

POUR UN SITUATIONNISME CRITIQUE

Dag Østerberg

1. Introduction

Être en situation, être situé, cela veut dire se trouver devant un monde qui n'est pas fait par moi, ni fait pour moi, et auquel j'ai à répondre selon mes choix, qui à leur tour expriment ou manifestent ma liberté. C'est de cette situation que les «philosophes de l'existence» du 20^{ème} siècle – Jaspers, Marcel, Heidegger, Sartre, de Beauvoir, Merleau-Ponty – rendent compte dans leurs travaux, chacun à sa manière. Pour moi, Sartre a toujours été le plus important parmi les penseurs existentialistes et situationnistes, à la fois par les thèmes ou situations qu'il interprète et par son mode spécifique de le faire.

Dans *L'être et le néant* Sartre élabore une philosophie de la liberté qui, bien qu'elle à maints égards ressemble à d'autres – comme celle de Fichte, de Bergson ou de Heidegger –, présente une synthèse nouvelle et originelle. L'homme est un être en contradiction avec soi-même, sa conscience «est ce qu'elle n'est pas et n'est pas ce qu'elle est», tandis qu'une chose est ce qu'elle est. La chose est identique à soi-même, la conscience est libre. La grande tentation de la conscience est de tenter de se faire chose, de se réifier, tentation immorale vouée à l'échec. Cette fêlure interne qu'est la conscience fait de l'homme *un manque*, qui entre autres se manifeste comme *projet*: L'homme se jette vers le monde et le *dévoile*. Ce projet a des innombrables spécifications, qui expriment ou manifestent le choix que fait la conscience, et de soi-même et de l'aspect choisi du monde .

La conscience est relation, le projet n'est rien que rapport au monde ou à la situation. Étant située, la conscience a aussi sa *facticité*, qui est la contrepartie de la situation¹.

Dans le grand chapitre sur la situation dans *L'être et le néant*² Sartre montre comment notre liberté est à la fois absolue et située, décrivant longuement les plus importants aspects de la situation et la facticité: ma place, mon passé, mes entours etc. Ces descriptions minutieuses marquent un apogée dans la philosophie de la liberté. Elles n'ont été ni réfutées, ni améliorées; plutôt, la recherche philosophique en vogue s'est tournée vers d'autres thèmes, telles que la déconstruction chez Derrida, le néo-vitalisme deleuzien, l'archéologie foucauldienne etc.

Dans *Critique de la raison dialectique* Sartre décrit la liberté quand elle se trouve devant une situation plus concrète et historique: dans le *champ pratico-inerte*, la liberté s'aliène. Ici, l'homme fait l'expérience de l'exigence, de la nécessité et de la réification, mais aussi l'expérience de la lutte libératrice, surtout en participant dans un groupe libérateur. Ici, la situation se donne comme une matérialité qui exige et donne des ordres, mais aussi des armes et des appareils qui aident les groupes dans des luttes libératrices et négatrices des champs de sérialité.

Cet ouvrage, qui vise à fonder philosophiquement l'œuvre de Marx, en particulier *Das Kapital*, n'a pas, lui non plus, été dépassé ou surmonté. Ici,

¹ Sartre reprend en effet le couple projet/facticité introduit par Fichte et, après lui, par Heidegger.

² Cf. J.-P. Sartre, *L'être et le néant*, 4^{ème} partie [Avoir, faire et être], chapitre I [Être et faire: la liberté], II [Liberté et facticité: la situation].

encore, des mouvements en vogue – comme les contributions d’Althusser et d’autres marxistes structuralistes jadis, ou ceux qui, aujourd’hui, suivent la pensée de John Rawls – se sont plutôt détournés des questions dont Sartre s’occupe, qu’ils ont réfuté les solutions qu’il propose ou en ont montré l’insuffisance.

Les grandes synthèses de Sartre, donc, gardent toujours leur validité et actualité. Cela n’exclue pas que son traitement de tel ou tel sujet puisse être rectifié ou corrigé et, pour moi, des corrections s’imposent au moins à deux *topoi* ou thèmes de la philosophie sartrienne.

Une telle entreprise doit chercher des corrections qui ne nuisent ou contrarient l’édifice sartrien en gros, mais s’y laissent intégrer ou, du moins, ont une affinité avec la pensée sartrienne. Bien que des telles corrections puissent avoir pour origine plusieurs points de vue philosophiques différents, pour ma part, je me suis concentré sur celles qui viennent de l’École de Marbourg et, en particulier, de la pensée d’Ernst Cassirer (1874-1945).

Certes, des objections ne manqueront pas à la tentative ici proposée. L’École de Marbourg continua la philosophie de Kant, en l’interprétant d’abord comme une épistémologie, non comme une ontologie, tandis que *L’être et le néant* a pour sous-titre «Essai d’une ontologie phénoménologique». Cette opposition entre épistémologie et ontologie sera discutée ci-dessous, mais d’abord il faut exposer les deux thèmes qui soulèvent des doutes sérieux quant au traitement qu’en donne Sartre. Le premier thème concerne les sciences modernes de la nature; le deuxième porte sur le domaine de la socialité.

2. Premier thème: l’interprétation positiviste sartrienne des sciences de la nature et l’alternative de Cassirer

Quand il parle des sciences de la nature, Sartre semble adhérer ou donner raison aux conceptions positivistes et empiristes, qui, en revanche, il considère totalement inacceptables quand il s’agit de comprendre ce que veut dire «être en situation».

La faiblesse du positivisme et de l’empirisme anglais est aujourd’hui généralement reconnue, et leur doctrines cèdent plus souvent leur place hégémonique à des variantes diverses du pragmatisme. Moins connue est l’alternative de Cassirer, qui sera brièvement présentée ici.

2.1. Esquisse de la philosophie des sciences naturelles chez Cassirer

Le point de départ est la science physique, telle qu’elle fut fondée par Galilei et Descartes, et ensuite élaborée en système par Newton. Cette science est souvent caractérisée comme «quantitative», pour la distinguer de la science aristotélicienne qui serait «qualitative». Mais mieux vaut la décrire comme «mathématisée», et les mathématiques dont il s’agit ne sont pas seulement les opérations élémentaires de l’arithmétique (addition, division etc.), mais d’abord le calcul différentiel.

Le calcul différentiel – selon l’École de Marbourg – n’est pas qu’un moyen ou un instrument pour bien décrire les objets et les processus physiques, mais il les constitue. Ainsi, Cassirer s’efforce à montrer que la moindre opération que effectuée sur ses appareils le chercheur en physique, implique la pensée mathématique. Dans *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*

(1910), notamment, il écrit:

So berechtigt [...] die Forderung der Messbarkeit ist, die hier erhoben ist, so irrig ist es, die Messung selbst als ein rein empirisches Verfahren anzusehen, das in der bloßen Wahrnehmung und mit ihren Mitteln zu vollenden wäre [...]. Von den Inhalten der Perception musste zu ihren begrifflichen Grenzen übergegangen werden [...]³.

En d'autres mots: les objets de la physique ne sont pas donnés dans et par la perception, ils supposent déjà le concept de limite, et par là, le calcul différentiel.

Pour rendre compte en philosophe des sciences de la nature, il faut suivre les connaissances physiques jusqu'à leurs sources mathématiques. Le différentiel comme relation a comme fondement la notion de limite, vers laquelle il va ou s'approche. Or, et ceci est capitale, cette relation à une limite, il ne faut pas se la «représenter» ou se la «figurer»; cette relation est une *production* de la pensée pure, c'est la pensée qui la engendre.

Que le calcul différentiel engendre des synthèses, dont le contenu entretient des relations internes, cela se comprend sans difficultés. Mais l'École de Marbourg va plus loin: elle affirme que toutes les mathématiques sont faites par des synthèses et des relations internes. Ainsi, chaque nombre n'a de sens que par rapport à une série, donc une synthèse ou totalité⁴.

Par conséquent, les objets et les processus physiques sont, eux aussi, des synthèses, faites par des relations internes, et opérées par la pensée.

Il en découle un rejet total de l'affirmation fondamentale du positivisme et de l'empirisme, à savoir celle que la relation entre la pensée et ses objets est externe et contingente. Les objets ne sont aucunement donnés dans l'expérience avant qu'ils sont pensés; au contraire, c'est la pensée qui les fait ou constitue – comme disait Kant, les conditions de possibilité de l'expérience et de l'objet ne font qu'un.

Il s'ensuit que le champ physique ne peut être conçu comme un agrégat matériel dont les formes et les positions spatiales se trouvent dans des relations externes mutuelles: l'espace n'est pas *pars extra partes*, le temps non plus; tous les deux sont des synthèses, produites par la pensée mathématique. La causalité n'est pas un fait contingent de monde: elle est une fonction mathématique qui est une condition de l'expérience et de sa connaissance.

Souvent, et en particulier par les Romantiques, la notion kantienne de «la chose en soi» a été interprétée comme un monde pour ainsi dire «derrière» le nôtre et hors d'atteinte. Pour l'École de Marbourg «la chose en soi» ne signifie rien d'autre que «l'idée régulatrice» au sens kantien – cette connaissance totale vers quoi la science progressera toujours sans jamais l'atteindre.

Aux yeux des néo-positivistes, une conséquence de la théorie relativiste

³ E. Cassirer, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1990, p. 187-188.

⁴ L'École de Marbourg a lu la philosophie mathématique de Russell (*The principles of mathematics* et autres travaux) comme une confirmation à sa sienne. Russell définit la mathématique comme «science of order» et, chez lui, la notion de «série» est fondamentale. Depuis 1938 le groupe français Bourbaki a fondé les mathématiques sur la théorie des ensembles de Cantor; cette réforme, si Cassirer l'avait connue, l'aurait pu confirmer dans son conception des mathématiques.

était le dépassement de l'épistémologie kantienne, puisque elle était si étroitement liée à la physique newtonienne. Mais l'École de Marbourg ne partageait pas ce point de vue. Certes, Kant lui-même a pu croire que la mécanique de Newton était définitive. Mais la validité de sa logique transcendantale a un domaine plus extensif que ne le croyait Kant lui-même. La théorie relativiste consiste à généraliser les concepts fondamentaux de Newton, les interprétant par des acquises mathématiques obtenues après le temps de Kant (telles que la géométrie de Minkowski et le calcul de tenseurs). Cassirer consacra deux livres à la physique relativiste et à la physique quantique (ou microphysique).

2.2. Sartre sur la physique dans *L'être et le néant*

À la base de la philosophie de Sartre il y a la distinction logique entre les relations internes et externes, et, plus précisément, entre les négations internes et externes⁵. Dans *L'être et le néant* il écrit:

Il convient, en effet, de distinguer deux types de négation: la négation externe et la négation interne. La première apparaît comme un pur lien d'extériorité établi entre deux êtres par un témoin. Lorsque je dis, par exemple: "La tasse n'est pas l'encrier", il est bien évident que le fondement de cette négation n'est ni dans la tasse, ni dans l'encrier. L'un et l'autre de ces objets sont ce qu'ils sont, voilà tout [...]. Comme elle ne sert ni à les enrichir ni à les constituer, elle demeure strictement externe⁶.

Par contre, une négation interne est constituante des termes qu'elle lie: «Par négation interne, nous entendons une relation telle entre deux êtres que celui qui est nié de l'autre qualifie l'autre, par son absence même, au cœur de son essence. La négation devient alors un lien d'être essentiel»⁷.

Dans *L'être et le néant*, Sartre décrit une connaissance ontologique ou primaire, qui se distingue de la connaissance scientifique ou secondaire. La connaissance ontologiquement primaire se caractérise d'abord par une relation ou négation interne – la conscience ou le «pour-soi» est en soi-même cette négation interne qui fait qu'il y a de l'être et «du connu». «Ainsi, dans ce rapport ek-statique qui est constitutif de la négation interne et de la connaissance, c'est l'en-soi en personne qui est pôle concret dans sa plénitude et le pour-soi n'est rien d'autre que le vide où se détache l'en-soi»⁸. «C'est assez dire que le phénomène originel de connaissance *n'ajoute* rien à l'être et ne crée rien [...]. Elle fait seulement qu'il y a de l'être»⁹.

⁵ En Grande Bretagne, cette distinction entre relations internes et externes fut avant tout connue par l'oeuvre de Bradley (par ex. *Appearance and reality*, 1893), qui l'avait – selon Russell dans *My philosophical development* (1956) – «destillée» du système hégélien. Il n'y a pas des indications que Sartre a lu Bradley. Il a pu trouver la distinction chez Bergson, mais c'est plus vraisemblable qu'il l'a trouvée chez Hegel lui-même.

⁶ J.-P. Sartre, *L'être et le néant*, Gallimard, Paris 1943, p. 223. Cf. aussi: «Si, par exemple, je dis d'un encrier qu'il n'est pas un oiseau, l'encrier et l'oiseau demeurent intouchés par la négation» (ivi, p. 129).

⁷ Ivi, p. 223.

⁸ Ivi, p. 225.

⁹ Ivi, p. 227-28.

La connaissance comme relation ontologique originelle et primaire est présence à «tout l'être», mais aussi à des êtres singuliers. Entre le tout et les «ceci» singuliers il y a réciprocité: «La présence au *monde* du pour-soi ne peut se réaliser que par sa présence à une ou plusieurs choses particulières et réciproquement sa présence à une chose particulière ne peut se réaliser que sur le fond d'une présence au monde»¹⁰. Plus concrètement, Sartre se réfère à la Psychologie des Formes (chez Koffka, Köhler et autres) qui a démontré cette relation de réciprocité dans ses recherches sur la relation perceptuelle entre figure et fond.

Ensuite, Sartre tente de montrer qu'il est nécessaire qu'il y ait plusieurs «ceci», que la relation entre deux «ceci» soit externe, et également la relation d'un ceci au tout. Le monde «se dévoile à la fois comme totalité synthétique et comme collection purement additive de tous les "ceci"». Il se donne comme totalité indifférenciée, mais aussi comme «collection discontinue de "ceci"». «Ainsi le continu comme qualité formelle du fond laisse-t-il paraître le discontinu comme type de la relation externe entre le *ceci* et la totalité»¹¹. Tous les objets qui nous environnent – la table, la chaise, la clé, le réfrigérateur, la voiture etc. – sont déterminés comme ce qu'ils sont, dans leur ipséité, extérieurs les uns aux autres, même si ultérieurement ils peuvent former des synthèses, par exemples comme ustensiles. «Il convient [...] que chaque *ceci* soit tenu à distance de l'autre [...] par une négation de type purement externe»¹².

Ces considérations sur les relations internes et externes permettent à déterminer *l'espace*. *L'espace*, écrit-t-il, «est instabilité du monde saisi comme totalité, en tant qu'il peut toujours se désagréger en multiplicité externe [...]. Il n'est ni le continu ni le discontinu, mais le passage permanent du continu au discontinu»¹³. Le caractère spatial du «ceci» est sa place, «c'est à dire son rapport d'extériorité au fond en tant que ce rapport peut s'effondrer en multiplicité de rapports externes avec d'autres *ceci* quand le fond lui-même se désagrège en multiplicité de formes». Il écrit aussi de *l'espace* qu'il est «une totalité qui s'éparpille en relations d'extériorité»¹⁴.

Ces descriptions visent à mieux cerner notre expérience de *l'espace* comme phénomène au niveau primaire d'ontologie. Mais nous faisons aussi d'autres expériences spatiales, que Sartre renvoie «à un stade inférieure de la connaissance». À ce niveau ou stade, la relation externe entre les places et les «ceci» est conçue comme quelque chose existant «en et par soi», comme une «substance» qui est étudiée par une science: «Elle fait l'objet d'un type d'études particulier sous le nom de géométrie et devient une pure spécification de la théorie abstraite des multiplicités», c'est-à-dire la *Mannigfaltigkeitslehre* de Riemann et d'autres.

Tirer une ligne de démarcation entre la phénoménologie ontologique et la géométrie comme branche des mathématiques paraît une démarche bien fondée, et qui ne soulève pas d'objections. Mais il y a tout de même une faiblesse du raisonnement, qui porte sur la manière dont Sartre comprend *l'espace géométrique*. Contrairement à ce qu'il dit, il n'est pas conçu comme de

¹⁰ Ivi, p. 229.

¹¹ Ivi, p. 232-33.

¹² Ivi, p. 239.

¹³ Ivi, p. 232-33.

¹⁴ Ivi, p. 246.

l'extériorité pure dans la science de géométrie. À ce propos Cassirer se prononça déjà sans équivoque dans *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*:

Gerade dies ist ja der eigentliche Charakter aller mathematischen Setzungen, dass keine von ihnen etwas für sich selbst bedeutet, sondern jede einzelne nur im Zusammenhang und in durchgängiger Verknüpfung mit der Gesamtheit der übrigen zu verstehen ist. So ist es in der Tat widersinnig, einen "Ort" begreifen zu wollen, ohne ihn zugleich auf einen anderen von ihm verschieden zu beziehen [...] ohne ihn als Punkt innerhalb einer geordneten *Mannigfaltigkeit* zu denken. Das "Hier" erhält seinen Sinn stets nur mit Bezug auf ein "Da" und "Dort" [...], das wir ihm entgegenstellen. [...] Unsere Begriffe des Raumes und der Zeit [...] sind und bleiben Relationssysteme in dem Sinne, dass jede besondere Setzung in ihnen stets nur eine einzelne Stelle bezeichnet, die ihren vollen Gehalt erst durch die Verknüpfung erhält, in welcher sie mit der Allheit der Reihenglieder steht¹⁵.

Bref, l'espace n'est pas entendu comme un agrégat des «ici» ou des places, mais comme un système des places ou points liés en intériorité par des relations mathématiques.

Environ vingt ans plus tard, dans le troisième tome de son chef-d'œuvre, cette conception de l'espace est développée et approfondie:

Die Erfahrung am Räumlichen und vom Räumlichen ist selbst nicht anders möglich, als dadurch, dass wir ihr, als besonderer Erfahrung, gewisse allgemeine Ordnungs- und Maßsysteme unterbauen. Solche Ordnungs- und Maßsysteme von verschiedenem gedanklichen Typus sind es, die wir in den verschiedenen Arten der "projektiven", der "deskriptiven" der "metrischen" Geometrie¹⁶.

De même, Sartre affirme que la quantité

est extériorité pure; elle ne dépend aucunement des termes additionnés et n'est que l'affirmation de leur indépendance [...]. Le rapport de quantité est [...] une relation purement négative d'extériorité [...]. Ainsi espace et quantité ne sont qu'un seul et même type de négation¹⁷.

Pour être vrai, cette affirmation doit se limiter à l'expérience ontologique au sens sartrien et non pas comprendre la quantité au sens mathématique. Car, en mathématique, les quantités sont définies par des *relations*, par exemple, selon Russell, par les relations «plus grand» et «plus petit»¹⁸, ou, si elle sont des magnitudes numériques, par leurs place dans une série arithmétique, qui, elle, est une synthèse.

Or, plus loin, Sartre dit que la science vise «à établir des relations de

¹⁵ E. Cassirer, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, cit., p. 228-29.

¹⁶ Id., *Philosophie der symbolischen Formen*, III, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1954, p. 489sqq.

¹⁷ J.-P. Sartre, *L'être et le néant*, cit., p. 240-41.

¹⁸ B. Russell, *Principles of mathematics*, George Allen & Unwin, London 1985, § 158.

simple extériorité» et que «le savant ne se soucie que d'établir les pures relations d'extériorité»¹⁹. Ici, il paraît que Sartre confonde l'expérience ontologiquement primaire et l'activité scientifique au sens moderne. La science moderne ne cherche pas «à établir des relations de simple extériorité», mais, au contraire, à transformer des relations externes à des relations dites «exactes», c'est-à-dire des relations internes du type mathématique.

Du mouvement, Sartre donne la description ontologique suivante:

Le mouvement [...] c'est le moindre-être d'un être [...], c'est le surgissement, au sein même de l'en-soi, de l'extériorité d'indifférence [...]. Cette extériorité-à-soi, qui apparaît comme une pure maladie de l'être²⁰.

Ici, il est sous-entendu ou va de soi que la science, elle, décrit le mouvement autrement: scientifiquement, il doit être décrit comme changement de place et de vitesse, ce qui suppose la géométrie et, en dernière analyse, le calcul différentiel.

2.3. Sartre sur la science dans *Critique de la raison dialectique*

Dans *Critique de la raison dialectique* Sartre introduit l'opposition entre «raison dialectique» et «raison analytique». Tandis que la raison dialectique fait des synthèses de relations internes (ou, dans maint cas, des synthèses de relations internes *et* externes), la raison analytique s'occupe des relations externes et de l'extériorité. Bien qu'il faut, pour comprendre la vie humaine, sociale et historique, avant tout penser dialectiquement, la raison analytique rend compte, elle aussi, de la vie humaine et sociale, dans la mesure où cette vie est profondément marquée par l'extériorité. Or, cela suppose que la raison analytique sera dépassée et intégrée comme un moment de la raison dialectique.

Comme dans *L'être et le néant*, Sartre affirme que les sciences de la nature ont pour objet, ou produisent, l'extériorité et, par conséquence, elles font partie de la raison analytique quant à ces résultats. Même si «la pensée scientifique est synthétique» envisagée comme activité humaine²¹, elle est analytique, parce qu'elle décrit la nature *partes extra partes*: «Nous avons vu comment la Raison *se fait* alors» – c'est-à-dire quand elle pratique les sciences de la Nature – «système d'inertie pour retrouver les successions en extériorité et pour produire, et découvrir à la fois, la nécessité comme leur seule unité extérieure»²².

Ici encore, il paraît que Sartre adopte l'interprétation positiviste de la connaissance scientifique, selon laquelle la physique étudie des faits contingents qui se succèdent d'une manière contingente et extérieure. Déjà, il a affirmé que «la science n'a pas à rendre *raison* des faits qu'elle découvre: elle établit

¹⁹ J.-P. Sartre, *L'être et le néant*, p. 247, 250.

²⁰ Ivi, p. 264.

²¹ «La pensée scientifique est synthétique quant à son mouvement intérieur (*invention* d'expériences et d'hypothèses) et analytique (s'il s'agit des sciences de la Nature en leur état présent) quant à sa projection noématique d'elle-même. Ses hypothèses sont [...] analytique par l'inertie dispersive de leur contenu matériel» (J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique*, tome I, Gallimard, Paris 1985, p. 174).

²² Ivi, p. 189.

irréfutablement leur existence et leur relation avec d'autres faits»²³. Mais l'École de Marbourg – et, après elle, beaucoup d'autres – a montré que les «faits» ne sont pas indépendants de toute théorie ou raison. Les faits et les concepts qui en rendent théoriquement compte sont liés en intériorité: le progrès scientifique implique du même coup une transformation des faits et des concepts.

Quand Sartre parle de «l'absolue dispersion inerte qui représente l'espace»²⁴, il ne faut pas prendre cette conception de l'espace dans un sens scientifique, puisque l'espace des géomètres n'est pas une telle «dispersion»: il est défini par des relations mathématiques qui en font une totalité différenciée de points ou lieux géométrique. À la rigueur, l'espace pourrait apparaître telle pour les hommes dans leur activités non scientifiques, par exemple, quand ils regardent le ciel, ou se trouvent dans un immense désert. (En général, la dispersion spatiale est limitée par des frontières politiques et sociales, et, en dernière analyse, par «le champ pratico-inerte»).

De la matière, Sartre partage la conception positiviste, du moins dans la citation suivante:

La matière est, en tant que pure matière inhumaine et inorganique (ce qui veut dire non pas *en soi*, mais au stade de la praxis où elle se découvre à l'expérimentation scientifique), régie par des lois d'extériorité²⁵.

En effet, une thèse fondamentale dans la philosophie positiviste c'est que les scientifiques se trouvent devant des objets et des processus qui sont donnés; qui sont totalement indépendants d'eux, qui n'ont aucune rationalité interne et, par conséquent, doivent être fournis d'une rationalité (explication causale ou autrement) du dehors, par des notions scientifiques extérieures aux objets et processus donnés.

Comme on vient de lire, l'École de Marbourg s'oppose à cette philosophie de la science. Elle a voulu montrer que les lois de la science physique ne sont pas du tout extérieures aux objets physiques, au contraire: elles les constituent, et les relations constituantes sont du type interne.

S'il en est ainsi, la science de la nature n'est pas une spécification de la raison analytique au sens sartrien. La raison analytique, semble-t-il, rend intelligibles des secteurs ou régions de la socialité, en particulier la «sérialité» sous toutes ses formes, mais n'est pas adéquate comme fondement des sciences naturelles.

Dans tous les deux ouvrages, *L'être et le néant* et *Critique de la raison dialectique*, la science est interprétée de façon positiviste. Cela ne contredit pas les conceptions primaires – l'ontologie existentielle dans *L'être et le néant* et le situationnisme pratique dans *Critique de la raison dialectique* – mais si à l'épistémologie positiviste on substitue celle de Cassirer, on obtiendrait une plus correcte philosophie de la science. En revanche – on va le voir plus tard – les répercussions pourraient s'avérer graves pour les principes de l'ontologie sartrienne.

²³ Ivi, p. 150.

²⁴ Ivi, p. 178.

²⁵ Ivi, p. 234.

3. Deuxième thème: Sartre sur la socialité

Dans *L'être et le néant*, Sartre s'efforce à montrer qu'il n'y a que des consciences individuelles. L'expérience d'un Nous, semble-t-il, montre le contraire. Or, selon Sartre, ici il faut distinguer entre le Nous-objet et le Nous-sujet²⁶. Le Nous-objet est bien un phénomène véridique, en ce sens qu'une pluralité des consciences individuelles se trouvent regardées en bloc par une ou plusieurs consciences, ce qui peut donner occasion au jugement: «On nous regarde» ou «Nous sommes regardés». La pluralité des consciences sera alors objet pour une conscience, qui les regarde comme une quantité plus ou moins exacte.

Le Nous-sujet, au contraire, est une illusion, bien que nos environs puissent suggérer qu'elle est véridique. Ainsi, dans les couloir du métro on a souvent l'impression que «nous» marchons dans la même direction, en suivant les flèches indicatrices vers telle ou telle station. Or, il n'en est rien: une réflexion purifiante va nous révéler que les passagères marchent chacun pour soi, en tant que consciences individuelles

Dans la *Critique de la raison dialectique* Sartre modifie son «individualisme méthodologique» quand il décrit l'individu en tant qu'il participe dans l'activité d'un groupe combattant. Dans ce cas, chaque membre de mon groupe ne se donne plus comme Autre que soi-même, mais comme le Même que soi. Néanmoins, ce que Sartre nomme «l'individu commun»²⁷ sera toujours loin d'une «conscience collective» au sens de Durkheim (ou, du moins le durkheimisme interprété par Sartre), ou, plus tard, de Gurvitch²⁸. Mais même si l'on accorderait la justesse de ces descriptions de l'être-dans-le groupe et de l'esprit collectif, il reste que le domaine de la *socialité* est plus étendu que ne l'affirme Sartre.

3.1. La socialité selon l'École de Marbourg

Que la conscience d'être un individu n'était pas primordiale, était une thèse de la doctrine sociale de l'École de Marbourg, qui l'a élaborée au même temps, et, semble-t-il, d'une manière indépendante des sociologues nord-américains (ou du sociologue français Durkheim).

i) Dans le deuxième tome de son *System der Philosophie*, Hermann Cohen écrit: «Der Andere ist nicht ein Anderer; er steht in der genauen Correlation, vielmehr in der Continuitätsbeziehung zum Ich. *Der Andere, der alter ego ist der Ursprung des Ich*». Pour qu'un homme soit le même en dépit de toutes les vicissitudes de sa situation changeante, en d'autres mots pour avoir son *identité*, il doit rencontrer l'Autre. «*Das Selbstbewusstsein ist in erster Linie bedingt durch das Bewusstsein des Anderen*»²⁹.

ii) Paul Natorp continue la doctrine sociale de Cohen dans le domaine de l'éducation. Dans son ouvrage *Sozialpädagogik*, notamment, il écrit:

Der Mensch wird zum Menschen allein durch menschliche Gemeinschaft. [...] Der einzelne Mensch ist eigentlich nur eine

²⁶ Cf. id., *L'être et le néant*, 3^{ème} partie [Le pour-autrui], chapitre III [Relations concrètes à Autrui], III [L'«être-avec» (*Mitsein*) et le «nous»].

²⁷ Id., *Critique de la raison dialectique*, tome II, Gallimard, Paris 1985, p. 546.

²⁸ Cf. G. Gurvitch, *Sociologie et dialectique*, Flammarion, Paris 1962.

²⁹ H. Cohen, *Ethik des reinen Willens*, Bruno Cassirer, Berlin 1904, p. 201.

Abstraktion, gleich dem Atom des Physikers. Der Mensch, hinsichtlich all dessen, was ihn zum Menschen macht, ist nicht erst als Einzelner da, um dann auch mit Andern in Gemeinschaft zu treten, sondern er ist ohne diese Gemeinschaft gar nicht Mensch. [...] Es wäre undenkbar, dass das Chaos der Eindrücke sich in eine geordnete Objektwelt umschüfe, wie es doch in jedem normalen Kinde in den ersten Lebensjahren vollbracht wird, wenn ein jedes von Anbeginn ausschließlich auf seine individuellen Wahrnehmungen, Erinnerungen und ergänzenden Vorstellungen angewiesen wäre, wenn nicht ein *Commercium* bestände, durch das der Erkenntniserwerb Anderer, zunächst der Umgebung des Kindes, durch deres Vermittlung aber der ganzen Vergänglichkeit des Menschengeschlechts ihm zugänglich wurde etc.³⁰

La relation de l'individu au monde est médiée par les autres individus qui font partie de son environnement, et, en dernière analyse, par l'humanité toute entière, en d'autres termes, par une socialité qui dépasse infiniment un individu pris isolément.

iii) Dans le deuxième tome de *Philosophie der symbolischen Formen* Cassirer s'occupe de la culture mythique qui précède notre culture conceptuelle et les sciences modernes. S'appuyant, entre autres, sur des études et des recherches ethnographiques, il soutient que

das individuelle Selbstgefühl und das individuelle Selbstbewusstsein nicht am Anfang, sondern am Ende der Entwicklung steht. In den ersten Stadien, bis zu denen wir die Entwicklung zurückverfolgen können, finden wir das *Selbstgefühl* überall noch unmittelbar verschmolzen mit einem bestimmten mythisch-religiösen Gemeinschaftsgefühl. Das Ich fühlt und weiß sich nur, sofern es sich als Glied einer Gemeinschaft fasst, sofern es sich mit anderen zur Einheit einer Sippe, eines Stammes, eines sozialen Verbandes zusammengeschlossen sieht [...] sein eigenes persönliches Dasein und Leben ist in jeder seiner Äußerungen wie mit unsichtbaren magischen Banden an das Leben der umschließenden Ganzen gebunden. Nur ganz allmählich kann diese Bindung sich lockern, kann es zu einer Selbständigkeit des Ich gegenüber den es umfassenden Lebenskreisen kommen³¹.

Dans le troisième tome de la même œuvre, Cassirer va suivre le développement de l'expérience mythique au phénomène de l'expression pure. Des psychologues contemporains à lui ont constaté que la perception d'une expression était une expérience *sui generis*, et primordiale chez l'enfant³².

Dans *Zur Logik der Kulturwissenschaften*, treize ans après, ses

³⁰ P. Natorp, *Sozialpädagogik*, 3^{ème} édition, Fr. Frommans Verlag, Stuttgart 1909, § 10, p. 84.

³¹ E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, II, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1964, p. 209-10. Cassirer le répète dans le troisième tome: «Der Mythos geht nicht von einer fertigen Ich-und Seelenvorstellung aus, sondern er ist das Vehikel, das zu einer solchen erst hinführt» (cit., p. 89).

³² Cf. id., *Philosophie der symbolischen Formen*, III.

raisonnements seront complétés, quand Cassirer affirme que

"Ich" und "Du" nicht fertige *Gegebenheiten* sind, die durch die Wirkung, die sie aufeinander ausüben, die Formen der Kultur erschaffen. Es zeigt sich vielmehr, dass in diesen Formen und Kraft ihrer die beiden Sphären, die Welt des "Ich", wie die des "Du", sich erst *konstituieren*³³.

Une réflexion sur le phénomène de la langue, et plus généralement sur «la fonction symbolique» mènera au même résultat. Toutes les tentatives d'une explication causale de la langue et des autres formes symboliques, s'avèrent un *circulus vitiosus*, parce qu'elles supposent ce qu'il s'agit de démontrer.

Die Funktion der Sprache – und ebenso die der Kunst, der Religion usf. – ist und bleibt ein "Urphänomen" im goetheschen Sinne. Sie "erscheint und ist", ohne dass es an ihr noch etwas zu erklären gäbe³⁴.

Donc, selon l'École de Marbourg, toutes les relations sociales entre des individus sont médiées par des formes culturelles, dont le statut épistémologique et ontologique est d'être quelque chose de collectif et impersonnel. Notre capacité de communiquer, on peut la considérer comme une part de notre *facticité*, comme un fond muet sur lequel nous nous projetons vers les situations.

De nos jours, des recherches psychologiques récentes sur les nouveaux-nés (voire, sur la pré-natalité) confirment la conception de Cassirer. Elles indiquent fortement que l'enfant *communique* dès la naissance, c'est-à-dire s'ouvre vers ou s'adresse à quelqu'un ou quelques-uns impersonnels, ce qui indique une sorte de compréhension avant la langue et la pensée de la socialité et de la relations sociales. De même, la philosophie récente sur l'importance de la langue – *die sprachliche Wende* – confirme et renforce les conceptions de Cassirer.

3.2. Le champ pratico-inerte et les exigences sur-individuelles

Bien que Sartre interprète le champ pratico-inerte comme matérialisations des pratiques individuelles, il déborde la catégorie de l'individuel, ce que Sartre semble ne pas avoir reconnu. Le champ pratico-inerte est une matérialité ouverte dont les étoffes, les outils, les appareils, les signes etc. ne sont pas simplement des *appels* aux activités libres, mais des *exigences*:

Ainsi la machine *exige* d'être maintenue en ordre de marche [...]. La forme originelle de l'exigence est dans l'inerte attente de l'instrument ou du matériau qui désigne le travailleur comme *l'Autre dont certains gestes sont attendus*.³⁵

Or, dans la majorité des cas, ces exigences ne viennent pas à proprement parler des Autres individuels ou collectifs. Elles ont un caractère

³³ Id., *Zur Logik der Kulturwissenschaften*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1961, p. 50.

³⁴ Ivi, p. 99.

³⁵ J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique*, I, cit., p. 298-99.

plus général et anonyme. Sartre lui-même parle des exigences comme des impératifs catégoriques (ivi, p. 300). Mais en tant qu'impératifs elles dépassent la région de l'individualité, qu'elle soit ou non aliénée; elles appartiennent au domaine du sur-individuel.

Dans *L'Idiot de la famille*, en contraste au sens que la notion d'esprit objectif a chez Hegel, Sartre le définit comme spécification du champ pratico-inerte: «En vérité, l'Esprit objectif – dans une société définie, à une époque donnée – n'est autre que la Culture comme pratico-inerte»³⁶. Mais «la Culture» a souvent un caractère sur-individuelle et anonyme que Sartre n'observe pas.

Que Sartre s'est approché d'une telle conception du pratico-inerte, Florinda Cambria l'a montré dans son étude sur l'inachevé deuxième tome de la *Critique de la raison dialectique*³⁷. Quand Sartre approfondit la notion de «totalisation d'enveloppement» il n'est pas loin, pour ainsi dire malgré lui, d'une compréhension de la praxis dans le champ pratico-inerte, le «praxis-processus», comme quelque chose de sur-individuel et anonyme.

4. Discussion

4.1. Dévoilement phénoménologique et constitution transcendantale: principes contraires

Selon *L'être et le néant*, la conscience ou le Pour-soi est présence aux phénomènes, sans les avoir créés ou constitués. La relation est celle de dévoilement ou révélation. «Dire que la conscience est conscience *de* quelque chose, c'est dire qu'elle doit se produire comme révélation révélée d'un être qui n'est pas elle et qui se donne comme existant déjà lorsqu'elle le révèle»³⁸. Ou encore: «La chose c'est, avant toute comparaison, ce qui est présent à la conscience comme n'étant pas de la conscience»³⁹.

L'opposition à l'épistémologie kantienne et néo-kantienne est claire: pour elle, une chose a ses conditions de possibilité, qui sont celles d'une pensée dont l'activité n'est pas au niveau «empirique», mais au plan «transcendantale». Par la logique transcendantale les objets sont constitués ou produits. Ce que les kantien ont coutume d'appeler «réalisme naïf», c'est la certitude que la chose existe indépendamment de la conscience ou de la pensée; mais une réflexion transcendantale convaincra que cette indépendance est illusoire – en tout état de cause s'il s'agit des sciences de la nature. Que cette pensée scientifique constitue ses objets et ses champs de recherche est une thèse générale du néo-kantisme qu'on trouve, entre autres, chez Cassirer.

L'ontologie phénoménologique de Sartre, pour sa part, affirme qu'elle ne s'accorde pas avec l'idéalisme kantien, qui cherche à constituer l'expérience par la pensée en en décrivant les conditions de possibilité. L'ontologie sartrienne décrit la science comme une activité dérivée ou secondaire, qui n'a pour son champ que l'extériorité. Pour cette raison, la science ne pose aucun défi à l'ontologie phénoménologique, puisque cette ontologie traite des

³⁶ Id., *L'Idiot de la famille*, III, p. 44 (1972).

³⁷ F. Cambria, *La materia della storia. Prassi e conoscenza in Jean-Paul Sartre*, ETS, Pisa 2009 (trad. fr.: *La matière de l'histoire*, Mimesis France, Paris 2013).

³⁸ J.-P. Sartre, *L'être et le néant*, cit., p. 29. Cf. aussi: «Il n'y a pas d'être pour la conscience en dehors de cette obligation précise d'être intuition révélatrice de quelque chose, c'est-à-dire d'un être transcendant» (*Ibid.*).

³⁹ Ivi, p. 222.

relations internes et de l'intériorité.

Mais si, en admettant l'interprétation de Marbourg, il faut abandonner cette conception de la science, peut-être l'ontologie phénoménologique de Sartre a-t-elle une lacune, ou se trouve face à une difficulté qu'il n'est pas facile de surmonter? Si les sciences modernes de la nature constituent leurs objets, y a-t-il deux types fondamentales d'ontologie, celui que décrit Sartre dans *L'être et le néant*, fondé sur sa principe d'intentionnalité, et celui exposé chez des néo-kantiens comme Natorp et Cassirer?

Or, cette question est inexacte, et recèle une ambiguïté ou dualité chez Sartre: chez lui, la relation de la conscience au monde est bien celle d'un projet dévoilant, mais aussi une relation constituante. Regardons y de plus près.

4.2. Caractère ambigu du projet sartrien: dévoilant et constituant

Le projet, selon Sartre, se caractérise avant tout par l'*intentionnalité*: par elle, la conscience ne produit aucunement le phénomène vers quoi elle se dirige, elle dévoile leur profiles ou *Abschattungen* (pour parler avec Husserl). En dévoilant un phénomène, la conscience qui se projette vers la situation n'est *rien* devant le phénomène dévoilé, ce qui fait que l'attitude la plus exemplaire du dévoilement c'est la fascination⁴⁰.

Or, le projet est aussi *choix*. La conscience choisit lesquels, parmi d'innombrables *Abschattungen*, elle va dévoiler. Ces choix ne sont pas fortuits, ils sont spécifications d'un «projet fondamental» qui met au jour le choix ultime de dévoilement qu'a fait une conscience, et qui décide de sa «personnalité» et son attitude envers le monde, sa *Weltanschauung*.

Ces choix sont symboliques, en ce sens que les qualités du monde sont et symbolisent des attitudes morales⁴¹. Ainsi, chaque projet fondamental dévoile le symbolique du monde d'une manière singulière et unique – par exemple, pour l'homme «optimiste» le monde, ses structures et ses qualités se donnent comme pleines de possibilités favorables, tandis que le «pessimiste» dévoile les étoffes et les structures plus sombres, et des possibilités plutôt menaçantes, ou le «mélancolique» dévoile les aspects tristes et douloureux. Bref, à chaque projet fondamental correspond un monde symbolique ou une forme symbolique.

Par cette voie, l'ontologie sartrienne s'approche à la philosophie des formes symboliques de Cassirer, puisque on pourrait dire que chaque projet fondamental constitue un monde singulier symbolique. Quelle serait alors la différence entre les deux philosophies? Une réponse exige une nouvelle distinction, celle entre deux formes de constitution ou deux formes de méthode transcendantale.

4.3. Deux formes de méthode transcendantale

Le point de départ chez Kant, soutint l'École de Marbourg, c'est «le fait de la science» (*das Faktum der Wissenschaft*), un fait dont il faut chercher les conditions

⁴⁰ «Dans ce type d'être qu'on appelle le connaître, le seul *être* qu'on puisse rencontrer et qui est perpétuellement là, c'est le *connu* [...]. L'exemplification psychologique et empirique de cette relation originelle nous est fournie par les cas de *fascination*» (Ivi, p. 226).

⁴¹ «Comment faut-il donc concevoir cette immense symbolique universelle qui se traduit par nos répugnances, nos haines, nos sympathies, nos attirances pour des objets [...]?» (Ivi, p. 696).

de possibilité dans les actes constituants de la pensée. C'est la méthode transcendantale de l'idéalisme critique.

La philosophie sartrienne, par contre, puise ses pensées principales dans l'ontologie de Heidegger. Dans son chef-d'œuvre, *Sein und Zeit* (1927), Heidegger suit ou crée une autre méthode transcendantale. À côté des catégories kantienne, il introduit *die Existenzialen*, et il s'interroge ensuite sur leurs conditions de possibilité.

L'École de Marbourg prend pour son point de départ *das Faktum der Wissenschaft*, et cherche ensuite les conditions de possibilité des sciences. Heidegger (et Jaspers, d'ailleurs, avant lui) prend comme son point de départ des faits tout à fait différents: le monde quotidien avec ses soucis, ses tâches, ses outils. Ensuite, il s'agit de mettre à nu leurs conditions de possibilité – le projet, la finitude, l'angoisse, la liberté. Fuir ses expériences vers l'inauthentique est une démarche très répandue; mais il y a aussi une démarche authentique qui ouvre vers une nouvelle expérience ontologique, au-delà de la grande tradition de Platon, Descartes, Kant: une voie qui rend possible poser la question sur l'être au sens présocratique.

4.4. La méthode transcendantale chez Sartre

Sartre suit la méthode transcendantale de Heidegger; une méthode qui, pour Sartre, ouvre une voie vers une morale authentique, au-delà de l'utilitarisme et du devoir kantien, dont on trouve des fragments dans l'ouvrage posthume⁴².

Chez Sartre comme chez Heidegger, les faits dont il faut chercher les conditions de possibilité ne sont pas des connaissances scientifiques, mais des faits tels que l'imagination, l'angoisse, le désir, la mauvaise foi. Ainsi, il écrit dans *L'imaginaire* (1940):

Il ne saurait y avoir de conscience réalisante sans conscience imageante et réciproquement. [...] L'imagination n'est pas un pouvoir empirique et surajouté de la conscience, c'est la conscience toute entière en tant qu'elle réalise sa liberté. [...] Ainsi l'imagination, loin d'apparaître comme une caractéristique *de fait* de la conscience, s'est dévoilée comme une condition essentielle et transcendantale de la conscience⁴³.

Ou encore:

Pour qu'une conscience puisse imaginer il faut qu'elle échappe au

⁴² Dans les *Cahiers pour une morale* (1983) Sartre est moins radical que Heidegger. Tandis que Heidegger veut récupérer la compréhension de l'être de l'Antiquité et surmonter notre oubli de l'être (*Seinsvergessenheit*), Sartre ne se pose pas des pareilles tâches. Même s'il est devenu adepte de Heidegger, cela n'implique pas qu'il partage ses préoccupations ultimes. Il se contente d'élucider par la méthode existentielle de Heidegger la vie quotidienne d'un homme occidentale au 20^{ème} siècle. Cette différence profonde fait comprendre leur choix politique devant le mouvement national-socialiste allemand. Quand Heidegger adhère au parti d'Hitler, c'est parce qu'il considère ce parti comme une ouverture vers une nouvelle culture, transcendant la modernité; tandis que Sartre adhère à la modernité et, par conséquence, rejette le mouvement national-socialiste hitlerien et joindra la Résistance pendant l'Occupation. Même si Heidegger et Sartre sont des philosophes de l'existence, c'est plutôt à André Breton qu'il faudra comparer Heidegger, puisque le surréalisme aussi veut transcender la modernité. Sartre, lui, appartient comme l'École de Marbourg, à la modernité.

⁴³ J.-P. Sartre, *L'imaginaire*, Gallimard, Paris 1940, p. 239.

monde par sa nature même, il faut qu'elle puisse tirer d'elle-même une position de recul par rapport au monde. En un mot, il faut qu'elle soit libre⁴⁴.

Dans *L'être et le néant* il étudie par la méthode transcendantale la *mauvaise foi* comme attitude envers le monde et soi. Comment est-il possible de «mentir à soi-même» ou d'être de mauvaise foi? Après une longue discussion, il arrive à cette conclusion: «La condition de possibilité de la mauvaise foi, c'est que la réalité humaine, dans son être le plus immédiat, dans l'infrastructure du *cogito* pré-réflexif, soit ce qu'elle n'est pas et ne soit pas ce qu'elle est»⁴⁵.

Dans le même ouvrage, il donne aussi une interprétation transcendantale du *désir* et de la *manque*. «La réalité-humaine, par quoi le manque apparaît dans le monde, doit être elle-même un manque. [...] En d'autres termes, pour que l'être soit manquant ou manqué, il faut qu'un être se fasse son propre manque»⁴⁶. Le manque, à son tour, renvoie comme sa condition de possibilité à la conscience, qui est ce qu'elle n'est pas et n'est pas ce qu'elle est.

Sartre, il est vrai, se sert au moins une fois dans *L'être et le néant* d'une méthode transcendantale qui ne se distingue guère de celle qui caractérise les néo-kantiens. Dans son ontologie du corps humain il écrit:

Pour moi, ce verre est à gauche de la carafe, un peu en arrière; *pour Pierre*, il est à droite, un peu en avant. Il n'est même pas concevable qu'une conscience puisse survoler le monde de telle sorte que le verre lui soit donné comme *à la fois* à droite et à gauche de la carafe, en avant et en arrière. Cela non point par suite d'une stricte application du principe d'identité [...] ⁴⁷,

mais pour éviter «l'évanouissement total des "ceci" au sein d'une indistinction primitive». «Il est absolument nécessaire que le monde m'apparaisse *en ordre*»⁴⁸.

Cet raisonnement est typiquement néo-kantien. Mais, en règle générale, c'est le projet, et non pas la pensée, qui est le point de départ, ou le principe de l'ontologie sartrienne dans *L'être et le néant*.

Dans *Critique de la raison dialectique* Sartre va exposer les conditions de possibilité pour que *Das Kapital* de Marx soit un ouvrage vrai. En un sens, la critique sartrienne se présente comme un pendant à la critique kantienne de la physique newtonienne. Mais, en mieux regardant, la «raison dialectique» s'en distingue, avant tout parce qu'elle modifie l'opposition entre dévoiler et constituer les situations.

D'abord, Sartre nous rappelle «que le point de départ épistémologique doit toujours être *la conscience* comme certitude apodictique (de) soi et comme

⁴⁴ Ivi, p. 234.

⁴⁵ Id., *L'être et le néant*, cit., p. 108.

⁴⁶ Ivi, p. 130.

⁴⁷ Ivi, p. 368-69.

⁴⁸ Ivi, p. 371.

conscience de tel ou tel objet»⁴⁹. Autrement dit, il maintient son principe d'intentionnalité, qui s'oppose à une pensée constituante telle qu'elle se trouve chez un néo-kantien comme Cassirer. Mais l'introduction du besoin organique et sa dialectique va donner une nouvelle direction à la pensée sartrienne.

Le *manque* continue à être ce trait de la conscience dont découle les dimensions d'une vie humaine. Seulement, ici le manque prend une forme plus concrète et historique: le *besoin organique*. La conscience humaine dans sa dimension corporelle – décrite dans *L'être et le néant* – est maintenant interprétée comme organisme physique dans un environnement matériel profondément marqué par la rareté. «Le besoin est négation de négation dans la mesure où il se dénonce comme un *manque* à l'intérieur de l'organisme»⁵⁰.

Par conséquent, la praxis, comme assouvissement synthétique du besoin organique, se distingue nettement de l'activité intellectuelle de l'idéalisme critique. Par le *travail matériel* l'homme change le milieu matériel, produit des nouveaux objets. C'est dans ce sens qu'il faut entendre le «matérialisme historique» de Marx: la praxis s'efforce sans cesse de se dépasser et de dépasser sa situation matérielle, vers une libération qui transformera l'homme de rareté en un nouvel être, dans un autre monde, libéré du joug de la rareté.

Par là, et cela est capitale, la dialectique implique que la distinction entre dévoilement et constitution s'efface ou cesse d'être fondamentale. Dévoiler un champ pratique pour y voir des possibilités d'action, et constituer une nouvelle situation par le travail et la lutte: ces deux activités ne font qu'une.

4.5. Une autre solution apparemment bonne, mais au fond intenable

Une autre réponse au conflit entre dévoilement et constitution serait d'affirmer que même si une interprétation du type Marbourg aurait raison contre celle plutôt positiviste qu'en donne Sartre, les conséquences ne seraient pas si graves: les raisonnements et activités scientifiques ne touchent pas au fondement de l'ontologie sartrienne, parce qu'elles sont secondaires et dérivées par rapport à l'interrogation sur la conscience et sa relation à l'être, la distinction entre les deux modes d'être – le Pour-soi et l'En-soi – et des questions pareilles.

Cette position, malgré sa plausibilité apparente, recèle une faiblesse grave. Elle suppose un hiatus entre l'expérience phénoménologique et l'expérience marquée par la pensée mathématico-physique. Mais s'il y a continuité entre ces deux formes d'expérience? Si des relations causales, au sens fonctionnel, sont impliquées dans l'expérience phénoménologique et préscientifique, seulement à l'état non élucidé? Il y a des fortes raisons pour donner une réponse affirmative à ces questions; ce qui veut dire que la position devient difficile à défendre.

Pour le montrer, un détour par *Philosophie de formes symboliques* sera fait. Dans le deuxième tome, consacré au mythe comme forme symbolique singulière de la pensée, Cassirer montre que le mythe obéit à une autre «logique» que celle des sciences modernes et fonctionnelles. Faut-il en conclure que la pensée mathématico-fonctionnelle n'est pas, après tout, catégorielle, au sens néo-kantien? Dans ce cas, l'ontologie sartrienne reçoit un appui inattendu:

⁴⁹ Id., *Critique de la raison dialectique*, tome I, cit., p. 167.

⁵⁰ Ivi, p. 194.

si le mode mythique est indépendant de la pensée scientifique moderne, on pourrait constater autant du mode phénoménologique tel que l'expose *L'être et le néant*.

Une telle conclusion serait hâtive. Une forme symbolique du type mythique n'exclut pas que la pratique quotidienne soit pénétrée par une pensée fonctionnelle-causale, même si elle reste à l'état muet et implicite. Fabriquer des outils, cuir la nourriture, tisser des étoffes pour en faire des vêtements, construire des bâtiments – cela exige une compréhension des relations fonctionnelles-causales, autrement la production serait impossible. Il faut donc que la compréhension mythique du monde s'ajoute à celle fonctionnelle-causale, au lieu de lui précéder. La transition «du mythos au logos» – si fréquemment décrite par les historiens d'idées – ne doit pas être entendue au sens qu'à l'origine le règne de la compréhension mythique fut total, pour céder de plus en plus à l'invasion de la pensée scientifique. Celle-ci fut toujours présente, bien que dans une forme moins élaborée et moins étendue⁵¹.

Mutatis mutandis pour le rapport entre l'ontologie sartrienne et la science fonctionnelle-causale. Pour ne prendre en considération que sa détermination du mouvement et de l'espace: si l'on accorde que le mouvement est vécu comme «maladie de l'être», il est aussi sûrement vécu comme moment d'une praxis, d'une synthèse pratique, par exemple comme la vitesse d'un objet menaçant. Les mouvements autour de nous sont dans la majorité des cas vécus sur le mode fonctionnel-causal. Pareillement: même si la description de l'espace comme «une totalité qui s'éparpille en relations d'extériorité» serait exacte, nos expériences spatiales manifestent aussi une compréhension de la géométrie au sens conventionnel.

De ce raisonnement, il s'ensuit que la pensée causale-fonctionnelle est constituante du monde, même si nos expériences et nos projets la débordent de beaucoup. Il faudrait donc renoncer à cette réponse au problème posé.

4.6. Solution proposée

Faire un amalgame de Sartre et Cassirer n'est pas faire une synthèse entièrement factice. Néanmoins, la contradiction entre le situationnisme sartrien et un néo-kantisme comme celui de Cassirer ne se laisse pas lever directement. Que l'intentionnalité sartrienne se manifeste comme projet libre dans une situation, ou comme une praxis dans un champ pratico-inerte, elle s'oppose en tout cas à la conception d'une pensée constituante des objets et des champs. Quand Sartre se sert d'une méthode transcendantale, elle diffère, on l'a vu, de celle des néo-kantiens de Marbourg.

Une issue du conflit entre les deux philosophies pourrait s'esquisser comme suivant.

i) La philosophie de la science de Cassirer est acceptée dans la mesure où elle rend compte de l'espace, du temps et de la matérialité, tels qu'ils sont traités dans la physique newtonienne (et post-newtonienne). Elle détermine le

⁵¹ Dans *An essay on man*, publié environ vingt ans plus tard (Yale University Press, New Haven and London 1944), Cassirer se réfère (p. 92) à l'anthropologue Malinowski, qui a soutenu que les sociétés qui pratiquent la magie possèdent aussi une compréhension technique de l'environnement matériel, fût-elle rudimentaire comparée à la nôtre. Ce jugement, semble-t-il, est aussi partagé par les anthropologues de nos jours. Cf. S.J. Tambiah, *Magic, science, religion and the scope of rationality* (1990).

fond et le plafond sur lesquels il y a une *situation*, dans laquelle l'homme se trouve en tant que projet et praxis. Une fois constituée le monde physique, déterminé par la logique transcendantale néo-kantienne, les descriptions dans *L'être et le néant* et *Critique de la raison dialectique* retiennent leur validité. En générale, ce monde physique a un statut de *facticité* pour la conscience située, c'est-à-dire qu'il est inaperçu et sans cesse dépassé vers autre chose que lui. Mais il peut arriver qu'il brise ou détruit une situation au sens strict, quand les interprétations phénoménologiques contrarient le monde physique constitué.

ii) D'une manière analogue, les descriptions sartriennes des relations sociales supposent une socialité plus fondamentale, souvent étudiée par la sociologie, et reconnue aussi par l'École de Marbourg. Une fois acceptée cette socialité, la plupart du temps négligée ou inaperçue et dépassée, les interrogations dans *L'être et le néant* sur les «relations concrètes avec Autrui» – aussi frappantes comme brillantes – ne cessent de convaincre.

Dans *Critique de la raison dialectique*, l'opposition de principe entre dévoilement et constitution est transformée en une corrélation: par notre praxis, nous au même temps dévoilons et constituons les situations; pris ensemble, les actes de dévoilement et de constitution font qu'il y ait de l'Histoire comme mouvement dialectique.

L'idéalisme critique de Cassirer affirme la validité des concepts physiques fondamentaux, et assigne des limites aux concepts fondamentaux d'une situation au sens sartrien. L'idéalisme critique soutient aussi la doctrine sociologique qui affirme une socialité primordiale ou *a priori* par rapport aux relations sociales entre individus, conçue comme leur «condition de possibilité».

De cette limitation de la portée de la philosophie sartrienne de la situation il résulte un *situationnisme critique*

Or, si l'idéalisme critique limite le concept de la situation, ce concept est à son tour dans une position critique envers le criticisme de Cassirer. Car le monde physique est lui-même situé, il peut se changer si profondément que les concepts physiques seront dépassés d'une manière inconcevable mais tout de même possible, au sens d'une possibilité indéterminée. Ainsi, les deux philosophies se critiquent mutuellement.