



Révolution et l'archi-histoire. Sur les dialogues entre Sartre et Benny Lévy

Andrea Cavazzini

Les positions que Sartre a choisi de développer, à la fin de sa vie, par un dialogue prolongé et systématique avec Benny Lévy sont difficiles à reconstruire et à interpréter¹. Il y a plusieurs raisons à cela : en premier lieu, la difficulté de situer avec précision la contribution propre à chacun des deux penseurs dans une pratique intellectuelle se voulant commune. En outre, il est difficile d'éviter la tentation de lire les échanges entre Sartre et B. Lévy exclusivement à partir du trajet postérieur de l'ancien Pierre Victor, si bien que l'appropriation et le dépassement des motifs sartriens dans une perspective s'autorisant de Levinas semblent finir par épuiser les enjeux à la fois philosophiques et politiques de cette réflexion à bien des égards extrême de l'auteur de la *Nausée*. Or notre hypothèse est que ces enjeux restent irréductibles à leur appropriation par le trajet ultérieur de Benny Lévy, et que leur nature explique à la fois les difficultés qu'implique leur intelligence et l'utilité de leur réappréciation.

Entre 1975 et 1980, Sartre se confronte, à travers sa collaboration avec Benny Lévy, avec une conjoncture historique qui ne pouvait pas ne pas mettre profondément en question le sens de son parcours. Les années 1975 sont l'époque de la « crise du marxisme » – une formule de Louis Althusser qui semble faire (négativement) écho à celle du marxisme comme « horizon indépassable » – et de l'épuisement de la perspective communiste, tant sous sa forme soviétique qu'en ce qui concerne les tentatives de réactiver des processus révolutionnaires par-delà l'ordre figé issu de la guerre froide. Il est bien connu que le bilan de l'expérience maoïste et gauchiste représentait un moment décisif de la collaboration entre Sartre et Lévy. Pourtant, il faut éviter, contre l'interprétation de nombreux anciens gauchistes, de réduire ce bilan à une étape dans une recherche intime qui débouchera sur l'abandon de la politique, les processus historiques n'apparaissant plus, dès lors, que comme les prétextes d'une « conversion » individuelle. En réalité, la dissolution des nouvelles gauches nées entre l'après-guerre et les années 1960 dépasse largement la « petite histoire » du gauchisme français : la crise des années 1970 met en cause tous les processus historiques qui semblaient pouvoir engendrer une nouvelle figure de l'idée de révolution – par-delà la glaciation de l'URSS – en s'attaquant à des formes d'oppression venues du fond des âges, à un ordre mondial soutenu par l'équilibre de la terreur et à un système capitaliste qui semblait avoir neutralisé le conflit social à travers la technologie et la consommation de masse. Lorsque le communisme chinois, les expériences révolutionnaires et socialistes en Afrique et en Amérique Latine et les mouvements oppositionnels dans les pays industrialisés, entament leur déclin, c'est toute une séquence historique qui se referme, que l'œuvre de Sartre – sa philosophie mais aussi son « style » d'intervention et d'engagement – avait essayé d'interpréter et d'exprimer et à laquelle elle avait fini par être identifiée². L'enjeu que révèle l'épisode gauchiste touche directement à la possibilité de continuer à penser l'histoire comme le lieu d'une recherche de soi de la part de l'humanité, cherchant à « vivre ensemble, comme des hommes, et à être des hommes »³. Il s'agit, dès lors, de se confronter avec une conjoncture historique dont les formes visibles et immédiates semblent infliger un démenti radical à l'idée que l'histoire pourrait être autre chose que le retour éternel et « naturel » de l'exploitation et de l'aliénation. Du coup, il devient urgent d'interroger la contre-finalité qui fait que les processus de libération, dont l'idée de Révolution est le symbole et le paradigme, finissent par se renverser dans la reconstitution de l'asservissement et de l'oppression.

¹ Je remercie Jonathan Soskin pour les nombreuses discussions à propos de l'archi-histoire comme communisme et comme révolution, et en général de la pensée de Sartre. J'espère qu'il en reconnaîtra la trace dans cet article.

² En 1965, l'intellectuel italien Franco Fortini affirmait que la position sartrienne représentait une prise de conscience pour ainsi dire nécessaire et une expression « totale » des enjeux de l'époque, consistant à interpréter le présent du point de vue de la désaliénation par la praxis et de la visée d'une unité possible du genre humain (je me permets de renvoyer à mon article « Notes sur quelques usages italiens de Sartre », *L'année sartrienne*, 2012). C'est la nécessité de reformuler le sens de ces visées qui hante les échanges entre Sartre et Benny Lévy.

³ Jean-Paul Sartre-Benny Lévy, *L'espoir maintenant. Les entretiens de 1980*, Lagrasse, Verdier, 2007, p. 32.

C'est à partir de ces référentiels que l'on essayera de retracer quelques fils conducteurs du dialogue entre Sartre et l'ancien chef de la Gauche prolétarienne. Le corpus utilisé comprend les transcriptions par Benny Lévy de ses entretiens avec Sartre entre 1975 et 1980, et les extraits de 1980 intitulés *L'espoir maintenant*⁴. L'ouvrage intitulé *Pouvoir et liberté* est attribué au seul Benny Lévy ; pourtant, l'assignation du sujet de l'énonciation des textes qu'il réunit reste partiellement indécidable. Non seulement parce que les entretiens consistent essentiellement en un questionnement immanent aux problématiques propres à la pensée sartrienne, mais aussi parce que les deux auteurs affirment ouvertement avoir voulu mener une expérience de pensée collective susceptible de déconstruire le rôle de l'intellectuel en tant que celui-ci renvoie à l'attribution de la pensée à un Sujet-maître. Gilles Hanus, dont le travail d'annotation est précieux, rappelle le souci commun aux deux partenaires de décomposer le Soi comme « chef idéologique »⁵. Ce souci est l'une des clés des réflexions sur la réciprocité originaire et sur l'être « communiel » que mènent Sartre et Lévy dans leurs entretiens, et qui rendent « ontologiquement » problématique le repérage d'un auteur unique de ces textes. En outre, Benny Lévy précise assez souvent les points sur lesquels ses positions et celles de Sartre ne coïncidaient pas. Gilles Hanus souligne utilement que les catégories levinassiennes commencent à être introduites par Lévy en 1978, ce qui correspond chez lui à une prise de distance par rapport aux problématiques tant politiques que phénoménologiques – donc par rapport à deux des axes principaux de la pensée de Sartre, et des entretiens qui nous occupent. Dans une note de 1978, Lévy assigne Lévinas, avec Sartre et Bataille, à une lignée de penseurs de la destitution du Sujet-maître, mais avec la réserve suivante : à l'auteur de *Totalité et infini* a échappé « le travail de la foule » comme expérience fondatrice de l'« au-delà du Sujet »⁶ : absence d'un souci proprement politique, ou archi-politique, qui est au contraire décisif pour la démarche sartrienne des entretiens et qui marque le seuil au-delà duquel pour Benny Lévy s'ouvrent la pensée du Retour et la critique de toute « vision politique du monde ». Notre lecture de *Pouvoir et liberté* voudrait essayer de rester en-deçà de ce seuil pour saisir ce qui peut se dégager de toujours ouvert et d'inachevé – non entièrement réalisé, et par conséquent non épuisé – d'un travail de réélaboration qui reste malgré tout *interne* au double horizon de l'ontologie phénoménologique inaugurée par *L'Être et le Néant* et de la confrontation avec l'horizon épochal de la politique révolutionnaire.

Pouvoir et liberté commence par une question cruciale, datée 10 octobre 1975 : « Quelle est cette forme, métahistorique, qui sanctionne l'échec de toutes les révolutions jusqu'à aujourd'hui ? »⁷. Il s'agit donc de cerner les formes de la révolution qui en déterminent l'enlisement et le renversement en son contraire. Ce questionnement se développe suivant plusieurs directions. Sartre et Benny Lévy s'intéressent d'abord à la structure de la temporalité impliquée par l'idée traditionnelle de la révolution : « Cette forme ne suppose-t-elle donc pas l'idée implicite (schéma de Marx) préhistoire/histoire ? L'idée donc de la Révolution comme commencement absolu ? »⁸. Cette problématique s'articule à d'autres grands signifiants révolutionnaires, tel la *fraternité* : « Comment penser une fraternité qui ne soit pas terreur ? Une conduite révolutionnaire "fraternelle" mais non "terroriste" ? (...). Comment briser avec la logique binaire propre à la conduite révolutionnaire jusqu'à aujourd'hui ? Principe de la solution : ouvrir l'espace de la durée révolutionnaire. En finir avec le schème de la révolution comme instant/extase/grand soir »⁹. Le renversement de la fraternité en terreur pose un deuxième problème : celui de la consistance de la révolution en tant que processus impliquant une dimension *subjective* et *collective* : « Qu'est-ce qu'un processus révolutionnaire sans queue ni tête ? Il faut penser un homme labile, désirant affirmativement la

⁴ Benny Lévy, *Pouvoir et liberté*, texte établi, présenté et annoté par Gilles Hanus, Lagrasse, Verdier, 2007.

⁵ *Ibid.*, p. 13-14.

⁶ *Ibid.*, p. 135.

⁷ *Ibid.*, p. 15.

⁸ *Ibid.*

⁹ *Ibid.*, p. 25 (16 décembre 1975).

mort, supportant des projets partiels, éphémères »¹⁰. Le problème de la temporalité révolutionnaire et celui de la consistance subjective du collectif révolutionnaire sont les deux points que les entretiens n'auront de cesse d'élaborer : ils déboucheront sur une phénoménologie de la réciprocité originaire et sur l'idée que cette dimension originairement communiale de la conscience constitue la racine archi-historique de tout processus politique émancipateur. Il s'agit de penser à la fois l'« anti-sujet de la révolution »¹¹ et « la révolution comme processus permanent et donc la penser *hic et nunc* »¹². Le fantasme de maîtrise qui affecte l'idée du Sujet révolutionnaire – et qui reproduit la domination et l'aliénation au sein du processus que ledit Sujet supporte – est solidaire de « l'idée (mythique, venue du mouvement ouvrier) de la Révolution comme césure entre une préhistoire et une Histoire »¹³.

L'idée du Sujet-maître implique celle de la révolution comme « grand soir », moment décisif où l'affrontement final va casser en deux le temps historique : la maîtrise des conditions historiques que le sujet révolutionnaire est censé incarner s'avère nécessaire dès qu'on commence à penser la révolution en termes de « lutte finale » dont l'enjeu est la prise du pouvoir étatique. La critique philosophique des notions de temps et de sujet impliquées par la pensée révolutionnaire traditionnelle s'articule à la critique historico-politique du « schéma politico-militaire » qui gouverne l'idée moderne de révolution, et que l'expérience des nouvelles gauches des années 1960 a ébranlé sans réussir à s'en défaire. Les notions de « guérilla » et de « révolution idéologique » chères au maoïsme occidental ont été des tentatives avortées de penser un processus révolutionnaire soustrait à l'échelle macropolitique, qui force la révolution, de par les nécessités de l'affrontement et de la prise du pouvoir, à mimer la logique de l'État et de l'armée¹⁴. D'où la tentative de redéfinir la temporalité révolutionnaire en tant que *présence* permanente et imperceptible : « Penser le *sens* de la révolution. N'en plus penser le *terme* (i. e. la fin/préhistoire-histoire au sens large/prise de pouvoir au sens étroit et au seul sens précis depuis Lénine) (...). S'il n'y a pas de bout à la fin, pas non plus au début. En ce sens il y a toujours eu la révolution. Plus exactement la révolution est une perspective de l'histoire »¹⁵. La révolution est donc une dimension archi-historique, qui *insiste* dans la chaîne des processus historiques « ontiques », sans pouvoir s'y réduire, tout en en permettant l'intelligence¹⁶.

Du coup, le problème se pose de caractériser plus précisément cette *arché* dont la persistance latente mais efficace fonde silencieusement les mouvements de surface de l'histoire. C'est sur ce point que les entretiens commencent à interroger l'ontologie phénoménologique du premier Sartre et la dialectique de la conscience et de la réciprocité, afin de déjouer les dispositifs conceptuels qui, dans la *Critique*, semblaient rapprocher le groupe en fusion du Sujet-maître. En mars 1976, apparaissent des réflexions sur « l'humanité s'imaginant humanité (Sartre hésite sur "imaginant") ». C'est-à-dire une figure de l'homme qui organise le champ humain empirique. Sartre dirait plutôt : *le*

¹⁰ *Ibid.*, p. 26

¹¹ *Ibid.*, p. 32 (3 janvier 1976).

¹² *Ibid.*, p. 33 (13 janvier 1976).

¹³ *Ibid.*

¹⁴ A la fin des années 1970, Althusser avait fait de la critique du modèle étatico-militaire l'enjeu principal de la « crise du marxisme (voir Séminaire du GRM 2007-2008, séance du 16 février 2008 http://f.hypotheses.org/wp-content/blogs.dir/1106/files/2013/01/GRM_1_annee_Cavazzini_Althusser.pdf). Cette critique s'inspirait, aussi chez Althusser, de l'expérience des nouvelles gauches, en particulier de l'Autonomie italienne.

¹⁵ Benny Lévy, *Pouvoir et liberté*, *op. cit.*, p. 35 (16 janvier 1976).

¹⁶ Le terme « Archi-histoire » renvoie évidemment à une *arché* sous-jacente aux événements de l'histoire « visible ». La définition des concepts d'*arché* et d'archéologie par Giorgio Agamben me semble exprimer exactement le rapport que *Pouvoir et liberté* établit entre la nouvelle idée de révolution et l'histoire « manifeste » : « Comme les mots indo-européens, [l'*arché*] représente une tendance présente et opérante dans les langues historiques qui conditionne et rend intelligible leur évolution » ; « [Elle] ne doit être aucunement entendue comme un donné localisable dans une chronologie (...) ; elle est une force agissante dans l'histoire, de même que les mots indo-européens expriment un système de relations entre les langues historiquement accessibles (...). Comme l'anthropogénèse, elle est quelque chose que l'on suppose avoir eu lieu nécessairement, mais qui ne peut être hypostasié en un événement situé dans une chronologie » (G. Agamben, *Signatura rerum*, tr. fr. par J. Gayraud, Paris, Vrin, 2009, p. 107 et 126-127).

transcendental, c'est une figure constituant l'homme historique comme homme »¹⁷. Le transcendantal, c'est la révolution elle-même en tant que condition persistante de l'intelligibilité de l'histoire. Elle est cernée à partir des analyses sartriennes de la réciprocité des regards : « La révolution transcendantale (...) constituerait un monde où "les yeux dans les yeux" serait possible. Par conséquent, supprimer la coupure maître-esclave »¹⁸. La relation maître-esclave est le modèle d'un renversement qui finit par reconstituer la maîtrise à travers la destitution du maître par l'esclave : en finir avec ce schéma veut dire destituer non seulement le maître, mais aussi la maîtrise elle-même comme structure toujours susceptible de se réinstancier au sein des processus d'émancipation des « esclaves ». Cette destitution passe par une réciprocité accomplie qui est indissociable de l'évidement du Sujet-maître. La manifestation de cette réciprocité étant « toujours possible » à n'importe quel moment de l'histoire empirique¹⁹, l'identification sur le plan archi-historique entre réciprocité accomplie et révolution transcendantale revient à « déployer en durée » « l'instant insurrectionnel »²⁰. L'être-en-commun qui se révèle dans la révolution – ce « fait fondamental de l'institution du social »²¹ – est irréductible à tout instant situable dans la chronologie : l'insurrection est une structure permanente qui traverse l'histoire humaine en organisant le sens. Or cette structure renvoie à la « multiplicité de petits "sujets". Dispersion du sujet (...). Sujet comme être diasporique. Irréusable point de départ insurrectionnel (...). Etablir le développement des formes de l'insurrection comme puissance de désintégration »²². Au contraire, le « Grand Sujet » – « sujet de droit, l'Ego, la *persona*, le Chef, le Salaud, le sujet grammatical » – relève d'une « concentration unitaire » du multiple transcendantal qui finit par occulter la dispersion et le vide qui affectent structurellement la pluralité originaire des êtres. Cette concentration est l'opérateur qui impose à la révolution de mimer la forme de l'État : « Réfléchir sur le travail de la foule AVANT que se forme le couple révolution-État (...). La philosophie politique ("révolution-État" inclusivement) ne se déploie qu'à la condition de forclure la RÉCIPROCITÉ »²³. Le « travail de la foule » désigne une « espèce d'absolu-historique, un Inconditionné (...) plus "vrai" que la Souveraineté »²⁴. La Souveraineté – le pouvoir étatique – est la manière dont l'être-en-commun ou « communiel » se manifeste à l'époque des révolutions déterminées par le schéma politico-militaire : « Révolution brève (modèle, répétition de 17) (...) révolution-État, on le sait maintenant (...) une pensée de LA Révolution, qu'il faut détruire »²⁵. Ce schéma historico-politique implique toute une philosophie du Sujet qui finit par identifier l'action collective et l'unification étatique de la pluralité transcendantale : « Le Grand Sujet (...) se voit représenter au sens hobbién le communiel (...). Les rainures du communiel sont "effacées" dans le mécanisme formateur de l'action étatique. En fait, rien n'est effacé. Mais déplacé et condensé à la Tête (...). *Dispositif d'effacement du caractère plural de l'action dans l'action du Grand Sujet* »²⁶.

Si l'expérience du gauchisme inspire cette tentative de découpler la révolution d'avec l'idée moderne de la souveraineté étatique, c'est le retour à *L'Être et le Néant* – par-delà les positions de la *Critique* – qui permettent de penser la destitution du Grand Sujet en tant qu'opérateur de la subsomption du communiel sous l'unification souveraine. Une phrase de Sartre à ce propos est transcrite entre guillemets : « Quand j'écrivais la *Critique*, j'avais OUBLIÉ que dans *L'Être et le Néant* je parlais d'échec dans le rapport avec autrui »²⁷. La problématique de l'échec est centrale pour saisir la manière dont l'ontologie phénoménologique du premier Sartre peut opérer la

¹⁷ Benny Lévy, *Pouvoir et liberté*, op. cit., p. 44.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ *Ibid.*, p. 48 (3 mai 1976).

²⁰ *Ibid.*, p. 66 (29 octobre 1966).

²¹ *Ibid.*, p. 98 (16 mai 1977).

²² *Ibid.*, p. 68-69 (4 novembre-7 décembre 1976).

²³ *Ibid.*, p. 96-97 (12 mai 1977).

²⁴ *Ibid.*, p. 112 (14 septembre 1977).

²⁵ *Ibid.*, p. 109-110 (2 septembre 1977).

²⁶ *Ibid.*, p. 117 (23 octobre 1977).

²⁷ *Ibid.*, p. 137 (30 juin 1978).

destitution du sujet. Sartre reconnaît que c'est grâce à Benny Lévy qu'il a pu retrouver l'horizon de *L'Être et le Néant* et en réélaborer les concepts. Le 8 janvier 1977, un texte qu'on peut considérer comme une réflexion sur Sartre de celui qui fut Pierre Victor affirme : « La révolution philosophique opérée par Sartre : la coupure du *cogito*. Le passage du *cogito* au *cogitare*. Le *cogitare* est *acéphale* (...) : une sorte de communisme transcendantal qui serait compatible avec l'individualisme de l'homme seul. Sartre dit dans *L'Être et le Néant* avoir pensé surmonter le solipsisme par son coup de force »²⁸. Le discours se déplace. La *révolution* transcendantale devient, dans le discours de ces entretiens, le *communisme* transcendantal : structure archi-historique désormais soustraite à la temporalité empirique de l'instant insurrectionnel, et qui identifie l'*arché* de l'histoire à un être-en-commun persistant dont toute révolution n'est qu'une actualisation événementielle. Mais comment penser le « commun » de cette structure communiste originaire ? Benny Lévy semble penser que la solution sartrienne de l'échec par rapport à autrui ne représente qu'un coup de force visant à sauvegarder un primat du Je que seul un mouvement paradoxal pourrait, dès lors, articuler à la réciprocité : « La conscience n'ouvre pas sur la conscience mais sur l'*humain* (c'est moi qui le dis, Sartre n'est pas sûr) (...). On casse ainsi le Sujet-Souverain (...). Donc l'Autre n'introduit pas l'hémorragie dans le monde (critique de l'être-pour-autrui dans *L'Être et le Néant*) (...). L'Autre est vraiment déjà donné dans le monde (compréhension préontologique d'autrui, donné dans l'apparition du monde comme monde humain). Il n'y a donc pas de primat ontologique de la honte, de l'Enfer (c'est moi qui le dis) »²⁹. Les positions des deux penseurs tendent à diverger sur ce point. Sartre reconnaît l'insuffisance de la solution proposée dans *L'Être et le Néant*, mais refuse d'avoir recours à une notion trop indifférenciée, toujours trop fusionnelle et « positive » du « commun » : « Pierre dit : La conscience, comme conscience décapitée (...), n'ouvre-t-elle pas au *commun* (à l'humain) ? (...) Précision de Sartre : La conscience est toujours liée à un corps particulier ; l'unité des consciences ne peut signifier leur interpénétration »³⁰. Sartre, lorsqu'il accepte de faire du communiel la structure de l'homme transcendantal archi-historique, réaffirme néanmoins une certaine distance infranchissable, un espacement ontologique, qui sépare les êtres tout en les constituant. Par ce refus d'une certaine mythologisation gauchiste de la foule – qui finirait par restaurer la plénitude du Grand Sujet tout en s'opposant au fantasme de la Souveraineté³¹ – Sartre ne cède pas sur la nature traumatique, paradoxale, et en dernière instance *tragique* de la structure réciprocaire et communuelle de la subjectivité.

Les analyses de la réciprocité que Sartre propose au fil des entretiens s'efforcent d'introduire dans le communiel des asymétries, des moments d'écart et d'absence. Le 27 mai 1977 la notion apparaît d'une « possibilité du Toi constituant intimement la conscience »³² : la conscience est originellement *réciproque*, mais le Toi n'est donné d'emblée que comme possibilité dont l'actualisation par un Toi réel reste contingente. La réciprocité ontologique qu'est le rapport concret entre un Moi et un Toi suppose une position pré-ontologique, en vertu de laquelle la conscience est constituée par un débouché sur l'altérité qui précède toute définition des pôles de la relation. Autrement dit : la possibilité est ouverte de penser la réciprocité – le rapport Toi-Moi – comme fondée par un *manque* qui se situe au niveau de la conscience *avant* toute individuation. Le Toi ne surgit que depuis l'horizon du manque par lequel la conscience a comme moment constituant le rapport à une altérité indéterminée. Par conséquent, la réciprocité n'est jamais une positivité : se fondant sur une altérité en quelque sorte « pure », indéterminée et irréductible, elle ne peut jamais surmonter l'opacité qu'implique la structure de la conscience : « Le communiel c'est Bien, mais son

²⁸ *Ibid.*, p. 80.

²⁹ *Ibid.*, p. 83 (21 janvier 1977).

³⁰ *Ibid.*, p. 84 (25 janvier 1977).

³¹ La critique de cette mythologisation pourrait viser tout aussi bien les “multitudes” théorisées par Antonio Negri et Michael Hardt, lesquelles, tout en s'opposant au couple Etat-Peuple qui définit la souveraineté, finissent par s'avérer indiscernables de la logique d'un Sujet ontologiquement et politiquement « constituant ». L'analogie mérite d'être soulignée car il s'agit toujours de positions inspirées par la critique post-gauchiste du paradigme révolutionnaire bolchévik.

³² Benny Lévy, *Pouvoir et liberté*, *op. cit.*, p. 101.

envers menaçant c'est l'opacité (...). Prenons une action d'un atelier contre un patron. Le Bien est posé par l'action ouvrière. Le mal est dans une première vue, l'Autre : le Patron. Mais il apparaît immédiatement à une deuxième vue que le Mal c'est aussi au sein de l'action ouvrière ce qui la défait, à chaque instant »³³. Le 16 novembre 1977, le lien entre la présence de l'Autre dans la conscience et la possibilité du Mal est étudié à partir des analyses phénoménologiques classiques de la perception partielle du cube. Je peux compléter la face du cube que je ne vois pas à travers l'imagination de ce que l'autre voit de cette face. La vision « complète » du cube dépend de la possibilité que mon expérience et celle d'autrui soient finalement convergentes, que l'expérience de l'Autre corresponde directement ou indirectement à la mienne. Le surgissement d'un monde commun est le résultat d'une coopération ontologique des consciences. Mais, si je découvre que la face du cube vue par l'Autre est différente de ce que je croyais, je découvre que l'Autre – dont la présence dans l'horizon de ma conscience est pourtant la condition de toute apparition d'un monde commun par-delà mes sensations immédiates – est séparé de moi par une inégalité irréductible : « La vérité c'est la perception étrangère de l'Autre (...). Le mal : quand la croyance constitutive de la perception se révèle fausse croyance, quand le malentendu fait éclater le terrain d'entente, l'évidence partagée. Le Mal : l'alter-égo apparaît comme alter-étranger. L'asymétrie dissimulée dans toute symétrie perceptive apparaît au grand jour. Le Bien est (...) le partage perceptive du cube. Mais, scandale, le mal s'y dissimulait, le rongait »³⁴. Autrement dit, l'altérité est à la fois la possibilité du partage et le risque du malentendu. L'Autre est à la fois le partenaire et l'étranger, et l'être communiel est à la fois la racine de la réciprocité et la source du conflit. Le Bien et le Mal relèvent de la même structure : ils ne sont que deux aspects de l'incomplétude originelle de la conscience, du fait qu'elle est constituée par un manque débouchant incessamment sur une altérité. Dès lors, la révolution – laquelle est cette même structure transcendantale de la conscience en tant qu'elle se manifeste dans l'histoire empirique – n'est que « la manifestation du manque-à-être dans le corps social. L'efficace du TROU (...) : *sa présence dans l'être social* »³⁵. L'irruption de l'archi-histoire dans l'histoire révèle que tout lien social se fonde sur une structure communuelle qui contient comme ses moments tant le Bien que le Mal : dans tout collectif historiquement donné insiste cette structure qui rend indiscernables le partage et la division, la coopération et le conflit, et qui se fonde sur le manque générique immanent à la conscience. C'est à cause de ce manque que l'altérité générique est plus fondamentale que la réciprocité, laquelle n'en est qu'une possibilité au même titre que l'extranéité et l'aliénation.

De cette ambiguïté structurelle découlent sans doute les allusions faites à « l'ineffabilité du communiel », qui ne serait accessible qu'à la théologie négative³⁶. Cette remarque semble vouloir accentuer la transcendance du communiel par rapport à la sphère ontique des rapports historiques et politiques : la politique révolutionnaire ne pouvant que vouloir instaurer le Bien en expulsant le Mal par la constitution d'un Grand Sujet unifié, la seule possibilité de rester fidèle au fondement communiel archi-historique de toute révolution reviendrait à abandonner radicalement la politique. La forclusion du communiel par la Souveraineté et la Terreur serait un résultat nécessaire de la politique en tant que telle. Pourtant, certains développements des entretiens – qui seront repris par Sartre dans *L'espoir maintenant* – semblent relativiser le pessimisme de ces conclusions. Déjà à propos des analyses de la vision du cube, l'idée apparaît que « même si le mal ronge (presque) tout, il reste le Bien comme vœu d'accord. Il y a un lien qui tient, qui résiste au mal et qui finalement constitue le monde comme HUMAIN, comme monde commun »³⁷. L'altérité première qui constitue la conscience avant de se réaliser comme conflit ou comme coopération institue tout de même un *lien* irréductible qui continue à opérer dans l'histoire humaine, y compris dans la sphère politique. Dans *L'espoir maintenant* ce lien ineffaçable est associé à la réquisition de la conscience : « Dans

³³ *Ibid.*, p. 116 (21 octobre 1977)

³⁴ *Ibid.*, p. 122 (16 novembre 1977).

³⁵ *Ibid.*, p. 130 (20 janvier 1978).

³⁶ *Ibid.*, p. 123 (9 décembre 1977).

³⁷ *Ibid.*, p. 122-123 (16 novembre 1977).

chaque moment où j'ai conscience de quoi que ce soit (...) il y a une sorte de réquisition qui va au-delà du réel (...), n'importe quel objectif [que la conscience a] se présente en elle avec un caractère de réquisition »³⁸. Sartre et Lévy développent aussitôt la notion de réquisition en direction de l'idée que l'individu est « mandaté », tout en précisant que – selon Sartre citant Kafka dans *L'idiot de la famille* – « on ne sait par qui ». Le mandat « vide » par lequel l'individu est réquisitionné peut être associé à la structure générique, « vide » de contenus spécifiés, de l'altérité constitutive de la conscience. Le Mal et le Bien ne sont pas deux moments symétriques immanents à la structure de manque de la conscience : l'altérité « pure » implique en tant que telle un primat du Bien qui précède toute réciprocité. C'est pourquoi Sartre dit préférer parler de l'« autre » que du « réciproque » : les passages qui suivent cette précision montrent que la présence de l'« autre » constitue certes la conscience, mais que cette présence reste purement formelle, pure ligne de fuite vers l'altérité comme telle, impossible à fixer dans une réciprocité réelle : « Tout ce qui se passe pour une conscience dans un moment donné est nécessairement lié, souvent même engendré par la présence en face d'elle ou même l'absence dans l'instant, mais l'existence de l'autre (...). Nous sommes constamment en présence d'autrui (...), ma réponse, qui n'est pas seulement ma réponse à moi mais qui est une réponse déjà conditionnée par autrui dès la naissance, c'est une réponse à caractère moral »³⁹. Autrement dit, l'altérité « pure » et originelle soutient déjà une dimension morale avant toute réciprocité dans la mesure où elle révèle « la dépendance de chaque individu par rapport à tous les individus »⁴⁰.

Le mandat anonyme qui affecte chaque conscience en tant qu'elle débouche sur l'altérité manifeste ce lien de dépendance qui précède – et déstabilise – la symétrie propre à la réciprocité. La relation symétrique entre les réciproques ne peut se constituer qu'à partir d'un *décentrage* constitutif qui est la marque de la racine commune de l'humanité : « Pour chacun, la naissance est tellement le même phénomène que pour le voisin que, d'une certaine manière, deux hommes qui parlent entre eux, ils ont la même mère »⁴¹. Lorsque Benny Lévy essaie de faire avouer à Sartre le statut mythique et fictif de cette « maternité » commune qui relierait tous les hommes dans une fraternité ontologique, le vieux philosophe insiste au contraire sur la réalité de ce lien communiel originaire. Cette insistance a un enjeu immédiat : il s'agit de ne pas abandonner entièrement le plan de l'histoire et de la politique, mais d'en retrouver les raisons à travers le passage par l'archi-histoire. Le questionnement du plan transcendantal vise toujours à retrouver la « fin dernière qui a toujours été celle des insurgés ou des révolutionnaires »⁴². La structure d'altérité de la conscience fonde « le rapport le plus profond des hommes, c'est ce qui les unit au-delà des rapports de production. C'est ce qui fait qu'ils sont les uns pour les autres autre chose qu'un producteur (...). Le rapport premier, d'homme à homme, c'est (...) ce qu'il faut que nous trouvions à l'heure qu'il est »⁴³. Autrement dit, Sartre refuse de dissocier le décentrage structurel de la conscience de l'unité ontologique du genre humain qu'ont toujours visée les révolutions. L'archi-histoire ne devient pas méta-histoire, mais débouche sur la réouverture du discours sur la politique. L'abandon de la « vision politique du monde » – éventuellement en faveur du retour vers une tradition monothéiste – est évité dans la mesure où la réflexion archi-historique devient archi-politique. Le lien fraternel qui caractérise l'unité humaine est immédiatement articulé à une critique de la politique contemporaine : « Il n'y a plus de peuple actuellement, car on ne peut pas appeler peuple la manière de vivre d'hommes complètement individués par la division du travail, sans rapport autre que des rapports de métier avec les autres hommes et qui font, tous les cinq ou six ou sept ans, un acte bien précis qui consiste à aller prendre un bout de papier avec des noms dessus et à mettre ce papier dans une urne »⁴⁴. Face

³⁸ Jean-Paul Sartre-BennyLévy, *L'espoir maintenant*, op. cit., p. 35.

³⁹ *Ibid.*, p. 36.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 37.

⁴¹ *Ibid.*, p. 53.

⁴² *Ibid.*, p. 48.

⁴³ *Ibid.*, p. 52.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 50.

à cette critique de la séparation sociale et politique qui gouverne la vie démocratique, c'est l'ancien gauchiste Pierre Victor qui défend les raisons du vote : le souci principal de l'interlocuteur de Sartre consiste désormais à désamorcer tout investissement de la politique par des principes et des finalités ultimes, qu'il ne peut retrouver que par-delà la vision politique du monde – mais aussi par-delà l'histoire commune du genre humain qui reste l'horizon des réflexions de Sartre. Car, pour Sartre, la régression archéologique vers les structures archi-historiques que les révolutions manifestent comme irruption du manque-à-être de la conscience décentrée dans l'histoire empirique des sociétés – cette régression donc vise à révéler l'insistance du processus continu de l'anthropogenèse qui traverse l'histoire une de l'espèce : « Ce qu'est un homme n'est pas encore établi. Nous ne sommes pas des hommes complets. Nous sommes des êtres qui nous débattons pour arriver à des rapports humains et à une définition de l'homme. Nous sommes en pleine bataille en ce moment et ça durera sans doute de nombreuses années. Mais il faut définir cette bataille : nous cherchons à vivre ensemble, comme des hommes et à être des hommes »⁴⁵.

C'est à partir de ces problèmes qu'on pourrait essayer d'interroger l'écart entre Sartre et son interlocuteur, notamment en ce qui concerne son trajet ultérieur. La réflexion commune dont témoignent les entretiens reste dans l'horizon historico-politique du XXe siècle dont il s'agit, à la fin des années 1970, d'esquisser un bilan radical. La problématisation de l'histoire juive et du rapport de l'homme juif à Dieu, qui apparaît dans les dernières sections de *L'Espoir maintenant*, débouche, en tout cas pour celui qui fut Pierre Victor, sur quelque chose de différent, qu'on n'interrogera pas ici. On se limitera à remarquer que Sartre, en affirmant l'existence d'une histoire juive irréductible à la philosophie de l'histoire traditionnelle fondée sur les Grands Sujets que sont les Etats et les Peuples – une histoire « diasporique » fondée sur « des actes et des écrits »⁴⁶ –, ne renoncera pas à faire de cette histoire quelque chose qui parle virtuellement à tous les hommes, et précisément en ce qui concerne leur unité possible que vise l'idée de révolution. Lorsque Benny Lévy lui rappelle la disjonction entre l'homme juif et l'homme de gauche (*scil.* l'homme de la révolution et de la fraternité), en invoquant l'expérience juive des « faux messianismes » – ce qui implique évidemment pour Benny Lévy un *vrai* messianisme coïncidant avec une tradition particulière –, Sartre lance son dernier mot (juste avant que son interlocuteur lui impose de changer de sujet) : « Et pourtant, la réalité juive doit rester dans la révolution »⁴⁷. C'est peut-être en cédant à la tentation des coïncidences significatives qu'on remarquera que le (presque) dernier mot de Sartre marque sa fidélité à l'horizon du XXe siècle, un horizon que l'extrême réflexion de l'auteur de *L'Être et le Néant* aurait réaffirmé à travers le hiéroglyphe de l'espoir.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 32.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 70.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 74.