tout le livre, selon une fréquence régulière. Ce résultat est une indication significative que la notion de totalisation structure l'ensemble de la pensée et non pas des thèmes spécifiques. Cette notion est de loin la notion la plus répétée dans la **Critique**. Il apparaît nécessaire, si la pensée dialectique sartrienne s'exprime par les relations complexes de la totalisation et de la totalité (voir Chapitre 2, A) 1-), que le texte se structure terminologiquement (quantitativement) et conceptuellement (qualitativement) en termes de totalisation.

## LISTE DES OUVRAGES CONSULTÉS

### Ouvrages de référence :

- Contat, Michel et Michel Rybalka. **Les écrits de Sartre, chronologie, bibliographie commentée**. Paris, Gallimard, 1970. 788 p.
- Dumont, Jacques et al. **La Philosophie**. Coll. *Les dictionnaires Marabout, Université, Savoir moderne*. Paris, Marabout, 1972. 719 p.
- Lalande, André. **Vocabulaire technique et critique de la philosophie**. Treizième édition. Paris, Presses universitaires de France. 1980. 1323 p.
- Lapointe, François H. **Jean-Paul Sartre and his critics an international bibliography (1938-1980)**. Deuxième édition révisée. Ohio, Green State University, 1981.
- Weil, Yvonne et Sylvain Auroux. **Dictionnaire des auteurs et des thèmes de la philosophie**. Coll. *Faire le point*. Paris, Hachette, 1975. 287 p.
- Wilcocks, Robert. **Jean-Paul Sartre, a bibliography of international Criticism**. Alberta, The University of Alberta Press. 1975. 767 p.

### Ouvrages de Jean-Paul Sartre :

- Sartre, Jean-Paul. **Critique de la raison dialectique, tome I : Théorie des ensembles pratiques**. Coll. *Bibliothèque des Idées*. Paris, Gallimard, 1960. 755 p.
- \_\_\_\_\_. **Esquisse d'une théorie des émotions**. Paris, Hermann, 1960. 67 p.
- \_\_\_\_\_. **(L') être et le néant, Essai d'ontologie phénoménologique**. Coll. *Tel*. Paris, Gallimard, 1943. 692 p.
- \_\_\_\_\_. **(L') existentialisme est un humanisme**. Coll. *Pensées*. Paris, Nagel, 1970. 141 p.
- \_\_\_\_\_. **(L') idiot de la famille**. Coll. *Bibliothèque de philosophie*. Paris, Gallimard, tomes I et 2 : 1971, 2136 p. et tome 3 : 1972, 665 p.

Sartre, Jean-Paul. **(L') imaginaire, psychologie phénoménologique de l'imagination.**  
Coll. *Idées* (no 101). Paris, Gallimard, 1940. 378 p.

\_\_\_\_\_. **Œuvres romanesques.** Édition établie par Michel Contat et Michel Rybalka.  
Coll. *Bibliothèque de la Pléiade*. Paris, Gallimard, 1981, 2174 p.

\_\_\_\_\_. **Situations III.** Paris, Gallimard, 1949, 311 p.

\_\_\_\_\_. **Situations IX.** Paris, Gallimard, 1972, 364 p.

\_\_\_\_\_. **Situations X.** Paris, Gallimard, 1976, 226 p.

\_\_\_\_\_. **(La) transcendance de l'Ego, esquisse d'une description  
phénoménologique.** Coll. *Bibliothèque des textes philosophiques*. Paris, J. Vrin,  
1965, 134 p.

\_\_\_\_\_. *L'universel singulier. Kierkegaard vivant.* Paris, Gallimard, 1966, p. 20-63 p.

Sartre, Jean-Paul et al. **Marxisme et existentialisme. Controverse sur la dialectique.**  
Coll. *Tribune libre*. Paris, Plon, 1962. 97 p.

\_\_\_\_\_. **On a raison de se révolter.** Coll. *La France sauvage*. Paris, Gallimard, 1974.  
378 p.

### Autres ouvrages :

#### LIVRES

Aron, Raymond. **Histoire et dialectique de la violence.** Coll. *Les Essais*. Paris, Gallimard,  
1973. 271 p.

\_\_\_\_\_. **Marxismes imaginaires, d'une sainte famille à l'autre.** Paris, Gallimard,  
1970. 377 p.

Aronson, Ronald. **Sartre: Philosophy in the world.** États-Unis, Verso, 1980. 358 p.

Aronson, Ronald et al. **The Philosophy of Jean-Paul Sartre.** Coll. *The library of living  
Philosophers*. Vol. XVI. La Salle: Paul A. Schilpp, Open court, 1981. 751 p.

- Aubry, Colette. **Sartre et la réalité humaine**. Coll. *Philosophes de tous les temps*. Paris, Seghers, 1966. 192 p.
- Blake, D.R. **La Critique de la raison dialectique et L'être et le néant : A comparative Study**. Thesis. Ireland, National University of Ireland, 1971-1972.
- Burnier, Michel-Antoine. **Les existentialistes et la politique**. Coll. *Idées* (no 116). Paris, Gallimard, 1966. 189 p.
- Calvez, Jean-Yves. **La pensée de Karl Marx**. Paris, Seuil, 1956. 663 p.
- Colombel, Jeannette. **Sartre ou le parti de vivre**. Paris, Grasset, 1981. 317 p.
- Garaudy, Roger. **Perspectives de l'homme, pensée catholique, marxisme**. Paris, Presses universitaires de France, 1959. 355 p.
- Gortz, André. **Le socialisme difficile**. Paris, Seuil, 1967. 244 p.
- Guindey, Guillaume. **Le drame de la pensée dialectique : Hegel, Marx, Sartre**. Coll. *Problèmes et controverses*. Paris, J. Vrin, 1974. 158 p.
- Gurvitch, Georges. **Dialectique et sociologie**. Paris, Flammarion, 1962. 242 p.
- Gutwirth, Rudolf. **La phénoménologie de J-P Sartre**. Coll. *Sentiers*. Bruxelles, Erasme-Privat, 1973. 283 p.
- Hegel, G.W.F. **(La) phénoménologie de l'esprit**. 2 tomes. Traduction de Jean Hyppolyte. Coll. *Philosophie de l'esprit*. Paris, Montaigne, 1941. 358 et 358 p.
- \_\_\_\_\_. **Science de la logique**. Premier tome, premier livre, édition 1812. Traduction de Pierre-Jean Labarrière et Gwendoline Jarczyk. Coll. *Bibliothèque philosophique*. Paris, Montaigne, 1972. 413 p.
- Heidegger, Martin. **(L') être et le temps**. Traduit et annoté par Rudolf Boehm et Alphonse de Waelhens. Coll. *Bibliothèque de philosophie*. Paris, Gallimard, 1964. 324 p.
- Hodard, Philippe. **Sartre entre Marx et Freud**. Coll. *Nouvelle Psychothèque*. Paris, Jean-Pierre Delarge, 1979. 149 p.
- Hume, David. **Enquête sur l'entendement humain**. traduction de André Leroy. Coll. *Bibliothèque philosophique*. Paris, Montaigne, 1947, 223 p.

Kant, Emmanuel. **Critique de la faculté de juger**. traduction de A. Philonenko. Troisième édition. Coll. *Bibliothèque des textes philosophiques*. Paris, J. Vrin, 1974, 308 p.

\_\_\_\_\_. **Critique de la raison pure**. traduction de Jules Barni. Paris, Garnier-Flammarion, 1976, 720 p.

Kojève, Alexandre. **Introduction à la lecture de Hegel**. Coll. *Tel*. Paris, Gallimard, 1947, 597 p.

Laing, Ronald et David Cooper. **Raison et violence, dix ans de la philosophie de Sartre (1950-1960)**. Coll. *Petite bibliothèque Payot* (no 202). Paris, Payot, 1971 (1964). 203 p.

Lecarme, Jacques. **(Les) critiques de notre temps et Sartre**. Paris, Garnier, 1973, 192 p.

Merleau-Ponty, Maurice. **(Le) visible et l'invisible**. Paris, Gallimard, 1964.

Poster, Mark. **Existential Marxism in Postwar France**. Princeton: Princeton University Press, 1975, 415 p.

Simon, Paul. **Criticisme et dialectique chez Sartre, la Critique de la raison dialectique**. Thèse (troisième cycle). Université de Paris IV, 1974, 195 p.

Védrine, Hélène. **(Les) philosophies de l'histoire, déclin ou crise**. Coll. *Petite bibliothèque Payot* (no 247). Paris, Payot, 1975, 200 p.

## ARTICLES

Anzieu, Didier. *Sur la méthode dialectique dans l'étude des groupes restreints*. **Études philosophiques**, volume 17, 1962, p. 501-509.

Aron, Raymond. *Le serment et le contrat*. **Contrepoint**, volume 5, hiver 1971, p. 51-59.

Boucher, Rémi. *Quelques aspects moraux de la pensée de Sartre*. **Revue philosophique de Louvain**, tome 71, août 1973, p. 539-573.

Castel, Robert. *Un beau risque*. **L'arc**. no 30, p. 20-26.

Colombel, Jeannette. *Jean-Paul Sartre : approches méthodologiques*. **La Nouvelle Critique**. nos 173-174, mars 1966, p. 129-156.

- Doubrovsky, Serge. *J-P Sartre et le mythe de la raison dialectique*. **La Nouvelle revue française**. nos 105-106-107, septembre-octobre-novembre 1961, p. 491-501, 687-698, 879-888.
- Dreyfus, Dina. *Jean-Paul Sartre et le mal radical : de L'être et le néant à la Critique de la raison dialectique*. **Mercure de France**, no 1169, janvier 1961, p. 154-167.
- Dreyfus, D. et F. Khodoss. *L'enseignement philosophique*. **Les temps modernes**. no 235, décembre 1965.
- Dufrenne, Mikel. *La critique de la raison dialectique*. **Esprit**, avril 1961, p. 675-692.
- Flynn, Thomas R. *The Alienating and the Mediating Third in the Social Philosophy of Sartre*. **Studies in Philosophy and in History of Philosophy**. 1973, p. 3-38.
- Fretz, Léo. *Le concept d'individualité*. **Obliques**, nos 18-19, p. 221-234.
- Gervais, Charles. *Le marxisme de Sartre : Mystification ou réalité*. **Dialogue**, volume X, no 4, 1971, p. 727-742.
- \_\_\_\_\_. *Le marxisme de Sartre : Signification et projet*. **Dialogue**, volume VIII, 1969-1970, p. 272-292.
- \_\_\_\_\_. *Y a-t-il un deuxième Sartre?* **Revue philosophique de Louvain**, tome 67, 1969, p. 74-103.
- Guérémy, Jacques. *Dialectique et anthropologie*. **Cahiers de l'Institut de science économique appliquée**, no 111, mars 1961, p. 79-109.
- Hincker, François. *Jean-Paul Sartre et l'histoire*. **La Nouvelle Critique**. nos 173-174, mars 1966, p. 157-166.
- Horosz, William. *The self-transcending Totalizations of Jean-Paul Sartre*. **Philosophy today**, no 19, hiver 1975, p. 293-304.
- Jolivet, Jean. *Chronique philosophique*. **Recherches et débats**, no 43, p. 145-157.
- Kemp, Peter. *Le non de Sartre à la logique de Hegel, l'interprétation et la critique de la «Science de la logique» dans «L'être et le néant»*. **Revue de Théologie et de Philosophie**, no 5, 1970, p. 289-300.
- Laflamme, Simon. *Sartre et la sociologie. La notion de totalisation*. **Philosophiques**, volume X, numéro I, avril 1983, p. 53-73.

- Lagueux, Maurice. *Sartre et la «praxis économique»*. **Dialogue**, volume 11, mars 1972, p. 35-47.
- Latouche, Serge. *Totalité, totalisation et totalitarisme*. **Dialogue**, XIII, mars 1974, p. 71-84.
- Le Blond, J-M. *Histoire et liberté selon Sartre*. **Études**. juillet-août 1960, p. 62-76.
- Pouillon, Jean. *Sartre et Lévi-Strauss*. **L'arc**, no 26, p. 60-65.
- Poulantzas, Nicos. *La Critique de la raison dialectique de Jean-Paul Sartre et le Droit*. **Archives de Philosophie du Droit**, no 10, 1965, p. 83-106.
- Raynaud, Jean-Daniel. *Sociologie et «raison dialectique»*. **Revue française de sociologie**, volume II, no I, janvier-mars 1961, p. 50-66.
- Robert, J-D. *Philosophie et sciences de l'homme selon J-P Sartre*. **Archives de philosophie**, tome 32, cahier 2, avril-juin 1969, p. 242-284.
- Schaff, Adam. *Sur le marxisme et l'existentialisme*. **Les temps modernes**. nos 173-174, 1960, p. 394-417.
- Sève, Lucien. *Jean-Paul Sartre et la dialectique en 1960*. **La Nouvelle Critique**, no 123, février 1961, p. 78-100.