

**VIE ET PRAXIS :
LE STATUT DE L'ORGANISME DANS LA *CRITIQUE DE LA RAISON DIALECTIQUE***

Florence Caeymaex
FNRS-Université de Liège

« Tout se découvre dans le *besoin* [...] le besoin institue la *première contradiction* [...] avec l'organisme [...] le temps dialectique est entré dans l'être puisque l'être vivant ne peut persévérer qu'en se renouvelant¹ ». Dans la *Critique de la raison dialectique*, besoin et organisme constituent les points de départ de l'exposition sartrienne de la *praxis* individuelle et donc, par suite, de l'exposition de la *praxis* historique concrète, saisie avec toutes ses déterminations. Or ce point de départ, qui permet de saisir la dialectique à son niveau pour ainsi dire le plus élémentaire ou abstrait, demeure vraisemblablement décisif pour la totalité du texte : bien après le Livre I de la *Critique*, le livre III, qui s'est hissé au niveau de la compréhension de la conflictualité et des luttes, se replace d'un bond au plan de l'émergence de la *praxis* ou de l'action — au plan de la *vie organique* — et conclut sa troisième section en réaffirmant que la détermination première de la *praxis* historique, c'est la nécessité de « sauver la vie », de perpétuer la vie², nécessité liée au caractère indépassable de l'expérience de la rareté, c'est-à-dire du besoin. Cette boucle opérée dans l'exposition est certes caractéristique de la mise en œuvre d'une rationalité dialectique, mais elle témoigne aussi de l'importance que Sartre accorde à la *vie* dans le déploiement de celle-ci.

Or, il ne va nullement de soi que la notion de « vie », empruntée soit à la métaphysique soit aux sciences naturelles, joue un rôle primordial pour la compréhension dialectique du devenir des formations socio-historiques telle que Sartre la conçoit, bien au contraire. Certes, celui-ci entend très certainement rappeler, après *L'idéologie allemande*, les « présuppositions réelles » de la conception matérialiste de l'histoire : les individus humains vivants, considérés aussi bien dans leur organisation corporelle que dans le rapport qu'ils entretiennent avec le reste de la nature³, que les *Manuscrits de 1844* définissaient comme le « corps non organique de l'homme⁴ ». Il est vrai par ailleurs que la notion de besoin joue elle aussi un rôle à toutes les étapes de la pensée de Marx et qu'il est donc peu surprenant que nous la retrouvions chez Sartre. Mais s'il est évident que le recours à la notion de besoin dans la dialectique sartrienne trouve ses raisons dans le fait que celle-ci s'entend comme une contribution au marxisme, on peut pourtant s'étonner du fait qu'elle soit référée non pas d'emblée aux rapports sociaux, mais d'abord aux déterminations de la vie organique.

Il faut en effet rappeler que la refondation de la dialectique matérialiste, dans la *Critique*, s'appuie sur des acquis méthodologiques issus de la phénoménologie sartrienne. Celle-ci, d'une part, exclut de manière *nécessaire* toute dialectique de la Nature et, d'autre part, développe une philosophie de la *praxis* encore largement tributaire de l'ontologie

¹ J.-P. SARTRE, *Critique de la Raison dialectique*, t. 1 : *Théorie des ensembles pratiques* (1960), Gallimard, 1985, p. 194-196. Désormais cité *CRD I*.

² J.-P. SARTRE, *Critique de la Raison dialectique*, t. 2 : *L'intelligibilité de l'Histoire*, Gallimard, 1985, p. 394 et p. 399. Désormais cité *CRD II*. Ce second tome correspond au Livre III de la *Critique* et la section C, que l'éditeur du texte a choisi d'isoler, est titrée : « Singularité de la *praxis* : éclatement du cycle organique et avènement de l'Histoire ».

³ K. MARX ET F. ENGELS, *L'idéologie allemande*, dans *Œuvres III (Philosophie)*, La Pléiade, Gallimard, 1982, p. 1054. Désormais cité *O III*.

⁴ K. MARX, *Critique de l'économie politique (Manuscrits de 1844)*, trad. K. Papaioannou (1972), Allia, 2007, p. 110.

phénoménologique. Sous ces deux aspects, la dialectique sartrienne ne devrait-elle pas renoncer à prendre son point de départ au niveau de la vie organique ? Examinons les choses d'un peu plus près.

Le refus d'une dialectique de la Nature ne procède pas seulement de constatations de fait concernant les données des sciences naturelles¹, mais, plus profondément, de considérations théoriques et gnoséologiques sur la rationalité dialectique elle-même, qu'on ne trahit nullement en les qualifiant de « phénoménologiques ». Selon Sartre, l'idée d'une dialectique de la Nature emprunte à la *doxa* des sciences naturelles l'*a priori* de l'existence d'un objet donné et totalisé dont le comportement obéit à des lois propres qu'il revient à la connaissance de découvrir : « elle présente la dialectique *a priori* et sans justification comme loi fondamentale de la Nature² ». Mais sa visée dépasse de très loin celle des diverses sciences naturelles, puisque qu'elle entend intégrer l'histoire humaine à la totalité d'une « *Histoire naturelle* », en suivant l'évolution « qui engendre la vie à partir de la matière, l'homme à partir des formes élémentaires de la vie, l'histoire sociale à partir des premières communautés humaines³ ». La dialectique de la Nature constitue pour Sartre l'indice du dogmatisme propre au matérialisme dialectique⁴, lequel n'interroge jamais rigoureusement les conditions de possibilité de cette connaissance et de son objet, et plus précisément celles de son apparaître ; le *Diamat* a par avance forclou le problème en renvoyant le sujet lui-même au domaine de l'objectivité naturelle. Sartre, qui qualifie le matérialisme dialectique — et son idée d'une dialectique de la Nature — d'essai « gigantesque » et « avorté », adopte ici une posture phénoménologique depuis laquelle le *Dia-Mat* se présente comme une forme achevée de ce que Husserl aurait qualifié comme un *naturalisme*.

Le lecteur de Sartre suffisamment informé de *L'être et le néant* qui entreprend de lire la *Critique* peut aisément constater que ce qui s'appelle désormais la *praxis individuelle* est à bien des égards la transposition de ce qui s'appelait autrefois le pour-soi. La description des structures du de celui-ci, de style phénoménologique, était centrée sur le *mode d'être* propre à l'existence pour-soi, grâce à la mise entre parenthèses méthodique de la question de l'être substantiel ou de la nature réelle de la conscience, selon une approche anti-objectiviste et anti-naturaliste, à nouveau. S'il y a bien une transposition des structures de l'existence pour-soi à la *praxis*, s'il y a bien une dette de la *Critique* à l'égard de *L'être et le néant*, comment la description de la *praxis* peut-elle alors trouver son commencement dans une description de la vie organique ? Comment une philosophie d'inspiration phénoménologique, qui suspend explicitement toute approche substantialiste de la réalité au profit d'une approche descriptive et éidétique de la phénoménalité pourrait-elle tout d'un coup intégrer une philosophie de la vie ? N'est-ce pas justement à partir d'une mise entre parenthèses de ce que la phénoménologie nomme la *Realität*, la réalité naturelle, que la philosophie sartrienne avait pu substituer la notion d'*existence* à celle de *vie* ? N'y a-t-il pas une incompatibilité de principe entre l'existentialisme phénoménologique qui définit l'existence humaine ou le vécu par sa négativité, et les philosophies qui prennent appui sur la positivité du vivant pour penser l'homme ?

¹ Sartre note, à l'époque, que « pour l'instant, la biologie, dans le domaine concret de ses recherches, demeure positiviste et analytique » et qu'elle ne laisse aucune place à l'hypothèse directrice qui considère les processus comme des totalisations. Dès lors, l'idée d'un passage « dialectique » de l'inorganique à l'organique reste, jusqu'à nouvel ordre, une « hypothèse métaphysique » et rien de plus (*CRD I*, p. 152, n. 1).

² *CRD I*, p. 146.

³ *Idem*.

⁴ *CRD I*, p. 146 sq.

Cette série de questions trouvent leur réponse dans la *Critique* à condition de bien cerner le statut de la vie organique dans la dialectique de la *praxis*, d'une part, et de saisir la fonction de cette référence à l'organisme vivant dans l'économie générale de l'ouvrage, dans son projet d'ensemble, d'autre part : rien moins que l'élaboration d'une rationalité dialectique et matérialiste de l'histoire. Nous allons montrer que le passage par la vie — par la condition organique — est essentiel à l'élaboration d'une dialectique *matérialiste* de la *praxis* qui ne contrevienne pas aux exigences théoriques de l'antinaturalisme phénoménologique, et qu'il rend manifeste les apports proprement sartriens à la rationalité dialectique.

L'organisme pratique

Pour Sartre, la seule rationalité qui soit à la hauteur de l'intelligibilité de l'histoire est la rationalité dialectique ; plus précisément, une rationalité dialectique *et* matérialiste — nous reviendrons sur ce point majeur du matérialisme. Naturellement, la dialectique ne saurait être identifiée ni à une série de lois générales du mouvement de l'être, ni à une simple méthode arbitrairement administrée de l'extérieur à un secteur particulier de celui-ci (l'histoire)¹ : en tant, précisément, que *rationalité*, elle doit être tout uniment le rythme et le mouvement de la connaissance *et* celui de son objet, « aventure singulière de son objet² ». C'est la raison pour laquelle Sartre peut parler d'une *expérience dialectique* et désigner par là à la fois la nature même de l'expérience historique *et* la tâche de compréhension du sens de l'histoire. Le champ de cette expérience dialectique est et ne peut être que l'expérience humaine elle-même, celui de la *praxis* humaine ; ce qui fait la valeur de vérité de la rationalité dialectique de l'histoire tient au fait *que notre expérience est dialectique en elle-même, qu'elle obéit à une logique dialectique*. Si la dialectique est la « logique vivante de l'action » qui se « découvre en cours de *praxis* », la compréhension de l'histoire s'apparente à une auto-explicitation de l'expérience historique³.

Cette auto-explicitation n'a cependant rien d'une description naïve ou immédiate. Le travail du premier tome de la *Critique* s'apparente plutôt à une genèse, non pas réelle, mais idéale de l'expérience socio-historique⁴. Plus exactement, à une genèse idéale des « ensembles pratiques », partant des structures générales de la dynamique des totalités sociales. Cette genèse se donne pour point de départ un donné ontologique indépassable, qui est aussi l'origine de la dialectique à l'œuvre dans les totalités sociales. Ce point de départ n'est rien d'autre que la *praxis* individuelle, où l'on peut saisir la dialectique à son niveau le plus élémentaire :

¹ CRD I, p. 149-150, où Sartre reprend la critique engelsienne de l'idéalisme, qui dénonce chez ce dernier l'imposition de lois de la pensée à la Nature et à l'Histoire, tout en montrant comment Engels tombe à son tour dans ce même piège en obligeant « les sciences [naturelles, n.d.a.] à vérifier une raison dialectique qu'il a découverte dans le monde social ».

² CRD I, p. 155.

³ CRD I, p. 156 : elle devient « méthode théorique et pratique quand l'action en cours de développement se donne ses propres lumières ».

⁴ La qualification d'« idéale » signifiant ici que l'exposition sartrienne de la dialectique des totalités sociales, conforme en cela à une inspiration hégéliano-marxienne, procède de l'abstrait au concret, ce dernier terme désignant, non pas le réel par opposition à l'idée, mais un résultat de pensée : un objet de connaissance, fruit de la synthèse de déterminations multiples. Contre l'illusion idéaliste, Marx et Sartre à sa suite affirment que cette synthèse reste cependant rigoureusement distincte de la « genèse du concret lui-même », c'est-à-dire de la genèse réelle ; ce que Sartre exprime sous la formule de l'irréductibilité de l'Etre au Connaître, ou encore d'un « monisme dualiste » interne au marxisme. V. K. MARX, *Introduction générale à la critique de l'économie politique* (1857), dans *Œuvres I (Economie I)*, La Pléiade, Gallimard, 1963, p. 255 (ouvrage désormais cité *O I*) et CRD I, pp. 143-145 et 153.

« Toute la dialectique historique repose sur la praxis individuelle en tant que celle-ci est déjà dialectique¹ »

Or cette *praxis*, loin d'être référée au mode d'être de la conscience pour-soi, comme c'était le cas dans *L'être et le néant*, paraît au contraire engendrée à partir d'un fait, d'un *factum contingent* : la vie organique. Un tel point de départ suspend provisoirement le recours aux dualités conscience/chose et pour-soi/en-soi, structurantes de l'ontologie phénoménologique de 1943, pour signaler l'émergence d'un *rapport élémentaire* au sein même de la matière. En effet, la vie organique ne relève pas de l'en-soi inerte ; en tant que vivant, l'organisme présente une temporalité ou une durée et il est donc, à ce titre, à lui-même sa propre totalisation ou sa propre fin. Cependant l'organisme dont nous parle Sartre n'est pas *n'importe quel organisme*, car, nous le verrons, il y a différentes modalités de la temporalisation vivante. Le texte apporte en effet une importante précision : l'organisme dont il est question est celui qui se reproduit ou persévère dans son être en faisant constamment l'épreuve négative du *besoin* — ce qui, sur le plan objectif et intersubjectif correspond à l'épreuve de la rareté.

« Tout se découvre dans le *besoin* : c'est le premier rapport totalisant de cet être matériel, l'homme, avec l'ensemble matériel dont il fait partie² ».

Donc le rapport totalisant de l'organisme à lui-même n'est pas seulement un rapport à soi en circuit fermé, tout en intériorité, mais bien un rapport à un dehors. Ce rapport, Sartre le dit « univoque » et « d'intériorité³ », ce qui signifie qu'il est *constitutif* de l'organisme. En quoi consiste-t-il ? Sans aucun doute, le besoin est un manque ou une lacune objective, par exemple d'énergie ou de nourriture, et ce qui manque « peut-être réduit à des éléments inorganisés ou moins organisés⁴ ». Mais en réalité le besoin ne saurait être seulement une lacune objective. Il est un manque à l'intérieur de l'organisme sous la condition que cet organisme vise lui-même sa propre restauration, sa propre totalisation par-delà ce manque. On pourrait dire, plus simplement, que le besoin n'est pas un manque *dans* l'organisme mais un manque *pour* l'organisme : le besoin n'arrive qu'à l'être capable d'éprouver ce manque *comme besoin*, à un être capable — selon une formule bien sartrienne — d'être à lui-même son propre manque. Le besoin est un manque vécu : en effet, il n'a de sens que pour un être qui vise à se conserver ou à restaurer son intégrité. Le besoin, c'est le manque en tant qu'il se définit *pour* une totalité à venir, pour un être qui *est* sa propre totalisation.

C'est ici seulement que nous retrouvons, transposée, la distinction établie de longue date entre les modes d'être que sont l'en-soi et le pour-soi. Seul un être pour-soi peut connaître le besoin. De l'autre côté, l'en-soi est pleine positivité, c'est-à-dire identité à soi. Dans la philosophie sartrienne, la pleine positivité, ou encore « l'inertie » qui caractérise le mode d'être en-soi a une signification très précise : l'être en-soi se caractérise par des relations d'extériorité pure et simple de ses éléments, comme une pure multiplicité ; les relations qui régissent les éléments de l'en-soi sont d'extériorité ou d'indifférence, des relations qui n'affectent en rien les termes qu'elles réunissent. Autrement dit, si l'on peut imaginer retirer une partie d'un être en-soi quelconque, il faut admettre que cette modification *ne changera rien au reste, que l'être ne manquera pas de cette partie, parce que l'être en-soi ne forme jamais un Tout* — auquel seul quelque chose peut véritablement manquer. Au contraire, et

¹ CRD I, p. 194

² *Idem.*

³ *Idem.*

⁴ *Idem.*

dans la mesure où un manque ne concerne que l'être qui vise sa propre totalité, nous dirons qu'il est le fait d'un être qui connaît des relations d'intériorité, *en qui le manque engage la totalité de son être*. Ce qui se disait du manque dans *L'être et le néant* vaut désormais, dans la *Critique*, pour le besoin.

Sur cette base, nous pouvons affirmer, avec Sartre, que le besoin fait surgir une dialectique au cœur même de la matérialité : « Par le besoin, en effet, apparaît dans la matière la première négation de négation et la première totalisation¹ ». Pour l'organisme, le manque est évidemment négation car, d'une certaine façon, il défait sa complétude ; mais à la vérité, le besoin est à double face, une négation de cette négation, puisque le besoin est aussi bien le mouvement par lequel l'organisme est tendu vers sa propre totalisation. Dans la mesure où il n'y a de besoin que sur fond d'une visée de sa propre intégrité à reconquérir, le besoin est négation de la négation, donc affirmation ou position d'une totalité organique qui tend à sa propre conservation *comme totalité organique*.

On notera que la totalité organique est ici seulement projetée ou future : « 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 propre² » ; le besoin instaure dans la matérialité organique un rapport temporel « du futur au passé à travers le présent » — ce rapport étant « rapport fonctionnel de la totalité à elle-même » dont l'organisme est la fin³. Le besoin, en d'autres termes, ne peut être le fait que d'un être qui a des fins, d'un être qui est à soi-même sa propre fin. Le besoin n'est donc pas seulement un état objectif de la matière vivante mais tout d'abord la structure téléologique la plus primitive du vivant ou de l'organisme.

Si l'on s'en tient à cette simple circularité temporelle, nous ne saisissons pas dans toute son intensité la contradiction interne au besoin comme manifestation la plus primitive de la *praxis*. En effet, il faut bien voir que, si le manque ou le besoin correspond à une espèce de désintégration de l'organisme, c'est précisément dans la mesure où le besoin est toujours déjà travail, recherche positive de ce qui va permettre son assouvissement. D'une certaine façon, le besoin est pour l'organisme une sortie de soi-même, un mouvement de dépassement qui est extériorisation de soi ; le besoin lui-même est extériorisation, celle-ci n'est pas consécutive au besoin, qui est déjà une projection hors de soi. Plus concrètement, Sartre nous dit que l'organisme qui connaît le besoin se porte vers l'inorganique, dépasse l'organique vers l'inorganique. Ce qui signifie que le besoin est d'emblée rapport à soi — la tentative de se rétablir — *tout en étant rapport à ce qui n'est pas soi et qui doit permettre la restauration de l'intégrité organique* :

« le besoin est lien *d'immanence univoque* avec la matérialité environnante en tant que l'organisme cherche à *s'en nourrir*⁴ ».

Que fait, en effet, l'organisme qui éprouve un besoin ? Le besoin n'est pas un manque passif, nous l'avons vu, puisqu'il est tout entier dépendant d'un mouvement par lequel l'organisme se pose comme totalité à venir ou se totalise. Il *fait* donc bien quelque chose. Et que fait-il ? Il *organise* le milieu d'extériorité de manière à faire exister des moyens devant servir à sa propre restauration :

¹ CRD I, p. 194.

² CRD I, p. 197.

³ CRD I, p. 196-197.

⁴ CRD I, p. 194.

« il se manifeste comme totalité et [...] dévoile l'environnement matériel, à l'infini, comme champ total des possibilités d'assouvissement¹ ».

On voit donc que le dépassement, cette tension vers soi qui caractérise le besoin est une totalisation dans deux sens absolument coextensifs : c'est le mouvement par lequel l'organisme *se totalise* mais aussi et dans le même mouvement *totalise* ou unifie l'environnement matériel, lui donne un sens, comme ensemble de moyens pour ses fins. A la lettre, il *organise* cet environnement inorganique selon ou d'après ses propres fins, c'est-à-dire qu'il impose *un sens* ou *une unité* à l'extériorité dispersive qui l'entoure.

Totalisation et organisation de l'environnement extérieur, le besoin est déjà à sa manière un commencement d'action, et ainsi la forme la plus primitive de la *praxis*. Il est tout à fait significatif que Sartre prenne l'exemple de la faim : ce que l'on appelle le besoin de nourriture se manifeste en effet non pas comme une lacune dans l'être affamé, mais bien par une série de *conduites* qui, dit Sartre, « répète[nt] les conduites élémentaires de la nutrition : mâchonnements, salivations, contractions stomacales, etc. » qui pour ainsi dire fonctionnent à vide². Ces conduites sont le commencement de l'action. Et cette action, cette *praxis* élémentaire, est tout ensemble un mouvement d'extériorisation et d'intériorisation, ou encore « médiation synthétique de l'intériorité et de l'extériorité³ ».

Le devenir inorganique de l'organisme

Si le besoin est un mouvement hors de soi de l'organisme qui se projette dans le milieu extérieur, une extériorisation, nous voyons bien, en même temps, que ce mouvement est également une intériorisation de cette extériorité, dans la mesure où celle-ci se voit unifiée, intégrée par l'ipséité même de l'organisme tendu vers sa propre totalisation ou restauration. Ce qui caractérise un organisme mû par le besoin, c'est le fait de trouver *son être* hors de lui-même, dans l'extériorité. Il est structurellement branché sur un dehors. Dire en effet que le besoin est le fait d'un être qui se totalise, c'est admettre que cet être, l'organisme, n'est pas sa propre totalité : il l'est seulement sur le mode de l'avoir-à-être — pour reprendre une expression de *L'être et le néant* empruntée à Heidegger —, autrement dit il a *à la faire* sans cesse. Et ce faire est quelque chose de très concret, nous l'avons vu : à son niveau le plus élémentaire, l'organisme doit *se faire* de manière très pratique, avec son corps, dans les choses extérieures, en les utilisant et en les tournant à son profit, en modifiant la figure du monde. En d'autres termes il doit s'inscrire obligatoirement dans un univers d'extériorité et pour cela, se faire *inorganique*. Sartre parle d'un « devenir-inerte de l'organisme se produisant dans la perspective d'organiser l'inerte⁴ » :

« La totalité organique agit sur les corps inertes par l'intermédiaire du corps inerte qu'*elle est* [...] c'est par l'inertie même et du dehors qu'un corps peut agir sur un autre corps dans le milieu d'extériorité⁵ ».

Il y a donc un devenir-inorganique de l'organisme, une extériorisation de l'intériorité organique qui semble être la condition nécessaire de la totalisation organique mobilisée par le besoin, au point que Sartre peut dire que :

¹ *Idem.*

² *Idem.*

³ *CRD II*, p. 351.

⁴ *CRD II*, p. 361.

⁵ *CRD I*, p. 196.

« [...] la totalité organique doit se faire matière inerte : c'est en tant que système mécanique qu'elle peut modifier l'environnement matériel : l'homme du besoin est une totalité organique qui se fait perpétuellement son propre outil dans le milieu de l'extériorité¹ ».

« l'organisme, en se définissant comme inertie dirigée, se constitue *hors de lui* et par l'extériorité de son unité, *comme une machine*² ».

L'homme lui-même se comporte comme une machine ; la *praxis* constitue l'organisme en outil.

« Et quand il pèse sur un levier de toute sa pesanteur, la machine est là, entière : transmutations énergétiques, action de la pesanteur sur le levier et, à travers son utilisation technique, élévation de tel ou tel objet concret, tout cela n'a qu'un sens : l'utilisation de l'inertie par l'inertie organique dans la direction déterminée par 'l'unité' de l'organisme³ ».

L'action, en tant que totalisation, ne consiste pas seulement à unifier le dehors ou l'extériorité comme moyen transitoire de la restauration de l'organisme ; pour utiliser à son profit l'environnement extérieur, l'organisme doit constituer l'extériorité en lui-même : « le corps organisé prend sa propre inertie comme médiation entre la matière inerte et son besoin⁴ ». Sartre appelle cela la *passion* de l'organisme, affirmant que l'action est précisément le choix de cette passion⁵. Le procès totalisant est donc un mouvement de dépassement de l'extériorité — sinon nous ne pourrions parler d'organisme — mais c'est un dépassement qui conserve, *c'est-à-dire qui ne peut s'affranchir de cette extériorité parce qu'il est extériorisation*.

« L'organisme lui-même comme dépassement de la multiplicité d'extériorité est une première négation univoque, car il conserve en soi la multiplicité et s'unifie contre elle sans pouvoir la supprimer⁶ ».

Ainsi, l'unification du divers inorganique que la *praxis* réalise ne s'identifie pas à une intégration de l'inorganique par l'organique : tout ce qu'elle réalise, ce sont des synthèses qui restent passives — ces synthèses formant ce que Sartre appelle le « pratico-inerte » — qui « ont pour objet de maintenir l'organisme pratique en vie⁷ ». S'il y a donc, derrière le besoin, le rapport pratique de la vie à elle-même, rapport à soi de l'organisme, ce rapport s'effectue *via* l'inorganique, sans résorber celui-ci, sans surmonter l'extériorité dans une intériorité supérieure :

« La *praxis* [...] n'intègre pas les substances inorganiques dans une unité biologique [...] mais [...] se borne à les arracher au monde de l'extériorité

¹ CRD I, p. 195-196.

² CRD II, p. 363.

³ *Idem*.

⁴ CRD I, p. 196.

⁵ CRD II, p. 343.

⁶ CRD I, p. 199.

⁷ CRD II, p. 349.

dispersée et à les marquer du sceau de la vie sans leur communiquer cette vie même¹ »

Nous n'agissons donc que sur l'inerte, ou par la médiation de l'inorganique² qui suppose, comme on l'a vu, le devenir-inorganique de l'organisme. Ainsi le mouvement d'intériorisation et de totalisation effectué par l'organisme pratique implique-t-il toujours un mouvement contraire d'extériorisation qui ne cesse de le désintégrer : « La *praxis* est par elle-même une dégradation et une décompression de l'intégration organique³ ». Cette contradiction fondamentale sans résolution est le ressort dialectique de l'être qui fait l'épreuve du besoin, c'est-à-dire du manque nié, de l'être agissant pour surmonter ce manque. L'être qui peut manquer ou expérimenter le besoin est un être dont l'intériorité ou le rapport totalisant à soi est strictement coextensif aux *actes* qu'il accomplit dans l'extériorité inorganique, qui condamne à jamais la possibilité de sa totale intégration organique et ne cesse de le menacer *en tant qu'organisme*. On peut dès lors regarder le besoin pour ainsi dire par en-dessous ou à l'envers : le besoin n'est pas seulement le mouvement par lequel l'univers extérieur devient la chance de l'organisme, il manifeste en même temps l'univers extérieur ou l'extériorité comme ce qui précisément *défait ou détruit l'intériorité de l'organisme, ou qui empêche l'organisme de se totaliser, de boucler la boucle avec soi*. L'organisme pratique qui fait l'épreuve du besoin est donc la synthèse instable et contradictoire de deux mouvements ou tendances opposées, de « forces⁴ », sans résolution possible de ce conflit.

Fonctions vitales et praxis organique

Quel est à présent le rapport exact entre la vie organique et la *praxis*, et comment préciser, à partir de là, la spécificité de la *praxis* comme dialectique originaire ou élémentaire ? La *praxis* est toujours la *praxis* d'un organisme, mais elle ne se réduit pas à la pure organicité. Bien au contraire, car l'agir ou la *praxis* a sa source dans le besoin, qui par lui-même est déjà une désintégration de la circularité organique. Plus profondément, l'action ou la *praxis* semble être l'envers du besoin, car éprouver le besoin, c'est œuvrer à la restauration de soi. Et cette œuvre, on l'a vu, doit en passer par l'extériorité ou l'inorganique. Non pas de façon transitoire en attendant la restauration prochaine de l'intégrité organique pure, mais de façon structurelle, nécessaire et permanente ; l'extériorisation est constitutive de l'agir. Le rapport de l'organisme à son environnement (à l'inorganique n'est pas un acte, n'est pas à proprement parler une *praxis*, s'il ne s'effectue par la médiation indépassable de l'inertie inorganique, donc par dépassement de l'organisme ou de l'organicité pure. *Praxis* est donc synonyme de désintégration organique : il y a donc une *désorganisation constitutive de l'activité de l'organisme pratique*.

Car il y a des formes de vie dont le mouvement totalisateur n'entraîne pas cette tension entre l'organique et l'inorganique caractéristique *l'action*. Ce sont les formes de vie qui s'effectuent *via* de simples *fonctions adaptatives*⁵. Les végétaux, nous dit Sartre, peuvent réaliser directement la « synthèse vivante des minéraux⁶ », autrement dit, transformer directement les éléments extérieurs « en éléments intégrés de la substance vivante⁷ ». Si les organismes

¹ *Idem*.

² CRD II, p. 351.

³ CRD II, p. 349.

⁴ CRD II, p. 199.

⁵ Fonction vs action : voir aussi CRD II, p. 355.

⁶ CRD II, p. 351.

⁷ CRD II, p. 360.

vivants connaissent naturellement tous des ruptures d'équilibre, dans le cas de la vie végétative, et du cycle d'adaptation qui le caractérise, « la rupture d'équilibre vient de l'Univers et l'organisme se change pour se retrouver dans le même rapport objectif avec l'environnement¹ ». Les *fonctions vitales* ne font rien d'autre qu'accomplir directement la restauration de l'intégration organique. Pour le végétal — mais Sartre évoque plus généralement d'autres formes de vie possibles que celles des organismes pratiques —, vivre signifie simplement rétablir en permanence un équilibre antérieurement donné et que l'univers vient rompre. La fonction vitale accomplit une temporalité cyclique dans laquelle l'organisme est un « rapport fonctionnel de la totalité à elle-même² ». Il y a bien une temporalité pour le vivant organique ou la vie végétative, mais le temps biologique est un temps qui ne fait rien : l'avenir gouverne le présent dans la stricte mesure où cet avenir s'identifie rigoureusement au passé, il n'y a pas de différence entre les deux. La transformation immédiate de la lumière ou des minéraux en substance vivante est un processus cyclique et non historique, régi par l'identité de soi à soi — d'où il résulte que ces formes de vie ne connaissent pas le besoin à proprement parler, mais seulement le manque objectif.

Sartre oppose donc la *fonction vitale* à l'*action ou praxis organique*. Si l'action est toujours l'action d'un organisme et qu'à ce titre sa « raison d'être originelle est de reproduire la vie », si l'action est bien une des modalités de la vie en tant qu'elle se porte vers elle-même, la totalisation pratique est *médiate ou médiée*, ou encore *indirecte*. Cette médiation, nous l'avons vu, c'est l'inorganique, c'est la nécessaire extériorisation qui n'est pas un moment consécutif à celui de l'intériorisation propre à l'organisme, mais un mouvement longitudinal au mouvement d'intériorisation et qui va en sens contraire. La *praxis* est donc toujours *en excès* sur les fonctions organiques ; elle est, dit Sartre « fonction extériorisée », elle rompt la *fonctionnalité* de l'organisme. Ce dépassement et cette extériorisation ne sont rien d'autre que les modifications que l'organisme apporte à lui-même et au monde par son action ou son travail : « A partir du moment où l'organisme réalise des modifications *au-dehors* en fonction d'un objectif, nous pouvons parler d'*acte*³ ».

Ainsi l'action correspond-elle *in fine* à « un éclatement du cycle organique » — conditionné par la rareté ou l'expérience du besoin —, à une rupture du « cycle de l'adaptation » qui ouvre véritablement une temporalité dialectique, créatrice, donnant à la vie une historicité.

On voit donc que la *praxis*, tout en restant ordonnée à la reproduction de la vie, se caractérise par son autonomie à l'égard de la pure vie organique. Paradoxalement — mais c'est là, au fond, l'indice de la dialecticité de la *praxis* —, cette autonomie à l'égard de la vie a pour contrepartie la stricte condition de l'inorganique et de l'extériorité. L'acte tel qu'il s'est manifesté dès le besoin est très exactement ce « dépassement » de la pure vie organique vers l'inorganique qu'il tente d'organiser *parce qu'il ne peut réaliser lui-même la synthèse du vivant*⁴. L'organisme pratique est l'être qui doit modifier l'inerte, c'est-à-dire travailler et se produire en milieu d'extériorité, pour reproduire sa vie. Pour l'organisme pratique, vivre signifie se produire en produisant des unités limitées et relatives dans le champ de l'extériorité, c'est se perdre pour se trouver : c'est unifier partiellement l'être dispersif. Par le besoin et l'action, « l'être-intérieur-à-soi du vivant devient son être hors-de-soi dans le champ

¹ CRD II, p. 360.

² CRD I, p. 196.

³ CRD II, p. 360.

⁴ CRD II, p. 351.

de rareté¹ » ; un tel mouvement implique un relâchement ou une décompression de l'intégration ou de la totalité organique, autrement dit *le travail du négatif*.

La vie organique dans la Critique : matérialisme, dialectique et questions de méthode

Nous sommes à présent en mesure de répondre à la question soulevée à l'entame de ce développement. Pourquoi Sartre a-t-il fait démarrer la « théorie des ensembles pratiques » au niveau de la vie ou du vivant ? Pourquoi ne s'est-il pas contenté, finalement, de dialectiser le rapport d'être caractéristique de l'existence pour-soi et de rebaptiser celui-ci par le terme de *praxis* ? Quels sont les enjeux, et donc les conséquences de ce parti-pris ?

Ce parti-pris est d'abord lié aux finalités du projet sartrien : une contribution au marxisme par le biais d'une *critique*, au sens kantien du terme, de la rationalité dialectique ou plus exactement des *usages* de la rationalité dialectique dans une certaine conjoncture théorique. Sartre entend renouveler l'interrogation sur les conditions de possibilité d'un savoir de l'histoire qui soit à la fois matérialiste et dialectique, afin de rendre sa légitimité au *matérialisme historique* contre son dévoiement dans le *matérialisme dialectique*. Or il est clair que, si le *Dia-Mat* emprunte la voie la plus dogmatique de la dialectique de la nature entreprise par Engels — d'où les discussions récurrentes d'Engels dans l'introduction à la *Critique* —, la dialectique « critique » dont Sartre tente la restauration ne peut faire l'économie des conditions *matérielles* de l'existence humaine. Tout l'enjeu est donc, pour le matérialisme de Sartre, non pas de nier la dimension naturelle ou organique de celle-ci, mais de soustraire la pensée de l'unité homme-nature à toute métaphysique englobante de la Nature comme à tout matérialisme naïf dérivé des sciences naturelles — aux deux ornières de la dialectique de la nature, en définitive². C'est donc tout naturellement que Sartre est amené à élaborer un *matérialisme de la praxis*, qui substitue, à sa détermination ontologique³, une compréhension dialectique de cette unité.

Il serait donc erroné d'identifier la dynamique de l'organisme pratique soumis au besoin — l'objet des premiers développements du Livre I — à l'assignation d'une quelconque origine naturelle ou biologique de la dialectique. A travers la contradiction de l'organique et de l'inorganique, Sartre ne cherche qu'à décrire, à son niveau le plus élémentaire, c'est-à-dire abstrait (encore désolidarisé de ses déterminations socio-historiques concrètes), la dialectique de l'action en la référant non pas à l'initiative d'un sujet agissant, ni à un substrat biologique, mais à la logique immanente de la production de la vie. Il prolonge en ce sens les indications fournies par Marx lui-même, en extrayant la signification dialectique des catégories mobilisées dès les *Manuscrits de 1844*. Dans ce texte, Marx affirmait que « l'universalité de l'homme apparaît [...], au point de vue pratique, dans le fait que la nature tout entière devient son corps non organique dans la mesure où elle est : I. son moyen de subsistance immédiat et II. la matière, l'objet et l'outil de son activité vitale. Quand elle n'est pas elle-même le corps humain, la nature est le corps non organique de l'homme⁴ ». Dans *L'idéologie allemande*, Marx et Engels donnent à cette unité homme-nature le statut de première « présupposition réelle » de la théorie matérialiste de l'histoire : « Le premier état de fait à constater, c'est donc

¹ CRD II, p. 353.

² Qui, d'un point de vue phénoménologique, tombent, nous l'avons indiqué d'entrée de jeu, sous le reproche de « naturalisme ».

³ Au point qu'on peut parler, au sujet du matérialisme de Marx, aussi bien qu'au sujet du marxisme de Sartre, d'un « matérialisme sans matière » (E. BALIBAR, *La philosophie de Marx*, La Découverte, 1993, p. 24), d'un matérialisme affranchi de tout essentialisme.

⁴ K. MARX, *Critique de l'économie politique (Manuscrits de 1844)*, op. cit., p. 110.

l'organisation corporelle de ces individus et la relation qui en résulte pour eux avec le reste de la nature [...] Toute historiographie doit partir de ces bases naturelles et de leur modification par l'action des hommes au cours de l'histoire¹ ». Et cette unité n'est pensable que dans la mesure où la relation homme-nature s'effectue sur le plan d'une *production* dans laquelle la nature est toujours déjà historique et l'histoire, toujours « naturelle² ». Si les *Grundrisse* affirmeront ensuite que cette unité n'a pas à être *expliquée* — n'étant pas le « résultat d'un processus historique³ » — la nature reste qualifiée comme « corps non organique » de l'individu, lui-même étant aussi bien cette nature non organique « en tant que sujet⁴ ».

Si les analyses de Marx et d'Engels peuvent n'être pas indemnes de « naturalisme », le prolongement que leur donne Sartre en insistant sur la dialecticité du rapport entre l'organique et le non-organique (appelé par Sartre « inorganique ») au niveau de la *praxis* montre que celle-ci est toujours en excès sur les simples *fonctions* organiques (décrites comme adaptatives, cycliques, répétitives). Mais non pas au sens d'une « exception » humaine à l'égard de l'ordre naturel — nous sommes bien en régime matérialiste —, car la portée de cette distinction entre action et fonction est d'ordre gnoséologique plutôt que scientifique ou métaphysique : elle signifie que la *praxis* doit faire l'objet d'une rationalité spécifique, une rationalité dialectique.

On a remarqué que l'un des traits caractéristiques de la dialectique sartrienne vient du fait que, rejetant explicitement une rationalité analytique et explicative, elle adopte à l'égard de son objet une visée de nature compréhensive, adressée à l'ordre des fins et non focalisée sur l'ordre des causes⁵. Cette rationalité dialectique de style « compréhensif » n'est cependant pas référée à un ordre de réalités spirituelles, ni destinée à assurer la méthode des sciences de l'esprit. Elle se déploie ici un plan rigoureusement matériel, où la distinction entre la vie organique pure et l'organisme pratique importe moins que la *différence* de l'organique et de l'inorganique.

C'est ici que se signale l'originalité de la dialectique sartrienne. Toute vie est certes un rapport entre un organisme et son milieu et ce rapport doit être conçu comme rapport de l'organique à l'inorganique. Mais il ne s'agit pas de deux types de choses ou de deux régions de l'être, mais, plus profondément, de « deux états de la matérialité⁶ ». Nous sommes donc ici au niveau des *modes d'être de la matérialité*, et non de la description des différents genres de *réalités* matérielles. Nous avons vu que la pure vie organique consiste en une assimilation, une intégration directe de ce qui est nécessaire à sa reproduction vitale. La vie « purement organique » est à elle-même *immédiatement* — cycle adaptatif —, et d'une certaine façon il n'y a pas pour elle de différence entre l'organique et l'inorganique⁷. Au contraire, *l'organisme pratique* est celui pour lequel il y a de l'extériorité insurmontable, pour lequel

¹ *O III*, p. 1054-1055.

² *O III*, p. 1078-1079.

³ K. MARX, *Principes d'une critique de l'économie politique (1857-1858)*, dans *Œuvres II (Economie II)*, La Pléiade, Gallimard, 1968, p. 329. Ouvrage désormais cité *O II*. Au processus historique correspond bien plutôt la dissolution du lien qui unit le travailleur à la condition naturelle de son existence, à laquelle il se réfère « comme à sa propre existence non organique » (*O II*, p. 339).

⁴ *O II*, p. 328.

⁵ Voir ci-dessus, la question de la totalisation. Le problème de la finalité, ou de la structure « téléologique » de la *praxis* est déterminant pour toute la *Critique*, qui reste ainsi l'héritière de la philosophie du « projet » antérieurement développée par l'ontologie phénoménologique.

⁶ *CRD I*, p. 195, 197 et 201.

⁷ Sartre dit que le végétal assimile directement les minéraux, donc l'inerte ou l'extériorité ; l'extériorité est donc surmontée, réintégrée.

l'intégration intégrale ou totale est impossible. La différence, la tension entre organique et inorganique *est constitutive de la praxis* ; la praxis est ce qui fait différer organique et inorganique, intériorité et extériorité comme deux mouvements contraires et cependant indissociables, synthèse de tendances oppsées. En termes dialectiques, on dira que la praxis est le devenir inorganique de l'organisme et le devenir organique de l'inorganisé ; que c'est dans cet antagonisme que se profile, non seulement la reproduction de la vie, mais aussi la production du nouveau — la praxis étant l'irruption de l'historicité dans la vie. Cette dualité dialectique est constitutive de la vie même de l'organisme pratique, c'est une différence qui passe à l'intérieur de lui.

Signalons pour finir quelques conséquences théoriques de cette perspective. Si la dialectique est la rationalité spécifique de l'action ou de la praxis, ou, à l'inverse, si le domaine de validité de la rationalité dialectique est celui de la praxis, alors il faut admettre que la dialectique n'est pensable que dans un régime de finitude radicale. La reproduction de la vie est l'indépassable de la condition de l'organisme pratique, laquelle est elle-même principiellement limitée, puisque toujours livrée à l'extériorité. Or comme on l'a vu, cette limite n'est pas pour elle quelque chose d'extérieur, qui viendrait simplement du dehors, puisque c'est par la praxis que surgit la tension ou la différence entre l'organique et l'inorganique, l'intériorité et l'extériorité. La limitation de l'agir par l'extériorité est constitutive de l'agir. Pour emprunter une expression à Juliette Simont, on dira que la praxis n'est limitée qu'en tant qu'elle « s'affecte en intériorité de sa limite¹ ». Vivre, pour l'organisme pratique, c'est être en permanence confronté à ses propres limites. Des limites qui ne lui sont pas extérieures, mais qu'il a à exister, c'est-à-dire : être ses propres limites en tant qu'il les dépasse. Ceci ne signifie pas, selon nous, que l'agir constitue une sorte de puissance infinie capable de surmonter toutes les déterminations particulières, bien au contraire : l'infini n'est pas de son côté, mais bien du côté de l'extériorité dispersive de l'inorganique, ou bien du côté du cycle de l'organicité pure. La dialectique matérialiste de la praxis se déploie au plan de l'existence finie, celle qui est à la fois expérience de la nécessité et de la liberté.

Le plan de la matérialité organique ainsi décrit anticipe tous les traits caractéristiques de la dialectique de la praxis individuelle et sociale. Il montre au niveau le plus élémentaire de l'agir que la totalité n'existe pas, qu'elle est seulement le terme projeté d'un mouvement de totalisation qui se produit en même temps comme détérioration (intégration-désintégration). Les enjeux de cette thèse sont à nouveau gnoséologiques, ce sont des problèmes de méthode à grande portée critique vis-à-vis de la tradition marxiste : sur le plan sociologique, à l'égard de toute conception organiciste et strictement fonctionnaliste des ensembles sociaux, sur le plan politique, à l'égard de toute prétention à la fondation d'un corps politique². La totalité est le fait de l'être qui la pose comme fin, c'est-à-dire qui la fait, mais auquel le tout n'est jamais donné. Pour ces raisons, nous pouvons dire que l'interrogation sur la vie organique dans la Critique recèle, non pas une ultime Lebensphilosophie, mais la possibilité d'une singulière conjonction de la dialectique matérialiste et de l'antinaturalisme phénoménologique.

¹ J. SIMONT, « La Critique de la Raison dialectique, du besoin au besoin, circulairement », dans *Les Temps Modernes*, n. 472, nov. 1985, p. 739.

² Comme Jean Bourgault l'a parfaitement montré, la réfutation sartrienne de l'organicisme a une portée critique très forte à l'égard de la métaphore du « corps politique » qui traverse toute la pensée moderne ; dans une veine matérialiste, elle ne se contente pas d'en dissoudre l'illusion, mais indique en même temps la nécessité de « l'apparence organique du groupe » (J. BOURGAULT, « Repenser le corps politique. 'L'apparence organique du groupe' dans la Critique de la Raison dialectique », dans *Les Temps Modernes*, n. 632-633-634, juil.-oct. 2005, p. 477-504).