



CLASSIQUES
GARNIER

Le problème de la solidarité : de Durkheim à Sartre

Author(s): Gregory Cormann

Source: *Études sartriennes*, 2005, No. 10, Dialectique, littérature avec des esquisses inédites de la "Critique de la Raison dialectique" (2005), pp. 77-110

Published by: Classiques Garnier

Stable URL: <https://www.jstor.org/stable/45063926>

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at <https://about.jstor.org/terms>



Classiques Garnier is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Études sartriennes*

JSTOR

Le problème de la solidarité : de Durkheim à Sartre

Grégory Cormann

Les remarques qui suivent font partie d'une recherche plus vaste qui consistait à prendre au sérieux les allusions, assez nombreuses, que Sartre fait dans l'ensemble de son œuvre aux principaux représentants de l'anthropologie française classique. Deux pistes de recherche sont rapidement apparues comme praticables, menant l'une vers Lévy-Bruhl, l'autre vers Mauss, c'est-à-dire respectivement vers la question de l'*affectivité* et vers la question du *don*. Dans l'un et l'autre cas, Sartre reprend, grâce à la méthode phénoménologique, des problématiques propres au champ intellectuel français, marqué notamment par l'apparition d'une psychologie et d'une anthropologie scientifiques. D'autres phénoménologues après Sartre ont d'ailleurs proposé la même reprise : la lettre d'E. Husserl à L. Lévy-Bruhl de 1935 a retenu l'attention de M. Merleau-Ponty, dont l'interprétation a été sévèrement critiquée par J. Derrida ; E. Levinas et M. Dufrenne ont également rapproché le théoricien de la mentalité primitive des phénoménologies d'E. Husserl et M. Heidegger. C. Lefort, E. Levinas, J.-L. Marion, mais aussi, dans le sillage de la phénoménologie, P. Bourdieu et J. Derrida, ont approfondi le problème du don, devenu également un objet d'étude et de réflexion pour d'autres champs de recherche, anthropologique, économique, religieux, etc.

Une troisième voie apparaissait au départ moins intéressante, celle qui chercherait à articuler les allusions que Sartre fait à E. Durkheim tout au long de son œuvre. A première vue, les quelques remarques de Sartre sont négatives¹. Une des critiques récurrentes de Sartre porte sur

¹ Sartre salue certes « l'honnête Durkheim » dans son article sur Bataille,

l'existence — et la primauté — d'une *conscience collective* indépendante des consciences individuelles. La formulation la plus claire se trouve dans la « Conférence de Rome » de 1961.

Ce qui nous offre la possibilité de comprendre en quoi la subjectivité est indispensable pour la connaissance dialectique du social. C'est parce qu'il n'y a que des *hommes*, qu'il n'y a pas de grandes formes collectives, comme Durkheim et d'autres l'ont imaginé, et que ces hommes sont obligés d'être la médiation entre eux de ces formes d'extériorité qu'est, par exemple, l'être de classe².

Un article de P. Birnbaum m'a cependant incité à éclairer davantage cette relation : « Note sur une rencontre imprévue : Durkheim et Sartre³ ». Sartre y est pourtant accusé d'ignorer tout uniment la sociologie allemande de Weber, de Simmel, de Marx, ainsi que la sociologie française, toutes deux chères à Raymond Aron. Il n'accorderait une certaine attention qu'aux sociologues américains, singulièrement dans *Questions de méthode* et à Lévi-Strauss dans la *Critique de la Raison dialectique*. Au fond, le seul sociologue que Sartre aurait longuement fréquenté serait Durkheim. Pierre Birnbaum souligne que l'allusion à

mais dans ses critiques littéraires il épingle essentiellement la méthode durkheimienne consistant à « traiter les faits sociaux comme des choses » (J.-P. Sartre, *Situations, I*, « Folio », Gallimard, Paris, 2000, p. 172).

² J.-P. Sartre, « La conférence de Rome, 1961. Marxisme et subjectivité », *Les Temps modernes*, n° 560, mars 1993, p. 35. Cette critique récurrente chez Sartre se retrouve dans sa « Réponse à Claude Lefort » de 1953. Dans leur polémique, Sartre et Lefort s'accusent mutuellement d'en être restés à Durkheim. Sartre reproche ainsi à Lefort de maintenir, de façon « ambiguë », un rapport d'extériorité entre le prolétariat-sujet et les comportements individuels de ses membres ; quand bien même Lefort échapperait à cette critique, il ne propose qu'une définition « fonctionnelle » de la classe. Bref, contrairement à ce qu'il prétend, Lefort en serait resté à la *Division du travail social* de Durkheim. Cf. J.-P. Sartre, « Réponse à Claude Lefort », in *Situations, VII*, Gallimard, Paris, 1965, p. 36.

³ P. Birnbaum, « Note sur une rencontre imprévue : Durkheim et Sartre », *L'Année sociologique*, n° 1, 1999, p. 49-64.

Durkheim dans les *Réflexions sur la question juive* est soutenue par une longue fréquentation des travaux de Durkheim et de ses disciples. En témoigne l'interview que Sartre donne à la *Revue juive* de Genève en 1939, où il opère une distinction entre un antisémitisme *normal* et un antisémitisme *pathologique*. En témoigne aussi, plus tôt et avec plus d'ampleur, l'article de jeunesse sur les théories françaises de l'Etat, article republié dans de mauvaises conditions en 1970 dans les *Ecrits de Sartre* et dont l'original n'a été retrouvé qu'il y a quelques années. Les remarques de P. Birnbaum me semblent devoir être complétées d'abord par un relevé précis des concepts opératoires durkheimiens utilisés par Sartre, ensuite par une lecture, évidemment partielle, de la *Critique de la Raison dialectique*.

La sociologie de Durkheim

Je n'ai pas l'intention de présenter ici de façon systématique la sociologie de Durkheim. J'aimerais simplement en exposer quelques catégories essentielles pour penser le cadre intellectuel français dans lequel la philosophie sartrienne s'est développée. On pourrait dire, pour reprendre une formule de B. Karsenti, que l'entreprise de Sartre a pris à sa charge le « problème des sciences humaines⁴ », problème ancré dans la philosophie française depuis Comte. Un des signes de l'inscription de la pensée sartrienne dans cette tradition est sa critique répétée de la théorie contractualiste de la société. Il n'a en effet eu de cesse de montrer les limites de la pensée politique de Rousseau et des acquis de la Révolution française.

Pour le positivisme, la société est une réalité naturelle⁵ qui ne dé-

⁴ B. Karsenti, « Le problème des sciences humaines. Comte, Durkheim, Lévi-Strauss », *Archives de philosophie*, n° 63, cahier 3, juillet-septembre 2000, p. 445-465.

⁵ On retrouve ici la première règle de la méthode durkheimienne : « *considérer les faits sociaux comme des choses* » (E. Durkheim, *Les Règles de la méthode sociologique*, PUF, Paris, 1987, p. 15).

pend ni d'une libre association d'individus ni de la puissance de l'Etat. Quelle est la place de l'individu dans ce modèle ? L'individu est comme un effet, une « inflexion⁶ » située à l'intersection du physiologique et du collectif, qu'il s'agit d'appréhender par le développement d'une *science de l'affectivité*. Cette « logique du sentiment » remonte à l'œuvre du dernier Comte, celui de la Religion de l'Humanité :

Selon Auguste Comte, ça a été une erreur commune des philosophes de s'occuper presque exclusivement de la logique des signes. Comme nous disposons des signes, cette logique est celle dont nous discernons le mieux le mécanisme ; nous le voyons à l'œuvre dans la formation des sciences. Mais au-dessus de cette logique des signes, il y a une logique des images, plus profondément située, moins consciente et aussi plus puissante ; et enfin, au dessus de la logique des images, une logique des sentiments⁷.

Théodule Ribot choisit la même formule comme titre d'un de ses ouvrages de psychologie. Dans les premières pages de sa *Logique des sentiments* (1905), c'est d'ailleurs aussi à Comte que Ribot renvoie son projet, partagé par G. Dumas et C. Blondel, qui consiste en une double critique du rationalisme kantien de Renouvier et de l'associationnisme de Taine. Il serait intéressant de montrer comment la pensée de Sartre, grâce à la phénoménologie, prolonge cette tradition, notamment dans ses ouvrages sur l'émotion et l'imagination⁸. Je me contenterai ici d'exposer la reprise durkheimienne de cette science de l'affectivité. Chez Durkheim, l'inscription d'un individu dans la société s'exprime par un certain nombre de contraintes. Cet ordre contraignant se manifeste éminemment dans la distinction du *sacré* et du *profane*. Le social,

⁶ B. Karsenti, *art. cit.*, p. 452.

⁷ L. Lévy-Bruhl, *La Morale et la science des mœurs*, Alcan, Paris, 1903, p. 80.

⁸ Pour une présentation complète de cette science de l'affectivité, cf. les pages initiales du beau livre que B. Karsenti a consacré à M. Mauss : « La logique des sentiments », in *L'Homme total. Sociologie, anthropologie et philosophie*, Paris, PUF, 1997, p. 19-34.

c'est ce qui est sacralisé. On sait que Durkheim écrivit un jour qu'il faut choisir entre Dieu et la société : « La force religieuse n'est que le sentiment que la collectivité inspire à ses membres, mais projeté hors des consciences qui l'éprouvent, et objectivé. Pour s'objectiver, il se fixe sur un objet qui devient ainsi sacré ; mais tout objet peut jouer ce rôle⁹. » C'est le social qui engendre l'idée de religion dans des moments d'effervescence collective où l'individu « a naturellement l'impression de n'être plus lui-même¹⁰ ». Dans *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Durkheim se reporte à la nuit révolutionnaire du 4 août¹¹, plus généralement aux premières années de la Révolution :

Cette aptitude de la société à s'ériger en dieu ou à créer des dieux ne fut nulle part plus visible que pendant les premières années de la Révolution. A ce moment, en effet, sous l'influence de l'enthousiasme général, des choses, purement laïques par nature, furent transformées par l'opinion publique en choses sacrées : c'est la Patrie, la Liberté, la Raison¹².

Dans *De la division du travail social*, Durkheim donne une seconde raison de contester les théoriciens du contrat social. Le contractualisme suppose que les individus se rassemblent d'emblée dans le but de coopérer. Ainsi la solidarité est-elle un fait, et non pas un *problème* qui se pose à tout groupe : « Pour nombre de théoriciens, c'est une vérité par soi-même évidente que toute société consiste essentiellement dans

⁹ E. Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Alcan, Paris, 1925, p. 327.

¹⁰ *Ibid.*, p. 312. Cf. aussi p. 301 : « Il y a des périodes historiques où, sous l'influence de quelque grand ébranlement collectif, les interactions sociales deviennent beaucoup plus fréquentes et plus actives. Les individus se recherchent, s'assemblent davantage. Il en résulte une effervescence générale, caractéristique des époques révolutionnaires ou créatrices. » Sur l'importance de l'idée d'*effervescence* chez Durkheim, cf. P. Steiner, *La sociologie de Durkheim*, La Découverte, Paris, 2000, p. 59-63, 86-87, 97.

¹¹ E. Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, *op. cit.*, p. 300.

¹² *Ibid.*, p. 305-306.

une coopération. [...] Il est, au contraire, évident, comme le dit Auguste Comte, « que la coopération, bien loin d'avoir pu produire la société, en suppose nécessairement le préalable établissement spontané »¹³. » Cette coopération spontanée aurait, en effet, comme condition nécessaire la possibilité pour chacun de se mettre à la place de tout autre. Or, selon Durkheim, le problème de la solidarité doit être pensé en même temps que celui de la *division du travail*¹⁴.

Le positivisme de Comte et de Durkheim rejoint sur ce point la critique marxiste de l'économie politique¹⁵. Durkheim prend acte, lui aussi, d'une évolution sociale qui rend inopérants les mécanismes de solidarité des sociétés traditionnelles. Dans sa théorie, la solidarité peut reposer sur deux sources. Dans les sociétés traditionnelles, elle est fondée sur une foi commune, c'est-à-dire sur le respect impératif de valeurs et des règles uniformes ; bref, sur une *conscience collective*¹⁶ qui déborde les consciences individuelles. Ce type de solidarité, que Durkheim qualifie de *mécanique*, est garanti par un système juridique *répressif*¹⁷. La société moderne entraîne cependant une baisse d'effica-

¹³ E. Durkheim, *De la division du travail social*, PUF, Paris, 1973, p. 261.

¹⁴ Cf. *ibid.*, p. 178 : « L'hypothèse d'un contrat social est, au contraire, inconciliable avec le principe de la division du travail ; plus on fait grande la part de ce dernier, plus complètement on doit renoncer au postulat de Rousseau. Car pour qu'un tel contrat soit possible, il faut qu'à un moment donné toutes les volontés individuelles s'entendent sur les bases communes de l'organisation sociale, et, par conséquent, que chaque conscience particulière se pose le problème politique dans toute sa généralité. »

¹⁵ Cf. B. Karsenti, « Durkheim. Science et philosophie dans la division du travail », in P. Wagner (éd.), *Les Philosophes et la Science*, Gallimard, Paris, 2002, p. 823-824.

¹⁶ Cf. *De la division du travail social*, p. 46 : « L'ensemble des croyances et des sentiments communs à la moyenne des membres d'une même société forme un système déterminé qui a sa vie propre ; on peut l'appeler la *conscience collective* ou *commune*. »

¹⁷ Selon Durkheim, la solidarité sociale ne peut être observée qu'indirectement, au travers du système juridique qui en « reproduit les formes principales » (*ibid.*, p. 32).

cité de la conscience collective : la mobilité sociale et l'extension de la société déstructurent les solidarités sociales locales. Le problème qui se pose aux sociétés industrialisées consiste, par conséquent, à concilier les avantages de la spécialisation professionnelle et la justice sociale. Comment faire pour que la division du travail, pour que les différences ne dissolvent pas les liens de solidarité sociale ? La division du travail exige une organisation, une régulation des fonctions sociales distinctes. Chaque fonction est comme un organe de la société ; c'est pourquoi Durkheim parle d'une *solidarité organique*¹⁸.

Puisque chaque organe remplit un ensemble de tâches déterminées, sa survie dépend étroitement de ses relations avec les autres organes. Dans cette configuration sociale, le droit évolue ; de répressif, il devient *restitutif* (ou *coopératif*). Il ne s'agit plus de garantir l'homogénéité et la permanence des croyances, mais bien de permettre à chacun de faire son devoir. Le droit perd son caractère religieux. Sur quoi repose-t-il dès lors ? Ce n'est plus un « besoin de foi commune », mais un « besoin de justice » qui va assurer la légitimité des différenciations sociales. En un mot, il faut mettre en place les conditions d'une égalité des chances, afin que les inégalités sociales recouvrent au mieux les inégalités naturelles. Il arrive cependant que la division du travail conduite à une dérégulation sociale, ou du moins qu'elle soit accompagnée d'un déficit de régulation sociale : « La division du travail ne saurait donc être poussée trop loin sans devenir une source de désintégration¹⁹. » Il peut arriver que les relations entre les fonctions spécialisées ne soient pas réglementées ; la division du travail n'est plus, dès lors, un phénomène *normal* ; elle se présente sous une forme *pathologique*.

Par exemple, les dérégulations du système économique expliquent ce que Durkheim appelle le *suicide anémique*. Ces suicides témoignent d'une absence de règles qui plonge la société entière dans une crise profonde. La dérégulation de l'économie repose ainsi sur l'isolement des fonctions différenciées, lesquelles ne s'intéressent plus au sort de celles qui les entourent : « normalement, le jeu de chaque fonc-

¹⁸ Cf. *ibid.*, p. 100-101.

¹⁹ *Ibid.*, p. 348.

tion spéciale exige que l'individu se n'y enferme pas étroitement, mais se tienne en rapports constants avec les fonctions voisines, prenne conscience de leurs besoins²⁰ ». Plus fondamentalement, c'est le rôle régulateur de l'Etat qui est remis en cause, selon Durkheim, tant par les théories libérales que par le marxisme. Le champ économique se développe sans borne, le marché s'étend, les ambitions gonflent : « Voilà d'où vient l'effervescence qui règne dans cette partie de la société, mais qui, de là, s'est étendue au reste. C'est que l'état de crise et d'anomie y est constant et, pour ainsi dire, normal²¹. » Lorsque cet emballement retombe, lorsqu'un échec point, plus rien ne soutient l'individu. Durkheim en veut pour preuve le haut taux de suicide dans les disciplines industrielles et commerciales.

De Durkheim à Duguit : une théorie réaliste de l'Etat

Or, c'est précisément à la théorie française de l'Etat que Sartre a consacré un de ses premiers textes. En 1926, D. Lagache demande à Sartre d'écrire un article sur les théories contemporaines du droit pour la *Revue Internationale Universitaire* qu'il dirige, parce qu'il sait que Sartre pourra lui donner un texte dans un délai très bref. Il s'agit de « La théorie de l'Etat dans la pensée Française d'aujourd'hui²² ». Grâce à ce texte de commande, destiné à une revue souhaitant nourrir,

²⁰ *Ibid.*, p. 365.

²¹ E. Durkheim, *Le Suicide*, PUF, Paris, 1983, p. 284-285. Pour la définition chez Durkheim du *normal* et du *pathologique*, cf. E. Durkheim, *De la division du travail social*, p. 56 : « Nous appellerons normaux les faits qui présentent les formes les plus générales et nous donnerons aux autres le nom de morbides ou de pathologiques. »

²² J.-P. Sartre, « La théorie de l'Etat dans la pensée Française d'aujourd'hui » (1927), *Revue française de science politique*, vol. 47, n° 1, 1997, p. 94-106 (désormais cité *TEPFA*). Le texte de Sartre bénéficie d'une précieuse introduction par J. Mergy, qui a retrouvé l'original de ce texte dont une version retraduite de l'anglais avait d'abord paru en 1970 in M. Contat et M. Rybalka, *Les Ecrits de Sartre*, Gallimard, Paris, 1970, p. 517-530.

dans le monde universitaire, le débat à propos de la Société des Nations, nous savons que Sartre avait une bonne connaissance de Durkheim et de ses disciples, G. Davy et L. Duguit notamment²³. Sartre diagnostique, après la Première Guerre mondiale, une hésitation, chez bien des auteurs, entre explications réaliste et idéaliste du droit. La guerre repose la question : le droit est-il une force ou une idée ? Peut-on se contenter de doctrines réalistes qui font du droit une expression particulière de la force ? La question se pose en particulier au niveau des relations entre Etats, qui sont l'objet même de la SDN. Les horreurs de la guerre conduisent les auteurs à rétablir une dimension idéaliste dans leur réflexion.

La critique de Sartre porte d'abord sur ces « thèses conciliatrices », représentées par les doctrines juridiques de M. Hauriou et de G. Davy. Maurice Hauriou cherche à dégager l'idée à partir du fait, c'est-à-dire à expliquer le passage de la réunion objective d'intérêts à la souveraineté. Selon lui, ce passage a lieu lorsque l'individu pense l'Etat :

Une institution naît d'un besoin : c'est un gouvernement. Des hommes sont appelés à ce gouvernement et d'autres se le représentent : l'Etat devient alors l'idée commune. En tant que tel, il est souverain²⁴.

Cette explication, que Sartre critique en suivant Davy, n'est guère convaincante. Hauriou finit d'ailleurs par réintroduire une idée de l'Etat indépendante des faits, fondée sur une volonté pure, qui le fait retomber dans l'idéalisme²⁵. Georges Davy propose sa propre théorie

²³ Cf. P. Birnbaum, *art. cit.*, p. 56. Les travaux récents qui se sont penchés sur cette tradition française de théoriciens du droit partagent largement les analyses de Sartre. Je m'appuierai ci-dessous sur les travaux de S. Goyard-Fabre et de D. Salas.

²⁴ *TEPFA*, p. 99.

²⁵ S. Goyard-Fabre confirme la critique de Sartre. Hauriou fonde le droit sur un idéal humaniste de justice que Sartre, lui aussi, jugeait métaphysique : « Il n'appartient donc pas au Pouvoir de créer la règle de droit de manière décisive : il transforme en règle de droit *l'idée du droit* qui est au cœur de *l'institution* et qui, d'ailleurs, en sa forme la plus haute, est intellectuelle ou

du droit et de l'Etat en s'appuyant sur la sociologie durkheimienne. Par rapport à Hauriou, Davy a l'avantage d'éviter les explications d'ordre général. Dans *Des clans aux empires*, il décrit les différentes incarnations de la souveraineté au cours de l'Histoire. La souveraineté est d'abord *diffuse* ; il n'y a pas d'Etat. Cette force diffuse qui parcourt la société se condense ensuite dans quelques individus, avant d'être transférée à la Nation dans le modèle républicain. Dans cette optique, la Société des Nations n'est qu'un avatar supplémentaire de cette évolution sociale.

L'Histoire politique serait donc l'étude des diverses vicissitudes qu'a subies cette force toujours pareille à elle-même, mais d'effets plus ou moins étendus, appartenant tantôt à un seul, tantôt à la collectivité entière²⁶.

Sartre décèle pourtant, là aussi, une hésitation entre réalisme et idéalisme. Le modèle présenté par Davy semble considérer que la souveraineté n'est pas affectée par ces différentes incarnations historiques. Il reconduit ainsi le primat durkheimien des représentations collectives sur les représentations individuelles. Selon Durkheim, l'explication des faits sociaux n'affecte pas pour autant leur idéalité, parce qu'ils se fondent sur des représentations collectives qui échappent aux représentations individuelles²⁷. Or, Sartre ne peut accepter l'idée de conscience collective. Il conteste, en particulier, les conclusions de Davy dans *La Foi jurée* et celles de Durkheim dans les *Formes élémentaires*, précisément dans la mesure où les conclusions, qui correspondent à leur théorie générale de la société, ne correspondent pas aux faits observés²⁸.

morale. » Cf. S. Goyard-Fabre, *Les Fondements de l'ordre juridique*, PUF, Paris, 1992, p. 181.

²⁶ *TEPFA*, p. 101.

²⁷ Sartre reproduit la définition qui ouvre le livre d'E. Durkheim, *Les Règles de la méthode sociologique*, *op. cit.*, p. 5.

²⁸ A propos de Davy aussi, dont elle fait un précurseur de G. Gurvitch, S. Goyard-Fabre s'accorde avec Sartre : « Déjà G. Davy, dans *Le Droit, l'idéalisme et l'expérience*, 1922, et dans ses *Eléments de sociologie*, 1924, considérait

L'échec de ces thèses conciliatrices oblige à opter pour une position strictement réaliste. Sartre expose les mérites de la « théorie réaliste du droit²⁹ » de Léon Duguit. C'est à partir de la pensée juridique de celui-ci qu'il essaie de penser la situation de son temps. D'une part, l'utilité des syndicats exige le dépassement du « point de vue individualiste de la Révolution³⁰ ». D'autre part, il apparaît que le bon fonctionnement de la Société des Nations est contrarié par la souveraineté des Etats. « Il s'agira donc pour le philosophe de remanier les concepts de Droit naturel et de Souveraineté en partant des faits³¹. » D. Salas résume la question de Duguit très nettement : « Y a-t-il place pour un droit qui ne soit pas l'attribut d'une volonté souveraine, qu'il s'agisse du sujet de droit ou de l'Etat³² ? »

Si Sartre s'intéresse à Duguit, c'est parce que celui-ci fait de l'Etat, selon la formule citée par Sartre, « le produit d'une différenciation naturelle³³ ». Chez Duguit, il ne s'agit pas d'expliquer la souveraineté de l'Etat ; l'Etat assure, en fait, une « *fonction sociale*³⁴ ». Il faut le penser

que la règle de droit se construit en prenant appui sur la conscience collective. Voyant en elle un « fait idéal », il concluait du fait au droit. » Cf. S. Goyard-Fabre, *op. cit.*, p. 184, n. 1.

²⁹ *TEPFA*, p. 103.

³⁰ *TEPFA*, p. 96.

³¹ *TEPFA*, p. 97. S. Goyard-Fabre (*op. cit.*, p. 173) valide la présentation de Sartre : « Dans son *Traité de droit constitutionnel*, [L. Duguit] expose longuement, avec un réalisme brutal qui contraste avec l'horizon idéaliste des théories constitutionnalistes dont le prestige, dans la France de la III^e République, est encore grand, qu'une norme juridique, loin d'être le résultat du décisionnisme étatique — il a horreur de la *Willenstheorie* allemande et de la théorie française de "l'autonomie de la volonté", imprégnées de "métaphysique" et, partant, dépourvues de scientificité —, naît de la transformation d'une norme sociale, qu'elle soit éthique ou économique. »

³² D. Salas, « Droit et institution : Léon Duguit et Maurice Hauriou », in P. Bouretz (éd.), *La Force du droit. Panorama des débats contemporains*, Editions Esprit, Paris, 1991, p. 194.

³³ Cité dans *TEPFA*, p. 103.

³⁴ *TEPFA*, p. 104.

comme une nécessité fonctionnelle, non comme une force. Quelle est cette fonction ? L'Etat a pour fonction d'assurer la *solidarité*, laquelle est la condition même de la différenciation sociale. Seule cette solidarité rend possible une « division du travail social³⁵ ». Comme on le voit, l'objectivisme juridique³⁶ de Duguit se situe dans « la logique de Durkheim³⁷ ». Duguit critique les doctrines démocratiques qui fondent l'Etat sur un contrat social. Le *Manuel de droit constitutionnel* de Duguit l'affirme d'entrée : l'homme naturel n'est pas l'être isolé et libre des philosophes du XVIII^e siècle : c'est l'individu pris dans les liens de la solidarité sociale³⁸ ». Le droit consacre un état de fait.

La loi sociale est donc une première et irréfutable vérité. En conséquence, ce sont les *normes sociales*, c'est-à-dire les habitudes gravées dans le groupe, qui se transposent en *normes juridiques*³⁹.

Sartre a parfaitement identifié l'enjeu de la philosophie du droit de Duguit, ainsi que la solution qu'il propose. L'individu n'est pas libre. Il n'a de droits que dans la mesure où il a des devoirs sociaux⁴⁰ ; il n'a pas de personnalité indépendante de la fonction qu'il exerce. L'existence des syndicats ne pose donc aucun problème. Ils constituent sim-

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ J'utilise cette formule dans le sens que lui donne D. Salas (*art. cit.*, p. 212) : « [...] le droit ne trouve sa justification que dans le but qu'il s'assigne ; le pouvoir qu'il donne à ses organes n'est pas une force mais un office placé au service d'une finalité qui lui est extérieure. »

³⁷ *Ibid.*, p. 199. D. Salas ajoute : « [...] c'est le fait social de l'interdépendance qui donne naissance à la norme sociale. Pour lui, le droit objectif est le fait social lui-même régi par la loi de solidarité qui s'impose aussi inéluctablement aux hommes que la loi physique de la chute des corps. »

³⁸ L. Duguit, *Manuel de droit constitutionnel*, p. 5, cité dans *Les Fondements de l'ordre juridique*, p. 175. S. Goyard-Fabre fait ce commentaire : « Il n'y a donc qu'une seule règle de droit et toujours la même : coopérer à la solidarité sociale. »

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ Le *Manuel de droit constitutionnel* dit, très exactement, que « l'individu n'a aucun droit, il n'a que des devoirs sociaux. »

plement un « rouage⁴¹ » de la société qui rassemble les individus assurant la même fonction. Par ailleurs, l'Etat n'est pas non plus une instance idéale, dotée d'une personnalité propre, mais simplement la fonction qui règle les relations des individus entre eux et les relations entre Etats. Il n'y a dès lors pas de contradiction entre la souveraineté étatique et la mise en place d'une Société des Nations. Si la nécessité sociale le prescrit, rien n'empêche de retirer certaines prérogatives ou certains pouvoirs à l'Etat pour les transférer à une autre fonction. Le « sur-Etat » envisagé par Duguit ne serait que la « fonction des fonctions⁴² », dans laquelle Sartre n'hésite pas à voir « le terme nécessaire de l'évolution politique de l'Europe⁴³ ».

Sartre donne ainsi du crédit au projet de Duguit qui cherchait, sous l'influence de Bergson, à penser le droit dans la durée et en fonction de l'évolution sociale. Il ne fait aucun doute que l'apparition du droit public et social et l'organisation tumultueuse de la SDN exigeaient que la théorie du droit en prenne la mesure. Que représente cet écrit de

⁴¹ *TEPFA*, p. 105.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ *TEPFA*, p. 106. S'il s'agit d'une conséquence logique de la théorie de Duguit, ce n'est pas la position que lui-même soutiendra. D. Salas met en évidence deux contradictions chez Duguit. D'une part, il justifiera la croissance de l'Etat comme rassemblement de services publics ; d'autre part, il retombe dans l'idéalisme, dans son *Traité de droit constitutionnel*, lorsqu'il fonde ultimement les normes juridiques sur un sentiment de justice, et pas seulement sur le sentiment de solidarité sociale (D. Salas, *art. cit.*, p. 200-202). Pour une vue détaillée de l'évolution de la pensée de Duguit, cf. A. Brimo, « Léon Duguit et la doctrine sociologique du droit et de l'Etat », in *Les grands courants de la philosophie du droit et de l'Etat*, Editions A. Pedone, 1967, p. 193-207. Pour nuancer ce propos, il est utile de se reporter à B. Karsenti, qui distingue finement l'Etat comme service public de l'Etat comme puissance publique : « Dans le sillage de Durkheim, une certaine réflexion en droit public — menée principalement par Léon Duguit — ira jusqu'à conclure à la destitution du concept de souveraineté, ne définissant plus l'Etat que dans son rapport au social et prônant la substitution de la notion de service public à celle de puissance publique. » Cf. B. Karsenti, « Durkheim. Science et philosophie dans la division du travail », p. 852.

jeunesse dans le parcours de Sartre ? Le commentaire que donne S. Goyard-Fabre de la théorie de Duguit ne peut pas ne pas faire penser au projet spécifique de la *Critique de la Raison dialectique* :

La seule base de la construction juridique est cette *solidarité* qui s'exprime à la fois par des *similitudes* — les besoins communs et les aspirations identiques des hommes — et par la *division du travail* qui s'appuie sur la réciprocité des fonctions et des services⁴⁴.

C'est sur le fond de la *praxis*-besoin individuelle que Sartre devra rendre intelligible la *praxis* commune et la solidarité sociale qui s'y exprime. Avant d'en arriver à la *Critique*, il sera cependant utile d'établir le relevé des moments où Sartre utilise, de façon appuyée, la grille de lecture durkheimienne. Nous pourrons ainsi juger de l'importance et de la cohérence de ce dialogue à distance.

Du normal et du pathologique : comprendre la collaboration et l'antisémitisme

Une des marques de l'imprégnation durkheimienne de Sartre est son utilisation du couple *normal/pathologique*. On en trouve un indice dans un passage des *Carnets de la drôle de guerre*. Sartre y consacre de nombreuses pages à décrire la spécificité de la guerre qu'il s'apprête à vivre. Au cours de ces réflexions, il note qu'avant 1914 la guerre n'est pas une guerre totale ; elle est considérée comme un produit secondaire et marginal de la société moderne.

La guerre [avant 1914] ne s'opposait point à la paix comme un régime social à un autre régime. Mais plutôt la nation était toujours en paix à l'intérieur de ses frontières et elle menait quelque part en dehors une guerre dont les échos lointains parvenaient quelquefois. Ainsi le souvenir des grandes guerres nationales de la Révolution, si cuisant sous Louis-Philippe encore, s'atténua peu à peu et la guerre devint un phé-

⁴⁴ S. Goyard-Fabre, *op. cit.*, p. 176.

nomène normal pour une société donnée, qui accompagnait un régime politique sans le modifier. C'était quelque chose comme un sous-produit luxueux et brillant d'une société organisée⁴⁵.

Dans « Les Communistes et la paix », il affirmera aussi que, mis à part certains moments de forte revendication sociale et politique, l'ouvrier doit bien souvent se contenter de survivre.

Pour l'homme des masses, c'est tout juste ne pas mourir sur l'heure. En période « normale », le travailleur ne peut assouvir qu'un très petit nombre de besoins : ceux dont la non-satisfaction entraînerait la mort⁴⁶.

Mais c'est surtout dans son explication, à la fin de la guerre, de la collaboration et de l'antisémitisme que le couple devient vraiment opératoire chez Sartre. Il l'utilise dans « Paris sous l'Occupation ». Après avoir remarqué que la collaboration est un phénomène présent dans tout groupe social, il souligne l'ambiguïté d'une société qui, pour nourrir ses résistants, devait continuer à approvisionner l'occupant :

[...] l'existence de Quisling ou de Laval dans un groupement national est un phénomène *normal*, comme le taux de suicide ou de la criminalité. Mais ce qui nous semblait anormal, c'était la situation du pays, tout entier collaborateur. Les maquisards, notre fierté, ne travaillaient pas pour l'ennemi ; mais il fallait bien que les paysans, s'ils voulaient le nourrir, continuassent à élever du bétail dont la moitié partait en Allemagne⁴⁷.

⁴⁵ J.-P. Sartre, *Carnets de la drôle de guerre*, Gallimard, Paris, 1995, p. 157.

⁴⁶ J.-P. Sartre, « Les communistes et la paix », in *Situations, VI*, Gallimard, Paris, 1965, p. 355.

⁴⁷ J.-P. Sartre, « Paris sous l'Occupation », in *Situations, III*, Gallimard, Paris, 1976, p. 36-37. Sartre le redit l'année suivante dans « Qu'est-ce qu'un collaborateur ? » : « Une enquête dans les différents pays occupés permettrait d'établir une sorte de pourcentage moyen des collaborateurs dans les collectivités contemporaines. Car la collaboration, comme le suicide, comme le crime, est un phénomène normal. Seulement, en temps de paix ou dans les guerres qui ne se terminent pas par un désastre, ces éléments de la collectivité demeurent à l'état latent. » Cf. *ibid.*, p. 43.

La collaboration apparaît donc comme un phénomène normal, présent dans toute société, dont il faut expliquer l'extension pathologique pendant la guerre. Selon Sartre, la Seconde Guerre mondiale « a permis d'*isoler* la collaboration, comme on le fait d'une maladie⁴⁸ ». La collaboration est le symptôme d'une forme de désintégration sociale ; elle est le symbole d'une société qui ne prend pas en compte une partie de ses citoyens. Ceux-ci trouvent alors l'occasion de s'intégrer à un groupe social en ralliant le service du pouvoir d'Occupation :

[La collaboration] représente à l'origine une fixation par des formes collectives étrangères d'éléments mal assimilés par la communauté indigène. C'est en cela qu'elle se rapproche de la criminalité et du suicide qui sont aussi des phénomènes de désassimilation⁴⁹.

Mais Sartre ajoute qu'il ne s'agit pas de « cas individuels de désintégration⁵⁰ ». Il y voit aussi une limite des bouleversements sociaux provoqués par la Révolution. La Révolution française n'a pas encore donné tous ses effets ; certains groupes restent en marge. Bien plus, la société démocratique, nécessairement ouverte à sa réorganisation, implique le risque que certains, par haine de cette altérité intérieure, préfèrent collaborer à un système qui repose sur des catégories sociales établies. Ainsi perçoit-on de suite le paradoxe de l'exigence finale de l'article : « achever [...] le travail que la Révolution de 89 a commencé⁵¹ ».

P. Birnbaum a repéré cette reprise de l'opposition du normal et du pathologique dans l'entretien que Sartre accorde à la *Revue juive* de Genève en 1939. Sartre y distingue un antisémitisme normal d'un antisémitisme pathologique⁵². L'argument sera repris dans les *Réflexions*

⁴⁸ *Ibid.*, p. 44.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 46.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 47.

⁵¹ *Ibid.*, p. 60.

⁵² Cf. M. Contat et M. Rybalka, *Les Ecrits de Sartre, op. cit.*, p. 167 : « A mon sens, l'antisémitisme est en général un phénomène normal dans la société, comme est normal le crime, selon Durkheim. Ceci me paraît tout à fait in-

sur la question juive que Sartre entame en 1944⁵³. Comme dans le cas de la collaboration, Sartre cherche à expliquer pourquoi l'antisémitisme, de latent, se montre au grand jour. Là aussi, la démocratie est en question. Et c'est à Durkheim que Sartre se réfère pour expliquer le repli antisémite sur « une communauté "primitive", homogène, inarticulée⁵⁴ », farouchement hostile à la modernité. L'égalité politique dans les sociétés contemporaines doit être organisée malgré et dans la *division du travail social*, c'est-à-dire la différenciation et la hiérarchisation des fonctions. En revanche, l'égalité que revendique l'antisémite « est le fruit de l'indifférenciation des fonctions⁵⁵ ». L'antisémite recherche ainsi les périodes de crise où il peut se fondre dans une communauté indifférenciée qui l'exonère de sa responsabilité. Il convoque pour cela un « ordre *social*⁵⁶ » irréductible à l'ordre politique et qui permet même de contester radicalement cet ordre politique. Pour le dire comme Durkheim, l'antisémite redouble la société moderne,

dépendant du caractère des Juifs à l'égard desquels l'antisémitisme s'exerce. Une société a besoin à certains moments, de se définir "contre" et la société non juive refuse généralement l'assimilation. Cependant, il me paraît que le phénomène normal auquel je fais allusion ne dépasse jamais certaines proportions que l'on pourrait déterminer par une étude scientifique comme constantes. La constante antisémitisme varie naturellement selon les pays. Elle est plus élevée, par exemple, en Allemagne qu'en France. Mais à certaines périodes il y a un développement anormal de l'antisémitisme, en tant que phénomène de compensation, apparition au caractère pathologique prononcé (Exemple : les affaires Dreyfus et Boulanger après la défaite de 1871.) »

⁵³ Cf. J.-P. Sartre, *Réflexions sur la question juive*, Gallimard, « Folio », Paris, 1998, p. 35 : « Comme l'antisémitisme survit aux grandes crises de haine contre les Juifs, la société que forment les antisémites demeure à l'état latent dans les périodes normales et tout antisémite se réclame d'elle. »

⁵⁴ E. Traverso a souligné cette référence à Durkheim dans les *Réflexions* : « L'aveuglement des clercs. Les *Réflexions sur la question juive* de Sartre et ses critiques », in I. Galster (éd.), *Sartre et les juifs*, La Découverte, Paris, 2005, p. 77.

⁵⁵ J.-P. Sartre, *Réflexions sur la question juive*, p. 34.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 37.

caractérisée par la solidarité organique⁵⁷ des fonctions sociales différenciées, par une société à solidarité mécanique :

Il n'entend rien à la division du travail et ne s'en soucie pas : pour lui, si chaque citoyen peut revendiquer le titre de Français, ce n'est pas parce qu'il coopère, à sa place, dans son métier et avec tous les autres, à la vie économique, sociale et culturelle de la nation : c'est parce qu'il a, au même titre que chacun des autres, un droit imprescriptible et inné sur la totalité indivise du pays⁵⁸.

Il s'agit pour l'antisémite de « se fondre » dans le groupe :

Incapable de comprendre l'organisation sociale moderne, il a la nostalgie des périodes de crise où la communauté primitive réapparaît soudain et atteint sa température de fusion. Il souhaite que sa personne fonde soudain dans le groupe et soit emportée par le torrent collectif⁵⁹.

On retrouve ici le schéma de Durkheim : l'anomie sociale entraîne une crise qui se propage dans la société. Le groupe en fusion des antisémites témoigne d'une régulation sociale insuffisante. Mais contrairement aux heures d'effervescence créatrice telles que la Révolution française, la fin poursuivie par l'antisémite ne consiste pas à boulever-

⁵⁷ Cf. *ibid.*, p. 34. Dans le passage évoqué, Sartre oppose « société organisée » et « communauté à type de solidarité mécanique ».

⁵⁸ *Ibid.*, p. 33. E. Traverso a raison de souligner l'incapacité de Sartre, historiquement compréhensible, à penser l'extermination des juifs par les nazis comme un produit de la modernité, en particulier de la technique moderne. Sartre continue de penser l'antisémitisme tel qu'il avait pu l'observer en France depuis son enfance. Cette remarque ne retire évidemment rien à l'effet libérateur que les *Réflexions* ont eu sur nombre de lecteurs juifs dans l'immédiat après-guerre.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 35. Cf. aussi p. 37 : « [...] l'ordre social lui apparaît sous les traits d'une société égalitaire et primitive de juxtaposition, à température élevée, d'où les Juifs sont exclus. » ; p. 34 : « Le degré d'intégration de chaque antisémite à cette communauté, ainsi que sa nuance égalitaire, sont fixés par ce que je nommerai la température de la communauté. »

ser la société ; il s'agit au contraire pour lui de se masquer sa liberté. L'antisémitisme est une *passion* :

Les associations antisémites ne veulent rien inventer, refusent d'assumer des responsabilités, elles auraient horreur de se donner pour une certaine fraction de l'opinion française, car il faudrait alors arrêter un programme, chercher des moyens d'action légaux. Elles préfèrent se représenter comme exprimant en toute pureté, en toute passivité, le sentiment du pays *réel* dans son indivisibilité⁶⁰.

Ni mécanique ni organique : le problème de la synthèse

En fait, les développements de la *Critique de la Raison dialectique* ponctuent une réflexion dont Sartre souligne la difficulté dès la « Présentation des *Temps Modernes* ». Au-delà des acquis de la Révolution française, à savoir la dissolution, par l'esprit d'analyse, de hiérarchies sociales injustes, comment faire droit à une *anthropologie synthétique* qui n'enferme cependant pas les individus dans des synthèses préalables, culturelles, nationales ou religieuses, mais qui reconnaisse la multiplicité des conditions et des singularités sociales ? Comment penser l'unité synthétique d'un groupe social sans substituer « le règne de la conscience collective au règne de la personne⁶¹ » ? Bref, il s'agit de penser une forme organisée de socialité irréductible à une solidarité *mécanique*, c'est-à-dire de « simple juxtaposition », qui réduit les relations humaines à celles de « petits pois dans une boîte »⁶². Dans ce texte, c'est l'irresponsabilité du poète qui est visée. Il n'est donc pas étonnant que *Qu'est-ce que la littérature ?* se demande comment « faire un public, c'est-à-dire une unité organique de lecteurs, d'auditeurs et de spectateurs⁶³ ? » Cependant, là aussi, Sartre cherche à éviter un double

⁶⁰ *Ibid.*, p. 37.

⁶¹ J.-P. Sartre, « Présentation des *Temps Modernes* », in *Situations, II*, Gallimard, Paris, 1975, p. 23.

⁶² *Ibid.*, p. 18.

⁶³ J.-P. Sartre, *Qu'est-ce que la littérature ?*, « Folio », Gallimard, Paris, 1997, p. 293.

écueil ; la lecture ne peut être ni une entreprise solitaire ni faire d'un ouvrage un objet sacré⁶⁴ :

Nous dirons, pour parler comme Durkheim, que la solidarité des lecteurs de Claudel est organique et que celle des lecteurs de Gide est mécanique. Dans les deux cas, la littérature court les plus graves dangers. Quand le livre est sacré, il devient pour de vrai un *accessoire* de la cérémonie⁶⁵.

Quelques années plus tard, dans sa « Réponse à Claude Lefort », Sartre repose le problème, d'un point de vue politique cette fois, lorsqu'il s'agit pour lui de penser l'organisation du prolétariat par le Parti communiste. Sartre reproche à Lefort de négliger les médiations nécessaires à l'autonomisation du prolétariat : « La classe sans les communistes, les organisations sans la classe en liberté, c'est l'Inde sans les Anglais, le latin sans pleurs et la Révolution sans larmes, c'est la Nature sans les Hommes⁶⁶. » Bref, Lefort fait l'impasse sur la difficile question de la *synthèse* ou de la *totalisation*. Là encore, c'est la figure de Durkheim qui apparaît :

[...] vous avez beau repousser l'idée de synthèse que vous trouvez chez Durkheim, l'idée de totalité que vous croyez trouver dans mon article : [...] le problème demeurerait entier si nous nous bornions à dire que le travailleur individuel est dans la classe (ou que sa conscience est dans la conscience collective) comme la classe est dans le travailleur [...] ⁶⁷.

A défaut de mettre en évidence le « travail social d'organisation⁶⁸ » de la classe, Lefort révèle son « *organicisme secret*⁶⁹ ». Il s'avère ainsi

⁶⁴ Cf. *ibid.*, p. 296 : « La lecture ne doit pas être une communion mystique non plus qu'une masturbation, mais un compagnonnage. »

⁶⁵ *Ibid.*, p. 294.

⁶⁶ J.-P. Sartre, « Réponse à Claude Lefort », in *Situations, VII, op. cit.*, p. 48.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 48, 50.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 51.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 52.

incapable de penser l'« histoire brouillée, pleine de retards et d'occasions perdues » du prolétariat⁷⁰. Dans ce texte, Sartre répond aux critiques que Lefort formule à l'encontre des deux premières parties des « Communistes et la paix ». Il reconnaît que le besoin est le moteur des luttes et des revendications sociales. Il crédite aussi Marx, dont il veut prolonger la « description phénoménologique de l'ouvrier combattant⁷¹ », d'avoir mis en évidence l'efficacité politique de la spontanéité⁷². Mais il ajoute que l'impératif de survivre explique aussi, bien souvent, l'inertie de la masse. Dès lors, les besoins des prolétaires les séparent bien plus qu'ils ne les rapprochent :

Un des sentiments les plus profonds du prolétariat, une des données immédiates de sa conscience de classe, c'est cette saisie de soi-même comme pur *être-là* sans relation de solidarité avec le tout social. Il n'est pas intégré à la société, il *réside à côté d'elle*, dans une demi-ségrégation qu'on lui impose et qu'il finit par revendiquer⁷³.

Sartre souligne par conséquent le besoin d'une organisation que l'identité des intérêts des ouvriers ne peut pas créer spontanément : « L'unité des travailleurs ne peut être engendrée mécaniquement par

⁷⁰ *Ibid.*, p. 59. Indépendamment du rôle que Sartre attribue alors au Parti communiste, l'écart qu'il manifeste à l'égard de la philosophie hégélienne de l'histoire est décisif, comme en témoignera le troisième volume de *L'Idiot de la famille* : « On rappelait récemment un mot de Brunschvicg reprochant à Hegel de n'avoir pas su introduire une *résistance* dans son système. Sans *retard*, c'est-à-dire sans quelque chose qui freine, la succession reste une idée formelle, un ordre. La durée concrète et réelle paraît avec l'effort, avec l'attente, la patience et l'impatience. Le temps, c'est la nécessité d'être toujours en avance et en retard sur l'entreprise [...] » (*ibid.*, p. 58).

⁷¹ J.-P. Sartre, *Situations, VI*, p. 209.

⁷² Cf. *ibid.*, p. 212 : « Ce qui est neuf — enfin pas *très* neuf : un siècle — c'est qu'on utilise la spontanéité à des fins politiques. Ça s'est fait tout seul ; on traitait les faits sociaux comme des choses, on s'est mis à les traiter comme des gens : et voilà les masses qui deviennent primesautières ! »

⁷³ *Ibid.*, p. 109.

l'identité des intérêts ou des conditions⁷⁴. » En effet, les conditions politiques, économiques et sociales imposent au prolétariat ce que Sartre appelle un « “état de nature” artificiel⁷⁵ » marqué par la mécanisation des relations sociales. Le recours à un vocabulaire de type durkheimien, dont nous sentirons d'autres effets dans ce texte, anticipe sur la notion de *sérialisation*. Un entretien de 1969 confirme cette équivalence entre *mécanisation* et *sérialisation* : « [...] au fond, j'ai tenté de montrer que le parti est par rapport à la masse une réalité *nécessaire* parce que la masse, par elle-même, ne possède pas une *spontanéité*. Par elle-même, la masse reste sérielle⁷⁶. »

La difficulté pour le prolétariat à faire de ses besoins le fondement d'une lutte, et non un frein, justifie que les syndicalistes ne partagent pas la situation des travailleurs. Face à la dispersion mécanique imposée aux masses par le besoin et par l'idéologie bourgeoise, la solution passe par une « division du travail⁷⁷ ». Il n'est donc pas besoin de prouver la participation de l'élite syndicale à la masse : ce prétendu enracinement n'a pas de sens, puisqu'il n'y a pas de conscience collective ou d'inconscient collectif de la masse. Le rapport entre le syndicat et les

⁷⁴ *Ibid.*, p. 197.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 243 : « Non : la solitude de l'ouvrier ne vient pas de la nature ; elle est *produite* ; le travail, la fatigue, la misère, les bons soins de la bourgeoisie ont, si j'ose dire, ménagé aux travailleurs un “état de nature” artificiel ; c'est ce qu'on appelle la *masse*. [...] Voyez le libre contrat, pièce maîtresse de la mécanique : comme il combine heureusement la menace de mort et la liberté du travail ; l'ouvrier est un homme qui signe librement sous peine de mort. »

⁷⁶ J.-P. Sartre, « Masses, spontanéité, parti », in *Situations, VIII*, Gallimard, Paris, 1972, p. 264. Pourtant, comme le montre cet entretien de 1969, Sartre a modifié en profondeur son évaluation du rôle du PC ; je note seulement la conclusion de 1969 (p. 264) : « [...] sitôt que le Parti devient institution, il est — sauf circonstances exceptionnelles — réactionnaire par rapport à ce que lui-même suscite ou crée, c'est-à-dire le *groupe en fusion*. » C'est pourquoi le Parti finit par être *en retard* par rapport à ce que Sartre appelle désormais la « masse en fusion » (p. 266). En 1969, Sartre est beaucoup plus sensible aux diverses possibilités d'autogouvernement.

⁷⁷ J.-P. Sartre, *Situations, VI*, p. 361.

ouvriers demande une interprétation. Le militant syndical doit interpréter les signes que la masse envoie, grâce à une technique des masses que Sartre compare à l'art de la navigation. Cette technique n'est que conjecturale, ce qui explique le décalage existant entre la masse et les syndicats. Bref, Sartre se débat contre l'idée d'une spontanéité du prolétariat qui se réduirait à déployer le programme de libération d'une conscience collective. C'est pourquoi il remplace provisoirement cette notion par celle de *sujet collectif*.

J'entends par « sujet collectif » le *sujet de la praxis* et non je ne sais quelle « conscience collective ». Le sujet c'est le groupe *rassemblé* par la situation, *structuré* par son action même, *différencié* par les exigences objectives de la *praxis* et par la division du travail, d'abord improvisée puis systématique, qu'elle introduit, *organisé* par les dirigeants qu'il se choisit ou qu'il se découvre et trouvant *en leur personne* sa propre unité⁷⁸.

La fin de la citation l'indique : l'organisation du groupe réclame que l'on se penche sur les avatars de son institutionnalisation, laquelle passe notamment par l'*incarnation* de la « souveraineté diffuse » de la masse dans la personne d'un ou de plusieurs dirigeants. Décidément, chez Sartre, l'idée de conscience collective subsiste durablement, à la condition expresse de la mettre entre guillemets :

S'il y a un chef, chacun est chef au nom du chef. Ainsi la « conscience collective » est nécessairement incarnée : c'est pour chacun la dimension collective qu'il saisit dans la conscience individuelle de l'autre⁷⁹.

De Durkheim à Sartre : du collectif au groupe, et inversement

Pour poursuivre la confrontation entre Durkheim et Sartre, je prendrai le statut du *droit* comme point de départ de ma lecture du premier

⁷⁸ *Ibid.*, p. 372-373, n. 1.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 373, n. 1.

tome de la *Critique de la Raison dialectique*. L'invention du droit est présentée par Sartre comme la prise de conscience par le groupe de son impuissance à former une totalité totalisée.

[...] c'est donc une forme neuve de totalisation visant à compenser l'impossibilité que la totalisation s'achève, c'est-à-dire qu'elle apparaisse comme forme, *Gestalt*, conscience collective supérieure à tous les membres et, par là même, caution de leur intégration permanente⁸⁰.

Le droit, encore diffus, que scelle le *serment*, naît du « *non-être* du groupe⁸¹ », de sa déficience ontologique, de son « *vide intérieur*⁸² ». En effet, si le groupe est positivement *praxis* commune, il est aussi, négativement, « la totalisation de ses points de rupture possible⁸³ » (*sic*). Le droit, comme le sacré⁸⁴, n'est donc pas l'expression d'une puissance sociale supérieure aux individus. Son apparition témoigne, au contraire, de sa précarité.

Et le Sacré, avec son rituel et ses cérémonies, naît, comme le pouvoir juridique, d'un non-être du groupe, c'est-à-dire de ce que toute communauté réelle est totalisation ou, si l'on préfère, totalité en détotalisation perpétuelle. C'est par une contradiction fondamentale, en effet, que l'acte totalisant, en tant qu'accompli par chacun, est *en même temps* le facteur essentiel de la détotalisation⁸⁵.

⁸⁰ J.-P. Sartre, *Critique de la Raison dialectique* précédé de *Questions de méthode*, « Bibliothèque de Philosophie », Gallimard, Paris, 1985, t. I, p. 539 (désormais cité *CRD*, I).

⁸¹ *CRD*, I, p. 541. Je souligne.

⁸² *CRD*, I, p. 671.

⁸³ *CRD*, I, p. 542.

⁸⁴ Le droit est assimilé au sacré, au prix d'une dénégation magistrale : « Le pouvoir juridique diffus, il serait dangereux de l'assimiler à la forme la plus simple du Sacré : cela nous entraînerait trop loin et l'étude de ces réalités n'entre pas dans notre propos. Il suffira de faire remarquer [...] que le Sacré constitue la structure fondamentale de la Terreur comme pouvoir juridique. » (*CRD*, I, p. 540)

⁸⁵ *CRD*, I, p. 541.

C'est d'ailleurs cette possibilité permanente de rupture qui pousse à l'institutionnalisation progressive du groupe pour en préserver coûte que coûte l'unité : « *L'être de l'institution*, comme lieu géométrique des intersections du collectif et du commun, est le *non-être* du groupe se produisant comme lien entre ses membres⁸⁶. »

En rappelant ces quelques pages célèbres de la *Critique*, il est difficile de ne pas remarquer qu'un des interlocuteurs principaux de Sartre est Durkheim. Pour conclure, j'essaierai de montrer à la fois la proximité et la distance entre les deux auteurs. Il est en tout cas déjà possible de formuler une première remarque : dans la *Critique*, le droit n'est pas le symbole transparent de la solidarité unissant un groupe social⁸⁷. Il témoigne, à l'inverse, de l'altération qui frappe le groupe et la solidarité qui y est à l'œuvre. De même, Sartre ne peut pas attribuer une unité *organique* au groupe en fusion. Supposer l'existence d'hyperorganismes conduirait à tenir pour résolus les problèmes que posent la dialectique historique concrète et les rapports de pouvoir :

[...] tout serait plus facile dans une dialectique transcendantale et idéaliste : on verrait le mouvement d'intégration par lequel chaque organisme contient et domine ses pluralités inorganiques se transformer de lui-même, au niveau de la pluralité sociale, en intégration des individus à une totalité organique⁸⁸.

Sartre décrit le caractère organique du groupe comme une *apparence*, une *illusion* : « [...] la structure organique est *avant tout* l'apparence illusoire et immédiate du groupe quand il se produit dans le champ pratico-inerte et contre ce champ⁸⁹. » On remarquera cependant que

⁸⁶ *CRD*, I, p. 690.

⁸⁷ Sur le rôle du droit dans la *Critique*, je rappelle l'article important de N. Poulantzas, « La *Critique de la raison dialectique* de J.-P. Sartre et le droit », *Archives de philosophie du droit*, n° 10, 1965, p. 83-106.

⁸⁸ *CRD*, I, p. 449.

⁸⁹ *Ibidem*. Cette formule de Sartre permet à J. Bourgault de repenser la question du *corps politique* et de la *représentation* dans un très bel article : « Repenser le corps politique. "L'apparence organique du groupe" dans la

Sartre ne fait pas de l'organicisme une illusion « réactionnaire⁹⁰ ». L'organicisme ne renvoie pas à des idéologies soucieuses de défendre une unité imaginaire, par exemple nationale. Il est l'apparence que prend le groupe lorsqu'il est en prise avec le pratico-inerte. L'exemple de Sartre est inspiré par *La Société féodale* de Marc Bloch, un des auteurs que Sartre associait le plus volontiers au projet porté par *Les Temps modernes*.

Selon Bloch, les classes des nobles, des bourgeois et des serfs existaient dès le treizième siècle, peut-être avant. Mais ce n'est que par les efforts individuels de certains bourgeois pour accéder à la noblesse que celle-ci prend conscience d'elle-même comme classe, en serrant les rangs et en rendant plus difficile l'accès à la chevalerie. Par contre-coup, les bourgeois et les serfs prennent également consciences d'eux-mêmes comme classes. Ainsi, du fait au droit, les destins individuels en viennent à former une destinée commune. La genèse d'un groupe se fait donc dans l'illusion, puisque les nobles se vivent comme classe en considérant les actions isolées des bourgeois comme une action commune. La *solidarité* de la noblesse retentit ensuite sur l'action des bourgeois. Elle constitue un collectif qui pourra, à son tour, se constituer en groupe. Telle est selon Sartre la genèse de la solidarité qui autorisera les revendications des siècles suivants.

Cet exemple n'a d'autre but que de montrer comment, dans le mouvement de l'Histoire, une classe d'exploitation, en resserrant ses liens contre l'ennemi et en prenant conscience d'elle-même comme unité d'individus *solidaires*, découvre aux classes exploitées leur être matériel comme collectif et comme point de départ d'une tentative continuée pour établir entre ses membres des liens vécus de solidarité⁹¹.

Critique de la raison dialectique », *Les Temps modernes*, n° 632-634 (« Notre Sartre »), juillet-octobre 2005. La *Critique* y est convoquée pour approfondir le débat entre M. Gauchet et C. Lefort autour de la thèse d'E. Kantorowicz sur *Les deux corps du roi*.

⁹⁰ CRD, I, p. 449.

⁹¹ CRD, I, p. 450.

C'est d'ailleurs le même mouvement dialectique que Sartre observe lors du soulèvement du peuple de Paris contre le roi en 1789 : « Mais pour que la ville ou la section se fassent totalités totalisantes [...], il faut qu'elles soient constituées comme telles par l'action extérieure d'un autre groupe organisé⁹². » C'est à ce niveau que l'illusion trouve à s'épanouir. La *praxis* resserre l'unité du groupe-objet et lui donne l'apparence d'une totalité organique, d'une « *Gestalt*⁹³ ». Les *praxis* individuelles se vivent dès lors comme la simple révélation d'une unité préexistante, comme si, derrière leurs actions, se trouvait une « substance pratique et synthétique⁹⁴ ». Sartre qualifie cette conception d'organicisme « naïf⁹⁵ » et en profite pour disqualifier toute forme d'organicisme. En effet, le groupe en fusion ne peut pas échapper à sa sérialisation progressive. C'est cette *mécanisation* inéliminable du groupe qui justifie la mise au point de Sartre :

En fait, le groupe en fusion c'est encore la série, qui se nie en réintériorisant les négations extérieures ou, si l'on veut, il n'y a pas de différence dans ce moment entre le positif lui-même (groupe en voie de constitution) et cette négation qui se nie (série en dissolution)⁹⁶.

Autrement dit, le surgissement du groupe en fusion ne signifie pas qu'on sorte jamais du collectif ; le collectif, comme « être social inorganique⁹⁷ », représente pour ainsi dire l'état normal des rassemblements sociaux en proie avec le champ pratico-inerte : « [...] *le collectif* n'est pas simplement la forme d'être de certaines réalités sociales mais [...] l'être de la socialité même, au niveau du champ pratico-inerte⁹⁸. » J'aurai l'occasion d'y revenir : le groupe ne peut être conçu que comme « une *réflexion* dans le collectif en tant que tel⁹⁹ ».

⁹² CRD, I, p. 465.

⁹³ CRD, I, p. 451.

⁹⁴ *Ibidem*.

⁹⁵ *Ibidem*.

⁹⁶ CRD, I, p. 461.

⁹⁷ CRD, I, p. 360.

⁹⁸ CRD, I, p. 410.

⁹⁹ CRD, I, p. 757.

L'action en commun réclame certes « une *libre organisation*¹⁰⁰ » du groupe, mais cette organisation est sans cesse menacée par une retombée dans l'inertie ; elle ne peut qu'être rattrapée par la rareté qui fait renaître les antagonismes. C'est par exemple le destin de la Révolution française¹⁰¹. Pourtant, il y a bien une unité du groupe. Comment se produit-elle, si on ne peut pas compter sur une conscience ou sur un sujet collectif ? Sartre repose la question de la synthèse qu'il mettait déjà en exergue dans sa réponse à Lefort :

Il ne s'agit pas, en effet, de chercher si le groupe comme multiplicité d'individus possède un statut inerte d'unité, si les hommes qui le composent peuvent être accolés en tant qu'organismes par je ne sais quel agglutinement gélatineux ou si une « conscience collective », totalité irréductible à ses parties, s'impose du dehors à chacune et à toutes comme les catégories kantienne à la multiplicité des sensations. [...] Ce qui nous importe, [...] c'est de savoir en quelle mesure la multiplicité des synthèses individuelles peut fonder, en tant que telle, la communauté des objectifs et des actions¹⁰².

Si atteindre une unité organique est illusoire, peut-on se contenter d'une solidarité mécanique ? Sartre parle bien, en effet, d'un *collectif* caractérisé par une « "solidarité mécanique"¹⁰³ ». L'action sérielle est marquée par la *similitude*. Chacun agit d'une certaine façon, parce que les autres font de même¹⁰⁴. Chaque manifestant se rue, dans l'effervescence, vers la Bastille pour s'emparer d'une arme. Mais chacun ne fait, en réalité, que poursuivre un objectif individuel. La prétendue solidari-

¹⁰⁰ CRD, I, p. 460.

¹⁰¹ « Dans la Convention épurée, le "collectif" manifeste par en dessous l'impossibilité pour le groupe d'être sujet (au contraire de ce que croyait Durkheim), et son degré de réalité est en proportion directe de cette impossibilité même. » (CRD, I, p. 682)

¹⁰² CRD, I, p. 492.

¹⁰³ CRD, I, p. 458. Il précise qu'il utilise la formule dans un autre sens que Durkheim.

¹⁰⁴ Le collectif peut donc perdre des unités sans être désorganisé.

té du collectif est ainsi menacée par un retour permanent des antagonismes, dans la mesure où tout le monde recherche la même chose et qu'il peut ne pas y avoir assez d'armes pour tout le monde. Plus généralement, un collectif se caractérise par l'inertie d'impuissance de ses membres ; ceux-ci découvrent les uns par les autres, comme une exigence extérieure et habituelle, ce qu'ils ont à faire.

Pourtant, les périodes d'effervescence comme la Révolution, paradigme commun à Durkheim et à Sartre, permettent de décrire comment ce collectif peut se représenter comme groupe. J. Bourgault décrit parfaitement ce moment d'*effervescence*, non comme signe de la solidarité du groupe, mais comme *anticipation* créatrice du groupe en fusion :

Le dépassement de la sérialité n'est possible *que si une représentation du groupe se produit au sein de la sérialité avant l'avènement du groupe lui-même* — ou encore : le groupe ne peut advenir que s'il est précédé par sa représentation¹⁰⁵.

Seule cette interprétation de la *Critique* assure la pleine compréhension d'une de ces formules sartriennes par excellence, inépuisables : « chacun vient au groupe avec un *passif*¹⁰⁶ ». Il ne s'agit pas seulement d'affirmer la part de passivité que le collectif induit et les résistances qui sont opposées à la constitution d'un groupe, mais de montrer comment le groupe en fusion est, d'une part, anticipé dans le collectif et ne se saisit, d'autre part, qu'au passé, comme ce qui a eu lieu :

L'unité est ici encore *ailleurs*, c'est-à-dire passée et future. Passée : *le groupe a fait un acte* et le collectif le constate avec surprise comme un moment de son activité passive : *il a été groupe*. Et ce groupe s'est défini par une action révolutionnaire qui rend le processus irréversible. Future : les armes elles-mêmes, dans la mesure où elles ont été prises pour s'opposer à l'action concertée d'une troupe militaire, esquissent dans leur matérialité même la possibilité d'une résistance concertée¹⁰⁷.

¹⁰⁵ J. Bourgault, *art. cit.*, p. 495.

¹⁰⁶ *CRD*, I, p. 504.

¹⁰⁷ *CRD*, I, p. 459.

Comment concevoir dès lors une véritable *praxis* collective ? L'unification des individus renvoie à la possibilité qu'un groupe en fusion se constitue dans l'urgence et dissolve en lui toutes les inerties. Sartre n'en reste cependant pas là. La *praxis* du groupe est rendue possible par ce qu'il appelle une « totalisation tournante¹⁰⁸ », qui donne au groupe des « chefs provisoires¹⁰⁹ ». Ces chefs sont des tiers régulateurs qui donnent sens à l'activité de la foule et font d'une « activité passive et désordonnée¹¹⁰ » une action commune. Il ne s'agit pas que les autres membres du groupe répètent, par contagion et imitation, les actes du chef. Son action est, au contraire, une invitation, lancée aux autres, à prendre à leur tour la tête du mouvement. Le mort d'ordre du chef n'est pas son mot d'ordre, mais celui de chacun : « le chef, c'est toujours moi¹¹¹ ». Chacun peut être le tiers régulateur de l'action commune. Il y a donc des différenciations dans le groupe en fusion. Mais, tout en étant indispensables, elles ne sont que passagères aussi longtemps que les nécessités pratiques n'exigent pas que le groupe *s'organise* au sens strict, c'est-à-dire qu'il répartisse entre ses membres les tâches à remplir afin de garantir ses conquêtes, ses acquis.

En revanche, le *groupe organisé* se caractérise par une « division du travail¹¹² ». Cette division du travail vise à stabiliser le groupe ; il réclame un serment comme condition de possibilité. La théorie du contrat social fait l'hypothèse d'individus d'abord isolés, certes égaux, mais soumis à une insécurité angoissante, qui décident de s'associer. Pour Sartre, il s'agit là d'une théorie absurde. Il y a toujours du lien social, groupes, séries ou institutions. Le serment permet simplement de substituer à une forme sociale instable (le groupe en fusion) une autre forme qui assure la permanence de son action¹¹³. Le serment vise à

¹⁰⁸ CRD, I, p. 485.

¹⁰⁹ CRD, I, p. 483.

¹¹⁰ CRD, I, p. 492.

¹¹¹ CRD, I, p. 497.

¹¹² CRD, I, p. 512.

¹¹³ CRD, I, p. 519. Cf. H. Rizk, *La Constitution de l'être social*, Kimé, Paris, 1996, p. 129 : « Ce serment [...] se substitue à la notion de *contrat*

remplacer la « peur externe¹¹⁴ » d'un ennemi, dont la menace est (provisoirement) repoussée, par une peur interne, librement consentie. C'est pourquoi le groupe en fusion se fait « groupe de contrainte¹¹⁵ », Fraternité-Terreur. Ici encore la définition durkheimienne du social comme réalité contraignante se révèle secondaire, tout en recevant sa place dans le modèle sartrien. Par ailleurs, le serment n'est pas seulement une façon de se protéger des autres, mais surtout de se protéger contre soi-même. Jurer devant les autres pour que l'autre jure à son tour devant moi me renvoie mon propre serment comme condition objective du serment des autres :

Ma « foi jurée » revient sur moi *comme une caution contre ma liberté* à travers celle du tiers : c'est elle, en effet, qui lui donne la possibilité réelle de jurer puisque c'est à cause d'elle (et, bien entendu, de celle de chacun) que la possibilité de retomber dans l'altérité ne dépend plus que de lui¹¹⁶.

L'organisation du groupe surgit donc lorsque le groupe se prend pour objet, se comprend comme devant être maintenu pour assurer la poursuite et la réalisation de ses objectifs¹¹⁷, et reconnaît son inconsistance, le risque de sa désagrégation :

La différenciation des fonctions — comme structure très générale dont la division du travail est la particularisation concrète — n'apparaît

social, qui présente l'absurdité de chercher à inaugurer de l'extérieur la société, par un geste juridico-transcendental. Le serment, au contraire, procède d'une forme immédiate du groupe vers une forme réflexive qui cherche à combattre les risques de dissolution [...] ».

¹¹⁴ CRD, I, p. 529.

¹¹⁵ CRD, I, p. 536.

¹¹⁶ CRD, I, p. 522.

¹¹⁷ Cf. CRD, I, p. 559 : « Cela signifie que l'organisation est l'opération réelle que le groupe effectue sur lui-même comme répartition des tâches en fonction de la *praxis* commune. »

comme réalité statutaire du groupe que dans la mesure où celui-ci devient lui-même l'objet de sa pratique totalisante¹¹⁸.

Le groupe organisé comme « *réflexion* au sens strictement pratique¹¹⁹ », à savoir « *comme action sur soi*¹²⁰ », ne peut donc être que *coercitif* dans la mesure où il y va de sa survie. Ici aussi c'est une des dichotomies chères à Durkheim qui est visée :

On a même voulu fonder le passage du répressif au restitutif, de la violence au contractuel, du mépris de la vie au respect de la personne humaine, sur la différenciation historique des fonctions. L'individu serait, en tant que tel, un produit de la division du travail. Ces considérations n'ont aucun sens : elles témoignent simplement de la volonté commune de réduire l'organisme pratique à sa fonction sociale¹²¹.

Remarquons que, lorsque Sartre réaffirme l'impossibilité d'achever la totalisation sociale, l'impossibilité d'une intégration permanente justifiant par là la nécessité d'un pouvoir répressif de chacun sur chacun¹²², c'est pour réaffirmer l'essentialité de la *praxis* individuelle. Sartre ajoute en effet : « Nul individu n'est essentiel au groupe [...] ; mais chaque individu [...] réaffirme *contre le groupe* son essentialité¹²³. » L'individu ne peut pas être réduit à sa fonction sociale, comme il l'est chez le durkheimien Duguit. Aussi le non-être du groupe, qui fait que le souverain n'est jamais détenteur que d'une *quasi-souverai-*

¹¹⁸ *CRD*, I, p. 512. Cf. aussi *CRD*, I, p. 603 : « [...] *les moyens communs*, c'est-à-dire la répartition des tâches et des pouvoirs, la division du travail, l'organisation des fonctions, se constituent par dépassement de la sérialité, de la massification, des antagonismes individuels et des solitudes. »

¹¹⁹ *CRD*, I, p. 513. Déjà la Fraternité-Terreur qui se substitue à la peur externe d'un ennemi commun est qualifiée par Sartre de « peur réflexive » (*CRD*, I, p. 528).

¹²⁰ *CRD*, I, p. 529.

¹²¹ *CRD*, I, p. 671-672.

¹²² La fraternité se fait Terreur pour combattre « l'insidieuse altérité du dedans » (*CRD*, I, p. 506).

¹²³ *CRD*, I, p. 672.

neté, autorise-t-il la *praxis* individuelle à réaffirmer son pouvoir totalisant et synthétique. La *Critique* permet ainsi d'articuler les droits respectifs de l'individu et de l'Etat que l'article de 1927 questionnait déjà. Quel est désormais le rôle de l'Etat ? Nous avons vu que le droit est l'expérience par laquelle le groupe assure sa cohésion. Le serment n'interrompt cependant pas la sérialisation progressive de la *praxis* commune. Aussi le groupe devient-il groupe *institutionnalisé*. L'Etat est l'institution qui reprend « les exigences de la Terreur et de la violence » en légitimant « la force *déjà donnée* du souverain »¹²⁴. L'Etat est ainsi un instrument de la classe dominante ; il ne peut cependant pas être réduit à la poursuite des intérêts de celle-ci, dans la mesure où son rôle de légitimation exige la prise en compte de l'intérêt général¹²⁵. D'ailleurs, la souveraineté de l'Etat est fondée, en dernière instance, sur la *praxis* individuelle. Sartre a, en effet, découvert un fondement inconditionnel de la *praxis* dans le *besoin*. La véritable *souveraineté* se trouve là :

Il n'y a aucun lieu de fonder le droit de la *praxis* par quoi l'homme reproduit sa vie en remaniant librement la matière autour de lui : bien au contraire, ce dépassement dialectique qui montre le devenir-*praxis* du besoin est lui-même le fondement de tous les droits. Ou, si l'on préfère, la souveraineté c'est l'homme lui-même en tant qu'acte, en tant que travail unificateur, en tant qu'il a prise sur le monde et qu'il le change. L'homme *est souverain*¹²⁶.

Et c'est sur cette *souveraineté* que se fondent la « co-souveraineté » du groupe en fusion et la « *quasi-souveraineté* »¹²⁷ du chef. C'est précisément parce que la souveraineté de toute *praxis* individuelle ne se revendique d'aucun droit¹²⁸ qu'elle peut s'associer avec d'autres dans

¹²⁴ CRD, I, p. 712-713.

¹²⁵ C'est à ce niveau que la *Critique* permet de penser le statut du *service public*. Cf. CRD, I, p. 659.

¹²⁶ CRD, I, p. 695-696.

¹²⁷ CRD, I, p. 696.

¹²⁸ Cf. CRD, I, p. 506 : « La liberté comme souveraineté de la *praxis*

l'effervescence créatrice du groupe en fusion. Il ne faut pas oublier que le projet de la *Critique* consistait à éprouver la définition de « la pensée humaine [...] comme l'intelligence du nouveau¹²⁹ ». La société, comme la *praxis* individuelle et comme l'Histoire, est *trouée*¹³⁰, mais cette inconsistance seule fonde l'intelligibilité des luttes et des transformations sociales qui traversent cette société. Comme Sartre le dit en 1961, *il n'y a que des hommes* ; l'erreur d'une approche rétrospective et en extériorité de la dialectique sociale consiste à penser l'humanité « comme *un Homme*¹³¹ ».

individuelle n'est pas violence : elle est simple réorganisation dialectique de l'environnement [...]. »

¹²⁹ *CRD*, I, p. 176.

¹³⁰ Cf. J.-P. Sartre, *Critique de la Raison dialectique*, « Bibliothèque de Philosophie », Gallimard, Paris, 1985, t. II (inachevé), p. 22 : « La société, de loin, paraît tenir toute seule ; de près, elle est criblée de trous. » Cela ne doit pas surprendre. Dès *La Transcendance de l'Ego*, Sartre a systématiquement critiqué toute forme d'unité substantielle. De même que l'unification de la conscience se fait à travers son activité intentionnelle, de même les synthèses historiques « ne réalis[ent] pas l'unité substantielle des hommes mais celle des actions » (*CRD*, I, p. 492).

¹³¹ *CRD*, I, p. 749.