

De l'histoire conceptuelle à la révolution transcendantale: retour critique sur La Critique de la Raison dialectique (notes à partir de Pouvoir et Liberté).

« Jusqu'ici je n'ai jamais travaillé que seul, assis à une table
avec un stylo et du papier blanc devant moi
– tandis que là nous formons des pensées ensemble [...]
qui me livrent sans cesse du neuf »
J.-P. Sartre¹

Si les polémiques qui ont entouré la dernière décennie de la vie de Sartre – marquée par sa rencontre avec Pierre Victor (*alias* Benny Lévy), son engagement à côté de la Gauche Prolétarienne et ses dialogues avec les maos² – sont bien connues dans leurs différentes déclinaisons et pour les querelles qui ont suscité au sein même de l'entourage du philosophe, il est peut être utile, aujourd'hui, de regarder à la période 1970-1980 – saluée par Sartre lui-même comme celle d'une inédite « pensée à deux » – avec moins de méfiance et en en prenant au sérieux les effets sur le plan de la pensée.

Comme le rappelle Bernard-Henri Lévy en conclusion de *Le siècle de Sartre*: « Ce technicien du désaveu a toujours fait de l'obligation de penser contre soi, de casser, chaque fois qu'on le peut, la pierre de ses propres idées, le premier impératif d'une pensée digne ce nom »³. En ce sens, les dialogues avec Benny Lévy qui auraient dû servir de base à un livre intitulé *Pouvoir et Liberté*, nous restituent les morceaux d'un parcours inspiré par la volonté du philosophe de pratiquer un *retour critique* sur soi et sur ses œuvres, mais aussi, de façon plus radicale, d'interroger son rapport à l'écriture, la notion d'auteur, le rôle revêtu par la croyance subjective dans le processus de construction des concepts philosophiques, jusqu'à l'inconfortable figure de « chef idéologique »⁴ qui, selon deux sens bien différents, a enrobé l'image tant de Sartre que de Pierre Victor.

Il conviendra de faire deux remarques préliminaires avant de porter l'attention au contenu et aux enjeux théoriques des dialogues: tout d'abord, le statut particulier de ces cahiers de notes (où l'on se trouve face à une *pensée se faisant*, à deux) en rend souvent la lecture glissante, manquant, la plus part du temps, un véritable développement argumentatif capable de soutenir les hypothèses

¹ « Pouvoir et liberté: actualité de Sartre », entretien avec Benny Lévy, *Libération*, 6 janvier 1977

² On lira à ce propos le bel article de Jean Bourgault : « Sartre et le maoïsme », in E. Barot (dir.), *Sartre et le marxisme*, Paris, La dispute, 2011, pp. 81-105

³ Bernard-Henri Lévy, *Le siècle de Sartre*, Paris, Grasset, 2000, p. 738. Tout l'épilogue de cet ouvrage (pp.719-757) est dédié à la rencontre de Sartre avec Benny Lévy, et au rôle joué, dans cette même rencontre, par la pensée de Levinas, vers laquelle Lévy se tournera de plus en plus dans les années suivantes. Cf. aussi: Jean-Pierre Martin, « L'autodissolution : Benny Lévy et le dernier Sartre », in « Critique », n. 739, Décembre 2008, pp. 931-943 ; Sébastien Repaire, *Sartre et Benny Lévy. Une amitié intellectuelle, du maoïsme triomphant au crépuscule de la révolution*, Paris, L'Harmattan, 2013 ; ainsi que : Gilles Hanus, *Penser à deux? Sartre et Benny Lévy face à face*, Paris, L'âge d'homme, 2013.

⁴ « Sartre reconnaît qu'il a été chef idéologique. Il dit alors : si *Pouvoir et liberté* commençait par cette décomposition de Soi comme chef idéologique ? Ne serait-ce pas une marque de contestation – la première pour le lecteur – de l'essai, de la manière de faire de la théorie ? », Benny Lévy, *Pouvoir et Liberté*, texte établi, présenté et annoté par Gilles Hanus, Lagrasse, Verdier, 2007, p. 16. Je renvoie aussi aux réflexions de Pierre Bourdieu sur le rôle spécifique revêtu par Sartre dans le champ intellectuel français, en particulier : « Sartre. L'invention de l'intellectuel total » in *Libération*, 31/03/83, repris in *Agone*, n°26/27, 2002, pp. 225-232.

exposées par l'un ou par l'autre, lesquelles se donnent plutôt comme intuitions à valider – cela n'empêche pas, pour autant, d'apercevoir l'enthousiasme et la participation sartriennes tout au long des conversations avec Lévy. En deuxième lieu, il faut lire *Pouvoir et liberté* en continuité avec la série d'entretiens qui eut lieu, de novembre 1972 à mars 1974, entre Sartre, Benny Levy et Philippe Gavi (publiée sous le titre *On a raison de se révolter*⁵), en particulier au prisme d'une question-clé constituant le fil rouge de ce dernier texte, mais qui sous-tend également les réflexions plus éminemment philosophiques développés entre 1975 et 1980: la nécessité de repenser la position et le statut politique de l'intellectuel après la contestation de sa sacralisation par les événements de Mai '68⁶, tout comme le rôle problématique du chef militant, jusqu'à là considéré comme l'interprète de la révolte des masses, voir l'incarnation de « l'intellectuel prolétarien rééducateur ». En dépit des tons hautement polémiques souvent utilisés dans les débats des années 1970 et qui avaient pour cible l'image du « philosophe dans la rue, ayant acquis l'investiture des masses et [permettant] le fonctionnement de la figure impériale de l'intellectuel-dissident officiel »⁷, il nous semble pertinente de revenir sur ce qui, tout au long des conversations entre Sartre et Lévy, se présente (et est vécu) comme un déplacement du rapport entre philosophie et politique et du statut épistémologique du discours qui le prend à objet: déplacement qu'il ne faut pas voir en termes caricaturales (d'une vérité philosophique inopérante et discréditée à celle, matérielle, que l'on peut rencontrer seulement dans les usines), mais dans le sens d'un *écart de soi à soi* qui se produit à même la réflexivité du philosophe, moins comme résultat d'une éblouissante "prise de conscience" des contradictions liées à sa position de classe que comme *dis-position* (voir *ex-position*) à modifier les acquis de sa propre pensée, à les rendre "disponibles" à des rencontres inédits, d'où peut ressortir la possibilité de *se penser* autrement, de construire une nouvelle "règle de vie" sur le plan intellectuel et politique⁸. La question cruciale qui traverse *Pouvoir et Liberté* est donc celle de la *torsion* de l'intellectuel, qu'il faut penser en dehors de l'hégémonisme prolétarien, et précisément en termes de *conversion*: « La conversion s'oppose à la séquence réforme volontaire/éducation/rééducation. [...] Il s'agit de la *prise de vécu* »⁹.

Deux sont les défis relevés par Sartre et Lévy sur le plan théorico-conceptuel: premièrement, repenser la question de la subjectivation politique en dehors et au-delà de la forme-Parti et du

⁵ P.Gavi, J.-P.Sartre, P.Victor, *On a raison de se révolter*, Paris, Gallimard, 1974

⁶ Sartre n'a pas cessé de réfléchir à cette question à partir de la moitié des années 1960; on se référera naturellement aux célèbres conférences données au Japon en septembre et octobre 1965, « Plaidoyer pour les intellectuels », ainsi qu'à l'entretien dans « L'Idiot international » de l'octobre 1970 : « L'ami du peuple », in *Situations, VIII. Autour de 68*, Paris, Gallimard, 1972, pp. 375-476.

⁷ Danielle et Jacques Rancière, « La légende des philosophes (les intellectuels et la traversée du gauchisme) », n° spéciale *Les Lauriers de Mai ou les chemins du pouvoir (1968-1978)*, « Révoltes Logiques », Solin, 1978

⁸ Sartre partage la « nécessité de s'observer soi-même » formulée par Philippe Gavi qui dit : « Je crois que nous devons nous efforcer de développer à la fois un mouvement d'enquête sur la réalité sociale, pour mieux la connaître, et un mouvement d'enquête sur... soi, pour mieux se connaître, mieux saisir ses contradictions », *On a raison de se révolter*, p.325

⁹ *Pouvoir et liberté*, p.85

dispositif étatique, à travers un travail – qui se veut explicitement adossé à celui des historiens – sur certains concepts de la philosophie politique traditionnelle et une analyse généalogique du lexique qu'en dépend, à commencer par les notions de *pouvoir* et de *volonté générale*. Se situer sur « la bordure du temps qui entoure et surplombe notre présent » tout en l'indiquant dans son altérité, pour le dire avec Foucault¹⁰, a donc comme condition préalable une approche qui relève de l'*histoire conceptuelle*: c'est pourquoi, par exemple, les deux penseurs abordent la lecture de Hobbes – la notion de “volonté générale” trouvant son origine¹¹ chez cet auteur – en soulignant l'aspect imaginaire (l'Etat comme personne artificielle, *civile*) et religieux (la foi d'une multitude en une personne unique) du « Grand Sujet » hobbesien, véritable fondement d'un pouvoir qui écrase le pluralisme des différences et empêche le partage de la souveraineté; derrière une prétendue logique de l'égalité, c'est la *pureté* du corps social à être visée par le dispositif mis en place par Hobbes, *via* la réduction du caractère plural de l'action multiple (l'*excès* de l'hétérogène) à l'action de l'Un¹². En superposant la politique à la représentation juridique du pouvoir, l'auteur du *Leviathan* a figé le secret du pouvoir, à savoir le fait que celui-ci peut *rendre* libres, à la condition que chaque sujet garantisse et reconnaisse comme propres les lois qui l'enchaînent: c'est en fait l'institution du souverain qui rend *effective* la liberté des individus, dans l'exacte mesure où elle les contraint à obéir inconditionnellement à un ordre coïncidant avec leur propre volonté. Le caractère totalement *formel* de cette coïncidence transforme les individus en *auteurs* de la communauté politique (à travers le contrat) en les privant, *ipso facto*, de toute capacité d'*action* politique, prérogative exclusive de l'*acteur* (la personne du souverain-représentant)¹³. De plus, la science politique hobbesienne construit l'espace politique comme lieu d'une *prévisibilité* absolue¹⁴, d'un présent intégralement homogène - *continuum* fermé à tout possible changement.

C'est à ce niveau que la deuxième tâche des analyses conduites par Sartre et Lévy se manifeste avec urgence: une fois reconnu le rôle décisif revêtu par l'œuvre de Hobbes dans la détermination du dispositif conceptuel de la moderne souveraineté et du principe représentatif à la base de la forme-état, il faudrait produire une nouvelle figure de l'action collective à partir de ce qu'ils nomment ici le « travail de la foule », se produisant comme alternatif au « travail du pouvoir ». Pour éviter de

¹⁰ Michel Foucault, *L'Archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969, p. 172

¹¹ La nécessité de remonter à l'*origine* de certaines notions-clés de la pensée politique occidentale en la soustrayant au simple registre chronologique pour la thématiser comme « altérité qualitative » pour reprendre la formule de Giorgio Agamben (voir G. Agamben, *Signatura rerum. Sul metodo*, Torino, Bollati Boringhieri, 2008, en particulier le Chapitre III, p. 82-111 (ed. italienne)), se présente à plusieurs reprises au cours des réflexions de Sartre et Lévy. Cf. *Pouvoir et liberté* pp. 17-18 et pp.69-89

¹² « Tant que la multitude doit passer sous le joug du *sujet* pour s'unifier et exister socialement, l'espace est ouvert pour le totalitarisme. Il faut donc chasser le caractère *sujet* de la volonté générale », *Pouvoir et liberté*, p.54

¹³ A ce propos, la demande que se posent Sartre et Lévy acquiert toute sa pertinence : « Se demander alors si la philosophie politique ne se déploie qu'à la condition de forclure la *réciprocité* », *ibid.*, p. 97

¹⁴La prévision comme résultat du calcul raisonnable d'une conduite, centrale dans toute conception anthropologique s'inspirant du positivisme, a pour effet de conférer à l'avenir un caractère de futur antérieur, à savoir d'un passé qui se vérifiera : par conséquent l'avenir se trouve déjà dans le passé. Cf. « Détermination et liberté », in M. Contat, M. Rybalka (eds.), *Les Ecrits de Sartre*, Paris, Gallimard, 1970, pp.737 et 743

retomber dans les apories propres à la dichotomie sujet individuel/sujet collectif, tout en prenant les distances de la figure du pouvoir comme « despotisme toujours-déjà-là » (la référence est au Foucault de *Surveiller et punir*)¹⁵ se profile la nécessité de *dissocier* la pensée et le pouvoir, à l'aide de la notion d'*impouvoir* (« Comment une idée dérivée de l'impouvoir peut-elle traverser le champ politique ? »¹⁶) et en radicalisant les réflexions développées dans *On a raison de se révolter*: à ce moment là, il s'agissait selon Sartre de « formuler une richesse des concepts concernant les moyens d'effectuer la prise de pouvoir [...] de définir ce qu'est la forme révolutionnaire de la lutte des classes en vue de la prise du pouvoir »¹⁷.

Or, en 1975, suite à la 'crise du gauchisme', à la dissolution de la Gauche Prolétarienne (1973) mettant au jour la nécessité de dépasser son « illusion d'imminence »¹⁸ qui s'était traduite dans le programme de la « révolution *ici et maintenant* », la notion de pouvoir apparaît plutôt comme un obstacle au développement de la pensée révolutionnaire, au point que Sartre reconnaît les limites des descriptions fournies dans la *Critique* à l'égard de la temporalité dialectique, considérée « pour autant qu'elle soumise au pouvoir (de la dialectique constituante au culte de la personnalité) ».¹⁹

Si cette distinction entre une politique-liée-au-pouvoir et une politique inspiré à la notion d'impouvoir ne doit pas recouper celle entre le social d'un côté (assumé comme lieu utopique de la fraternité) et le politique de l'autre (comme lieu exclusif d'un pouvoir unificateur) – car évidemment tout le problème réside dans l'articulation des deux domaines –, elle reprend en revanche la distinction entre « liberté-pouvoir » et « liberté-révolte » qui avait été esquissée quelques années auparavant et qui peut se résumer dans la question suivante: comment concevoir une nouvelle forme de pouvoir qui *réalise* directement la liberté plutôt que la trahir comme il est advenu jusqu'à présent?²⁰

Déjà dans *Détermination et liberté* (1964) Sartre avait pris en compte l'importance de tracer une ligne de démarcation entre deux futurs²¹, radicalement hétérogènes: « Ainsi l'histoire, en se découvrant, nous montre un double avenir. Celui qui – local ou infrastructurel – vient aux hommes du système en partant des structures et celui qui – indéfini dans le temps – indique à chaque homme

¹⁵ Cf. *Pouvoir et liberté*, p.33, p.59

¹⁶ Ibid., p.22

¹⁷ « Du pouvoir » in *On a raison de se révolter*, p.250

¹⁸ Ainsi que « l'insoutenable intensité du vécu GP (tout dans l'instant) », *Pouvoir et Liberté*, p.98

¹⁹ *Pouvoir et Liberté*, p.66

²⁰ Cf. « La liberté retrouvée » in *On a raison de se révolter*, en particulier pp.341-354

²¹ C'est d'ailleurs un des principaux apports de la pensée maoïste celui d'avoir placé la dialectique sous le signe du Deux. A ce propos il serait possible de faire dialoguer les positions de Sartre et Lévy avec celles développées par Badiou dans *Théorie du sujet*, entre la fin des années 1970 et le début des années 1980 : « Ainsi est reconnu qu'aucune dialectique n'est concevable si elle ne présuppose pas la division. C'est le Deux qui donne son concept à l'Un, non l'envers », A. Badiou, *Théorie du sujet*, Paris, Seuil, 1982, p.23

du système l'humanité comme une *humanité à faire*. Non pas dans la construction d'un système (fut-il le *système socialiste*), mais dans la destruction de chaque système »²².

C'est en ce sens que Sartre et Lévy préfigurent un changement sur le plan *morphologique*: une pensée partant de l'impouvoir devrait mettre hors jeu toute référence à la *personne* comme centre de pouvoir et à la société comme *système* (métaphore du corps sociale) pour chercher dans chaque forme sociale les conditions d'un régime *transpersonnel*.

En outre, la question du pouvoir se liant étroitement à celle de la temporalité, il s'agit aussi d'ouvrir l'espace de la *durée révolutionnaire*, en dehors du registre de l'instant apocalyptique (ou du « schème de la révolution comme instant/extase/Grand Soir »²³) et en direction de ce qu'ils nomment une « *théorie de l'évanescence* »²⁴: sur la base d'une « *hyper-dialectique*, une dialectique *fine* », la notion d'évanescence devrait décrire les actions et les pensées des groupes en dehors de leur institutionnalisation²⁵. A ce propos, Benny Lévy interroge l'efficacité de la *circularité formelle* à l'œuvre dans la *Critique de la raison dialectique* (à savoir le passage de la dialectique constituante à la dialectique constituée qui devrait s'achever sur un retour à la dialectique constituante) quand il s'agit de rompre le « cercle groupe-inertie », en critiquant d'un côté, la notion de *praxis constituante*, dans laquelle il voit un « déguisement du sujet transcendantal »²⁶ et, de l'autre, la présence chez Sartre d'« un soubassement constitutionnel de l'idée de totalité, qui demeure sous une forme *métaphysique* dans *l'Etre et le Néant* et puis sous forme de l'idée d'une totalisation *Une* dans la *Critique* »²⁷. Dans sa perspective, la *totalisation* visée par la dialectique sartrienne ainsi que la référence à un *sens* de l'histoire fonctionnant comme Idée régulatrice, constituent « un compromis entre une théorie de la souveraineté et le déterminisme marxiste »²⁸.

Deux remarques s'imposent sur ce point.

Il est évident qu'en écrivant la *Critique* (c'est-à-dire une théorie de la connaissance anthropologique et historique *possible*), Sartre se donne immédiatement, comme corollaire du geste critique, l'idéal régulateur de l'histoire comme science achevée et pleinement unifiée. Le plan strictement *formel* sur lequel il construit la théorie des conditions de la connaissance historique, ne pourra jamais rendre compte de la résistance que l'Histoire oppose, comme *Geschichte* aussi bien que comme *Historie*, à une unification sans reste de son sens, car il s'agit d'un élément immanent et

²² J.-P. Sartre, *Détermination et Liberté*, cit., p.745

²³ *Pouvoir et liberté*, p. 25

²⁴ *Ibid.*, p. 31.

²⁵ Voir à ce propos l'entretien donné par Sartre à la revue italienne « Il Manifesto » en septembre 1969, « Masses, spontanéité, Parti », in *Situations VIII. Autour de 1968*, Paris, Gallimard, 1972, pp.262-290

²⁶ *Pouvoir et Liberté*, p.85

²⁷ *Ibid.*, p.70

²⁸ « Nous allons quelque part, certes. Mais le sens (ce quelque part) ne relève-t-il pas d'une sorte de *décision* historique plutôt que d'une prescription du réel (motricité de l'histoire, sens inscrit dans l'histoire) ? », *ibid.*, p.31

irréductible, propre à la positivité de son réel²⁹. Sartre lui-même en était tout à fait conscient et ne se cachait pas les apories liées à toute tentative de conceptualisation de l'expérience historique; l'impossibilité de "surer" la réalité au système des concepts capables de la représenter, dépende de la fluidité des domaines sur lesquels s'exerce la décision subjective du chercheur, visant à identifier une certaine dimension de l'histoire: « Notre problème est *critique*. Et sans doute ce problème est lui-même suscité par l'histoire. Mais justement il s'agit d'éprouver, de critiquer et de fonder, dans l'Histoire et en ce moment du développement des sociétés humaines, les instruments de pensée par lesquels l'Histoire se pense, en tant qu'ils sont aussi les instruments pratiques par lesquels elle se fait. [...] Notre but réel est théorique [...] à quelles conditions la connaissance d'*une histoire* est-elle possible ? »³⁰

En second lieu, la critique de Lévy au « sujet transcendantal déguisé » fait partie liée avec l'intention – partagée par Sartre – de reconfigurer la notion de *transcendantal* qui sous-tend le discours produit *par* la philosophie *sur* l'histoire:³¹ si Sartre a toujours essayé de trouver une alternative à l'opposition entre "histoire structurale" et "histoire événementielle", en marquant ses distances tant avec les conceptions assumant l'histoire sous le mode exclusif de la *discontinuité* (on se souvient de la critique adressée à *Les mots et les choses*, où Foucault serait passé du cinématographe à la lanterne magique³²) qu'avec celles qui tendent à faire l'économie de toute

²⁹ Sur ce thème voir : Juliette Simont, « La problématique de l'Idée régulatrice de Kant chez Sartre » in G. Hottos (ed.), *Sur les écrits posthumes de Sartre*, Editions de l'Université de Bruxelles, 1987 ; ainsi que l'article de Stéphan Legrand, « Althusser et Sartre II. La question du temps historique et la catégorie d'événement », 2007, consultable en ligne à l'adresse : <http://grm.hypotheses.org/267>.

Il serait en outre intéressant de relire, à la lumière des déplacements théoriques esquissés dans *Pouvoir et Liberté*, les critiques de Foucault à la conception sartrienne de l'histoire, par exemple celles qui ont été (implicitement) formulées dans la « Réponse au cercle d'épistémologie » en 1968, lorsque Foucault affirmait: « Si l'histoire, en effet, pouvait demeurer le lien des continuités ininterrompues, si elle nouait sans cesse des enchaînements que nulle analyse ne saurait défaire sans abstraction, si elle tramait, tout autour des hommes, de leurs paroles et de leurs gestes, d'obscures synthèses toujours en instance de se reconstituer, alors elle serait pour la conscience un abri privilégié: ce qu'elle lui retire en mettant au jour des déterminations matérielles, des pratiques inertes, des processus inconscients, des intentions oubliées dans le mutisme des institutions et des choses, elle le lui restituerait sous forme d'une synthèse spontanée; ou plutôt elle lui permettrait de s'en ressaisir, de s'emparer à nouveau de tous les fils qui lui avaient échappé, de ranimer toutes ces activités mortes, et d'en redevenir, dans une lumière nouvelle ou revenue, le sujet souverain. L'histoire continue, c'est le corrélat de la conscience: la garantie que ce qui lui échappe pourra lui être rendu; la promesse que toutes ces choses qui l'entourent et la surplombent, il lui sera donné un jour de se les approprier derechef, d'y restaurer sa maîtrise, et d'y trouver ce qu'il faut bien appeler - en laissant au mot tout ce qu'il a de surcharge - sa demeure. Vouloir faire de l'analyse historique le discours du continu, et faire de la conscience humaine le sujet originaire de tout savoir et de toute pratique, ce sont les deux faces d'un même système de pensée. Le temps y est conçu en termes de totalisation, et la révolution n'y est jamais qu'une prise de conscience », M. Foucault, *Réponse au Cercle d'épistémologie*, Cahiers pour l'analyse, 1968

³⁰ *Questions de méthode*, in *Critique de la raison dialectique*, Paris, Gallimard, tome I, 1960, p.135

³¹ Sur ce point précis, je renvoie aux brillantes analyses de Jean-Michel Salanskis dans l'article « Sartre, Kant et la sérialité », dans *Etudes sartriennes*, n. 10, 2005. Pour une autre perspective sur la structure transcendantale à l'œuvre dans la *Critique*, on se référera à la lecture de Pierre Verstraeten: « Dans la *Critique de la raison dialectique*, le besoin (« le besoin comme négation de la négation c'est l'organisme lui-même se vivant dans le futur à travers les désordres présents comme sa possibilité propre et, par conséquent, comme la *possibilité de sa propre impossibilité* », CRD, p. 194-196) est le transcendantal en tant que tel, c'est-à-dire, la condition de possibilité, en ce qu'il fournira l'intelligibilité de la contradiction elle-même, celle qui déclenchera le refus de l'ordre établi...si ce refus surgit. [...] ce n'est pas le manque, mais la révélation du manque comme ce dont lui, le besoin, doit être le remplissement : le besoin est l'affirmation de soi comme satisfaction », in *L'Anti-Aron*, Editions de la Différence, 2008, pp.54-55

³² Cf. le célèbre entretien *Jean-Paul Sartre répond*, paru dans la revue « L'arc » n. 30, *Sartre aujourd'hui*, 1960, pp. 87-96

dimension subjective, maintenant il s'agit d'aller plus loin et de « constituer une *histoire existentielle* »³³ dont le fondement serait une « figure historico-transcendantale »:

« Il y a l'homme historique et il y a le transcendantal [...] c'est-à-dire, une figure de l'homme qui organise le champ humain empirique. Sartre dirait plutôt : le transcendantal, c'est une figure constituant l'homme historique comme homme »³⁴.

Le but de cette *révolution transcendantale* réside dans la formulation d'une nouvelle théorie du regard, plus précisément dans « la production d'une figure constituant un monde où *les yeux dans les yeux* serait possible »³⁵, ce qui veut dire un monde capable d'actualiser la *réciprocité ontologique*³⁶.

Refonder une théorie du regard afin d'édifier une théorie politique revient, en somme, à articuler l'ontologie phénoménologique de Sartre avec la pensée révolutionnaire (« Il s'agirait de poser le problème ontologique à partir du politique: faire donc de la révolution le lieu du problème ontologique »³⁷), en assumant comme problème central celui d'un *accès communiel à l'être*, où la possibilité serait donnée d'un *partage* de l'expérience, d'un lien constituant le monde comme « monde humain » et le regard comme commun, comme « ce qui se passe *entre* »³⁸. Si cette théorie revendique sa distance critique par rapport aux descriptions du regard de *l'Etre et le Néant* – où ce dernier est pensé comme le lieu du conflit fondamental entre les consciences et, selon une logique binaire, produit inévitablement l'objectivation de l'autre – c'est pour repenser à nouveaux frais la question de l'appréhension de l'Autre :

³³ Il est notoire que déjà *Questions de méthode* visait à réintégrer la dynamique vécue des projets et des idées de l'homme au sein de la philosophie de Marx : « Le marxisme, en marquant l'opposition dialectique de la connaissance et de l'être, contenait déjà à titre implicite l'exigence d'un fondement *existentiel* de la théorie », *Questions de méthode*, cit., p.130

³⁴ *Pouvoir et Liberté*, p.44

³⁵ Ivi. « Les yeux dans les yeux » est posé ici comme alternative au « regarde évité » de la lutte (où l'on s'adresse au corps de l'autre) et au « regard baissé » de l'esclavage ou, plus en général, de la coupure maître-esclave comme terrain de mise en place du pouvoir.

³⁶ Sartre résume le rapport entre *réciprocité ontologique* et *réciprocité ontique* - à l'œuvre par exemple dans les rapports sociaux - de la façon suivante : « La conscience est *réiproque* (même si une autre conscience n'est pas donnée): elle s'organise dans la possibilité qu'il y ait soudain, en face d'elle un TOI, une autre conscience qui n'est pas objet et dont le rapport à la première conscience soit précisément la *réiprocity* ». Or, ce qu'il s'agit ici de décrire est la possibilité d'une irruption du rapport ontologique à même le rapport social ontique, en provoquant sa destruction : « Le problème principal serait de donner à la *réiprocity* ontologique sa valeur morale, c'est-à-dire de marquer la morale comme rapport ontologique du moi au toi et du toi au moi », *Pouvoir et liberté*, p. 101.

On voit bien que ce qu'il se joue ici, au croisement de la dimension ontologique et de celle ontique, c'est une relecture des notions de *rareté* et d'homme comme « produit historique de la rareté » : la *réiprocity* pure suppose une situation qui ne soit pas affectée par la rareté, mais cette dernière est précisément ce qui constitue « notre caractère d'hommes ». « Sans la rareté on peut parfaitement concevoir une praxis dialectique et même le travail... mais ce qui disparaît c'est notre caractère d'hommes. C'est-à-dire, puisque ce caractère est historique, la singularité propre de notre Histoire », *Critique de la raison dialectique*, p.201. Dans les pages suivantes Sartre précise que « dans la *réiprocity* modifiée par la rareté, le même nous apparaît comme le contre-homme en tant que ce même homme apparaît comme radicalement Autre (c'est-à-dire porteur pour nous d'une menace de mort) », *ibid.*, p.208

³⁷ *Pouvoir et liberté*, p.120

³⁸ *ibid.*, p.123-124. Cette hypothèse est exposée par Sartre en partant de l'expérience *perceptive* de la vue d'un cube par deux sujets : nonobstant le contenu des deux perceptions soit secret et inégal et la croyance constitutive de la perception se révèle une fausse croyance, en brisant celle qu'initialement apparaissait comme une évidence partagée, il reste un 'vœu d'accord' préalable permettant le partage perceptive du cube (cf. pp-122 et ss).

«La seule réalité *transhistorique* d'un historicisme radical, c'est la liberté. Toute oppression conserve la *liberté comme expérience*. [...] Dans cette nouvelle perspective, le sens le plus fondamental de la révolution c'est celui d'une appréhension de l'aliénation (en un sens l'aliénation est donc éternelle et en un autre, toujours contestée). Donc c'est une révolution dans l'appréhension de l'Autre. Donc c'est une révolution de la morale »³⁹.

Ce qu'il faudrait essayer de comprendre, en premier lieu, c'est le statut (méthodologique, philosophique) de cette *transhistoricité*, donc de l'assomption de la permanence, dans le cours de l'histoire, d'un "motif" qui la traverse et qui relève de l'ontologie. Un tel motif semble en effet se condenser autour de l'acception spécifique donnée par Sartre et Lévy à la révolution comme perspective *de et sur* l'histoire (soustraite ainsi au registre événementiel qu'en fait un événement à venir, objet d'une croyance de type religieux) qui a comme corrélat immédiat une « morale de l'altérité ».

En ce sens, quoiqu'il n'y ait pas dans *Pouvoir et liberté* une référence explicite aux *Cahiers pour une morale*, les réflexions qu'y sont développées constituent une reprise et un effort ultérieur en direction du constat sartrien de 1948 qui posait la révolution historique sous condition de la conversion morale⁴⁰. Cela veut dire aussi, comme le remarque Lévy, situer l'impératif éthique au cœur même de la facticité, car : « en butant sur le fait de la *rareté* (c'est-à-dire en butant sur l'*Autre*), je découvre que les hommes ne peuvent tous cohabiter sur le même sol et j'entends par là plus profondément : *il faut* qu'ils le puissent. L'unité-de-tous est éthiquement nécessaire : l'universel est à faire »⁴¹.

Dans cette formulation du lien (à faire) entre ontologie, politique et morale, centrale devient la référence au rôle joué par l'*imaginaire* au sein de la pensée révolutionnaire (ainsi que dans l'élaboration d'un rapport critique aux événements du passé)⁴²:

³⁹ *Pouvoir et liberté*, pp.33-34

⁴⁰ J.-P. Sartre, *Cahiers pour une morale*, Paris, Gallimard, 1983, p.54. Benny Lévy essaye de prolonger et approfondir ce lien histoire-morale comme « détermination ahistorique » de la révolution dans son livre *Le nom de l'homme. Dialogues avec Sartre*, Lagrasse, Verdier, 1984. Cf. en particulier pp.55-56, mais aussi pp.41 et ss., où l'on lit : « Dans les *Cahiers pour une morale* Sartre entrevoit une possibilité : autrui met mon dos à l'abri, il se fait gardien de ma fragilité, de mon exposition. Mais l'essentiel des descriptions incline dans la direction opposée, celle du mauvais œil : « L'œil est toujours mauvais parce qu'il fige ». Le monde éthique apparaît d'abord, semble-t-il, sous l'espèce de l'enfer : autrui me juge et irrévocablement me condamne ».

⁴¹ Benny Lévy, *Le nom de l'homme*, p. 112 ; et il poursuit en disant : « De deux choses l'une : ou bien, butant sur le fait de la rareté – sur l'Autre – j'entends : il faut que l'unité de tous se fasse et sans doute je découvre alors l'excès de l'un par rapport au 'tous', c'est-à-dire sa *bonté*. Ou bien, je me dis : il y a un en trop – l'Autre – il faut le supprimer », *ibid.*, p.113

⁴² Peu d'années auparavant, dans un cadre évidemment très différent, Félix Guattari formulait le même constat, relevant que chaque période reste prisonnière - tant qu'une interprétation révolutionnaire n'a pas ré-éclairé les choses - des *mythes historiquement définissables*. Le problème concerne en effet les modalités à travers lesquelles serait possible, pour une pratique révolutionnaire, de se dépandre de toute aliénation à des formations imaginaires collectives telles que 'l'esprit de la résistance', 'l'alliance du peuple entier', etc., lesquelles d'un côté ponctuent le temps de l'histoire, mais de l'autre, peuvent aussi paralyser, inhiber voir « pervertir les masses » ; Guattari s'est longuement interrogé sur les conditions d'émergence de *groupes-sujets*, des groupes « capables de maîtriser suffisamment leur propre fantasmatisation pour la réduire à l'état de *fantasmes transitionnels* – c'est-à-dire marqués d'une finitude historique assumée -, retenant le groupe de s'empêtrer dans les fantasmes des groupes dominants et de se transformer lui-même en groupe assujetti », Félix Guattari, « La causalité, la subjectivité, l'histoire » in

« Comment éviter que l'imaginaire se prenne pour du réel ? [...] Il faut révolutionner l'imaginaire et notre rapport à l'imaginaire, en s'appuyant sur son trait de *provisoire*: faire que l'imaginaire reste imaginaire, par remaniements successifs. Certes, l'effet réalisant de l'imaginaire n'est pas à nier. Ce qui est à abolir c'est la fermeture de l'imaginaire, son rebattement sur le réel (totalité fermée) »⁴³.

Or, la problématisation de l'effet *réalisant* de l'imaginaire conduit à assumer celui-ci autrement que comme simple corrélat de négativité, ce qui me semble revêtir une double importance: sur un plan strictement philosophique, pour déjouer rétroactivement ce que Merleau-Ponty jugeait comme une limite de l'étude menée par Sartre sur *L'imaginaire*, à savoir le fait de ne pas avoir décrit « *ce qu'il y a d'imageant dans l'image* », ce par quoi l'image est non seulement une néantisation du réel, mais aussi, positivement, une *présence imaginaire* ou une quasi-présence. D'ailleurs, déjà dans le livre de 1940, le rapport établi entre le réel et l'imaginaire ne se bornait pas à une simple néantisation: l'irréalisation du monde opérée par la conscience imageante entraînait une transformation de l'attitude globale face au réel et donc du rapport entre le monde et la conscience, le dépassement vers un irréel s'accompagnant toujours d'une saisie du monde dans sa totalité (monde qui acquérait *sens* précisément en tant que fond de *cet* irréel et à partir d'un *point de vue spécifique*). Comme l'a bien montré Roland Breeur « on ne peut pas comprendre le néant [de l'image] comme abîme ou poche vide dans l'être, puisqu'il est cette manière que prend la conscience d'échapper au réel ou de 'se tirer d'elle-même vers une position de recul par rapport au monde'. En d'autres termes, d'*être libre* ». ⁴⁴

Lorsque Sartre et Lévy refusent de voir dans le réel des luttes (et dans leurs éventuels échecs) une *dégradation* de la constitution imaginaire de certaines figures abstraites de l'action collective (i.e. le pouvoir ouvrier), ils semblent implicitement reprendre et pousser plus loin les analyses sartriennes des années 1940 : en dépassant l'opposition entre réel et imaginaire tout *en préservant, à la fois, leur distinction*, ils essaient de rendre opérative (dans un sens 'non pathologique', où la conscience ne serait plus « victime d'elle-même ») leur co-implication dans le processus d'élaboration théorique aussi bien que dans celui de l'organisation pratique des luttes.

Ainsi, sur le plan historico-politique, les réflexions menées dans *Pouvoir et Liberté* pourraient répondre à la question légitimement posée par Merleau-Ponty dans la suite de sa critique à l'imaginaire sartrien: « Le 'mythique' que Sartre introduit méthodiquement comme constitutif de

Psychanalyse et transversalité. Essai d'analyse institutionnelle, Préface de Gilles Deleuze, [1972], Paris, La Découverte, 2003, pp.190-191

⁴³ *Pouvoir et liberté*, p.43

⁴⁴ R. Breeur, *Autour de Sartre. La conscience mise à nu*, Grenoble, Millon, 2005, p. 267

l'histoire est-il de l'imaginaire au sens sartrien? Alors il serait sans control rationnel – Si, par contre, il est de l'imaginaire dans *mon* sens d'une 'imagination de l'histoire', il y en a une *vérité* »⁴⁵. En effet, lorsqu'il analyse le rôle revêtu par le « mythe de la nouvelle naissance » dans les descriptions sartriennes de la Fraternité-Terreur, Benny Lévy y voit l'élément justifiant le passage de l'histoire individuelle à l'Histoire, puisqu'il décide « d'une vérité sur laquelle la critique ne parvenait pas à se prononcer ».⁴⁶

Par conséquent, la tentative sartrienne de « redécouvrir la *praxis* dans son libre développement comme seule relation *éthique* de l'homme avec l'homme en tant qu'ils dominent ensemble la matière »⁴⁷ n'aurait fait que reproduire le rêve mythique du commencement de l'humanité : l'expérience critique en tant que telle ne pouvait nullement autoriser à imaginer la domination de la matière ; tout au plus, elle pouvait conduire à se représenter « une matière sublimée, une 'objectivité intérieure' – le contenant comme être-de-groupe – [...] l'instant apocalyptique tel que l'éternité du serment le change »⁴⁸).

Or, il ne s'agit pas, évidemment, d'établir la réussite ou l'échec de l'expérience critique, mais plutôt d'en assumer les limites et la complexité, en essayant, comme *Pouvoir et liberté* a commencé à le faire, de tracer des pistes – certes, incomplètes et problématiques – pour sortir du court-circuit de l'*évanescent* et du *glacé* : la dissociation du mythique et de l'imaginaire serait alors le premier pas pour soustraire la révolution au registre d'une « *image* posée au loin comme le Paradis », dans lequel « la réalité est toujours hors de portée et le Parti, comme l'Eglise dans les premiers temps, est là pour nous faire attendre »⁴⁹. C'est pourquoi, vers la fin de leurs discussions, Sartre et Lévy remontent au lien existant entre l'hérésie (gnostique en particulier) et l'idée de révolution, afin d'articuler la position communiale de l'être (position expressément *imaginaire*) à la possibilité de penser l'action incarnée non pas (ou pas seulement) selon le corps propre, mais bien « selon le corps mystique » : appelé en quelque sorte à devenir le lieu de la réciprocité, celui-ci ne doit pas être conçu comme moment extatique ou exceptionnel, mais situé au contraire dans l'expérience ordinaire. En reprenant l'exemple de la perception précédemment développé, les deux penseurs insistent alors sur la nécessité tant d'une coopération avec l'Autre pour pouvoir poser l'*être-là* de l'objet perçu, que d'un comblement imaginaire pour saisir les propriétés de celui-ci, de telle sorte que : « L'expérience de l'imaginaire de l'objet perçu est l'expérience mystique ordinaire » et « le partage foi/savoir [résulte] complètement brouillé »⁵⁰.

⁴⁵ M. Merleau-Ponty, *L'institution. La passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, Paris, Belin, 2003, p. 163

⁴⁶ Benny Lévy, *Le nom de l'homme*, cit., p.128

⁴⁷ *Critique de la raison dialectique*, t. I, p.302 (note)

⁴⁸ *Le nom de l'homme*, p.130

⁴⁹ « La paranoïa dans les institutions » in *On a raison de se révolter*, p.48

⁵⁰ *Pouvoir et liberté*, p.129

Si l'image du corps mystique devrait déconstruire la double prétention du discours politique à être le « lieu unique du liant » et à constituer le social « par unification *de l'extérieur* d'individus que, en dehors du politique, tomberaient dans la séparation »⁵¹, il faudrait articuler – et c'est là peut être le principal défi lancé par *Pouvoir et liberté* – la différence entre le fait ontique de la rencontre d'Autrui et le fait « premier et perpétuel (métaphysique) de la *présence à* »⁵².

Chiara Collamati

⁵¹ Ibid., p.130

⁵² Ibid., p.161