

Singularités et multitude: les prémisses sartriennes d'une pensée démocratique alternative au libéralisme

HADI RIZK

Bogotá, 11-12 août 2005

Sartre — Anthropologie et politique.

COLOQUIO JEAN PAUL SARTRE

El artículo se centra en precisar la manera particular con la cual Sartre aprehende la relación entre individuo y sociedad y sus consecuencias para la democracia. Su postura rechaza tanto la tesis liberal del contrato como el concepto marxista de formación social considerando que, en el fondo, son similares en la medida que las dos consideran la sociedad como una totalidad. Para Sartre, el hombre es al mismo tiempo externo e interno a la sociedad. Según el autor, Sartre busca mostrar que es la actividad individual en sí misma que produce la alienación y la opacidad que afectan el mundo social. Poniendo así en evidencia, mediante el ejemplo del análisis sartriano del interés, el ser como un ser "transindividual". Esto permite al autor conectar esta noción con el concepto de multitud y, luego, subrayar el rol esencial de las instituciones para la política democrática. Estas deben resolver la tensión que se manifiesta entre el carácter común de la acción política que no provoca la abolición de la pluralidad de los individuos y las formas unitarias que debe darse esta misma acción. De modo que las instituciones regulan cuatro tipos de reciprocidades: la de los derechos, la de los deberes, la del derecho y del deber, y la del deber y del derecho. De esta forma el autor llega a la conclusión de que el poder de la multitud, inscrito en las instituciones, es la realización adecuada, es decir *común*, del poder individual, y no la emergencia de un poder *sobre* los individuos. Por lo tanto, se trata de renunciar a la idea de una oposición eterna entre individuo y comunidad y entender la relación entre democracia y multitud como la realidad de un colectivo de singularidades que las instituciones deben inventar y hacer durar dentro del espacio político.

Resumé

Cet article a pour but de préciser la manière particulière par laquelle Sartre appréhende la relation entre individu et société et ses conséquences pour la démocratie. Sa position refuse la thèse libérale du contrat ainsi que le concept marxiste de formation sociale en considérant que, au fond, sont similaires dans la mesure où les deux estiment la société comme une totalité. Pour Sartre, l'homme est au même temps externe et interne à la société. Selon l'auteur, Sartre cherche à prouver que c'est l'activité individuelle elle-même qui produit l'aliénation et l'opacité qui affectent le monde social. Mettant de cette manière en évidence, avec l'exemple de l'analyse sartrien de l'intérêt, l'être comme un être «trans-individuel». Ce-ci permet à l'auteur de connecter cette notion avec le concept de multitude et, après, souligner le rôle essentiel des institutions pour la politique démocratique. Celles-ci doivent résoudre la tension manifeste entre le caractère commun de l'action politique qui ne provoque pas l'abolition de la pluralité des individus et les formes unitaires qui doivent être attribuées à cette même action. Ainsi, les institutions règlent quatre types de réciprocity: la réciprocité des droits, la réciprocité des devoirs, la réciprocité du droit et du devoir, et la réciprocité du devoir et du droit. De cette manière l'auteur arrive à la conclusion que le pouvoir de la multitude, inscrit dans les institutions, est la réalisation adéquate, c'est à dire, «commune», du pouvoir individuel, et non l'émergence d'un pouvoir sur les individus. Donc, il s'agit de renoncer à l'idée d'une opposition éternelle entre individu et communauté et de comprendre la relation entre la démocratie et multitude comme la réalité d'un collectif de singularités que les institutions doivent inventer et faire durer dans l'espace politique.

SARTRE ENVISAGE LA *Critique de la raison dialectique* comme le souci philosophique d'un réalisme radical qui soit un *monisme du monde humain*; il s'agit de «dépasser ces deux affirmations également vraies et contradictoires: dans l'univers, toute existence est matérielle, dans le monde de l'homme tout est humain¹», en réfléchissant sur le rapport fondamental qui s'établit entre l'entreprise pratique et la matière travaillée. Mais le fait d'insister sur la praxis individuelle comme une *cause réelle* n'implique en aucun cas un *idéalisme* de l'action humaine. En effet, la *praxis* est un rapport à soi que déploie un organisme menacé, visant sa propre restauration par-delà le réarrangement, que ce même organisme effectue, de l'état des choses dans le monde. Ainsi, l'organisme répond-il dans l'urgence à *l'impossibilité même de la vie* que fait surgir la *rareté*. Cependant, le caractère constituant de la praxis individuelle implique nécessairement une relation première entre les individus; une telle relation ne saurait être déduite ou dérivée à partir d'autre chose, comme par exemple le rapport économique. Ni extérieure, ni pré-constituée, la relation affecte chaque individu d'une dimension synthétique qui l'attache *de l'intérieur* même de son individualité aux autres individus. Il ne faut donc pas s'étonner que Sartre, lorsqu'il s'interroge sur l'intelligibilité de l'idée de société ou sur le rapport entre la société et l'État, rejette en même temps la thèse libérale du *contrat* et le concept marxiste de formation sociale. Il reproche en effet à l'hypothèse contractualiste d'aborder la société comme une liaison purement extérieure, de type juridique, entre des individus semblables à des atomes, lesquels tantôt s'attirent, tantôt se repoussent, selon une nécessité brute et sans raison. De même, Sartre refuse d'admettre la définition marxiste de la formation sociale comme une totalité qui précède les rapports interindividuels. Au fond, il considère que les deux thèses, apparemment opposées, reviennent au même dans la mesure où la société est considérée comme une totalité *donnée*:

[...] à sauter l'étape abstraite de la relation humaine et à nous établir tout de suite dans le monde, cher au marxisme, des forces productrices, du mode et des rapports de production, nous risquerions de donner raison sans le vouloir à l'atomisme du libéralisme et de la rationalité analytique.

C'est la tentation de certains marxistes: les individus, répondent-ils, ne sont *a priori* ni des particules isolées ni des activités en relation directe puisque c'est la société qui décide en chaque cas, à travers la totalité du mouvement et la particularité de la conjoncture. Mais justement, cette réponse qui prétend refuser notre "formalisme" contient l'acceptation entière et formelle de la réclamation *libérale*; la bourgeoisie individualiste

1. Jean-Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique (CRD)*, Tome 1, nouvelle édition, Bibliothèque de philosophie, Paris, Gallimard, 1985, 1^{ère} édition, 1960, p. 292.

demande qu'on lui concède une chose et une seule: la relation des individus entre eux est passivement subie par chacun d'eux et conditionnée en extériorité par d'autres forces (toutes celles qu'on veut); ce qui signifie qu'on la laisse libre d'appliquer le principe d'inertie et les lois positivistes d'extériorité aux rapports humains².

Le libéralisme a beau jeu de glorifier l'être individuel, mais c'est pour en faire aussitôt une simple variable dans le jeu impersonnel des forces du marché: la main invisible devient la médiation cachée, la raison inversée, c'est-à-dire inerte et statistique, des désirs et des stratégies individuelles. Sartre préfère, au contraire, partir des individus *et* des relations interindividuelles: c'est pourquoi la relation humaine comporte une compréhension existentielle de la réciprocité. Cela ne signifie en aucun cas que l'altérité puisse être sous-estimée ou minorée, puisqu'elle est inhérente aux rapports qu'entretienement entre elles des parties constituantes, nécessairement irréductibles l'une à l'autre.

Aussi faut-il nuancer, selon Sartre, la notion même d'appartenance à la "société", qui présente un caractère problématique et paradoxal puisqu'elle suppose que l'homme soit à la fois *dehors* et *dedans*.

Etre contre la société qui en même temps m'aliène c'est toujours être contre moi-même en tant que j'en fais partie comme objet. Je suis à la fois dedans et dehors. Ainsi la société est un être réel et noématique mais qui n'est ni la somme des individus ni leur synthèse. C'est toujours la totalité synthétique des personnes en tant que cette totalité est effectuée par d'autres. Ainsi est-elle partout et toujours présente sans être jamais³.

L'homme est *dedans*, parce que chaque individu est un être confronté à la pluralité contingente des autres individus. La pluralité s'identifie pour lui à sa facticité. Mais il est également *dehors*, étant donné la néantisation, c'est-à-dire le fait que la conscience existe sur le mode de *n'être pas* l'objet auquel elle se rapporte. Aussi l'individu est-il de part en part un être de la société, mais il lui faut *produire* continuellement le social comme une modalité de son existence. Il faut donc concevoir une double constitution réciproque; de l'être social par la praxis de l'individu et de l'individu par l'être transindividuel des rapports affectifs, sociaux, économiques et culturels, qui le déterminent de part en part. L'individualité est porteuse d'un rapport constituant et ne peut donc être confondue avec une pure

2. *Ibid.*, livre 1, point B, pp. 209-210.

3. Jean-Paul Sartre, *Cahiers pour une morale* (posthume). Bibliothèque de philosophie, Paris, Gallimard, 1983, pp. 119-120.

particularité d'ordre atomistique⁴. La société, par conséquent, ne saurait être comparée à un tout clos sur lui-même puisque chaque individu s'y découvre comme un moment *absolu* et constituant, mais *en relation* avec d'autres singularités également constituantes.

Sartre explique dans l'introduction de la critique de la raison dialectique (point B, *Critique de l'expérience critique*) que l'Histoire apparaît à chaque individu comme une synthèse irréductible de *liberté*, dans la mesure où il en est l'un des *auteurs*, et de *nécessité*, étant donné qu'il la *subit*, parce que d'autres que lui font également l'Histoire. On peut alors s'étonner que l'Histoire semble manifester une forme de praxis *unitaire*. Le processus totalisant est engendré par des libertés multiples, irréductibles les unes aux autres, mais il s'impose à ces libertés comme un mécanisme qui les contraint, détourne leurs actions, voire retourne ces mêmes actions contre leurs propres auteurs. En formulant son hypothèse d'un *nominalisme dialectique*, Sartre cherche à montrer que c'est l'activité individuelle elle-même, activité *constituante*, qui *produit*, en raison des conditions qu'elle doit subir, l'aliénation et l'opacité qui affectent le monde social. La critique de la notion d'*intérêt* est exemplaire de ce type d'approche.

L'intérêt présente une forme d'évidence qui s'attache aux choses immédiatement perçues. C'est une représentation que l'individu a de lui-même: "Je suis mon intérêt, je défends mes intérêts, je réalise mes intérêts afin de développer mon être...". L'intérêt comme loi générale semble mettre l'appétit individuel au cœur de l'activité économique, et même de l'existence tout court. Dans une perspective libérale, l'intérêt semble aller de soi et constituer le seul principe. Mais l'intérêt, comme expression de la particularité, est-il un principe assimilable à l'activité singulière ou une expression aliénée de l'être individuel? L'intérêt présente assurément une face subjective, qui est la marque contingente du plaisir ou la détermination particulière du besoin, et une face objective, qui n'est autre que son point d'appui dans l'univers social des richesses et des échanges. En effet, l'intérêt désigne, d'une part, une finalité vécue et, d'autre part, la sollicitation du désir par les affections liées aux choses. Il

4. CM, pp. 101-110: "L'individu est pour lui-même l'évidence, la nécessité de fait; pour l'Autre il est l'espèce. Il est donc atteint en tant qu'espèce est constitué comme tel. Il est exemplaire naturel. Mais du coup l'Autre échappe à l'espèce. Il est liberté constituante. Ainsi les concepts que forme l'humanité sur elle-même ne peuvent jamais se refermer. Je suis donc hors de l'espèce en tant que je me pense comme espèce. Mais l'autre est vis-à-vis de moi en position quasi-réflexive, puisqu'il saisit mon moi comme objet. Ainsi suis-je sur le même plan objet spécifique et sujet libre mais jamais les deux à la fois et toujours l'un hanté par l'Autre. (...) L'individuel ne se distingue pas de l'universel".

est clair que "suivre son intérêt" comporte un aspect mécanique dans la mesure où l'intérêt s'exerce à la manière inerte d'un dispositif: en suivant son intérêt, l'individu se met à *fonctionner* comme une chose et il en perd en réalité l'initiative de ce qui lui arrive. Dans ces conditions, la prétendue vérité d'après laquelle *être un individu* consiste à exprimer, par son appétit et par sa propre action, la spontanéité d'un intérêt particulier, n'est sans doute qu'une illusion. Comme pour toute illusion, nous devons nous demander d'où vient sa force et s'il est possible de la dissoudre théoriquement et pratiquement.

Réponse directe du besoin, l'activité individuelle nie le donné en visant le non-être du possible; elle n'est en aucun cas la *tendance* d'un intérêt qui réagit aux choses qu'il rencontre. *L'individualisme possessif*, selon la formule suggestive de McPherson, dans l'étude qu'il a consacrée à la philosophie libérale anglaise du XVII^{ème} siècle, présuppose une extériorité radicale des individus les uns aux autres, ainsi que la subordination de chacun à son intérêt. C'est pourquoi l'analyse de l'intérêt occupe une place de choix dans le premier livre de la *Critique de la raison dialectique*⁵, quand il est question des trois caractères de *l'être pratico-inerte*: l'exigence, l'intérêt et le destin. La notion d'intérêt donne lieu, dans la *Critique de la raison dialectique*, à un travail fondamental de déconstruction. Nous pouvons reprendre notre question initiale: comment la praxis individuelle et la relation intersubjective produisent-elles l'unité passive qui advient à la multiplicité interindividuelle? En effet, l'intérêt est une altération de l'activité individuelle: les choses produites se mettent à agir comme des forces autonomes, qui transforment la praxis vivante en *moyen de son propre être-hors-de soi*, ou intérêt. "Avoir et suivre son intérêt", c'est agir contre soi-même *tout en ne pouvant faire autrement* que d'échanger sa propre puissance contre le pouvoir d'une chose travaillée, en subissant la séparation du corps vivant et de la force de travail. C'est le dédoublement de l'activité productive en travail et en force de travail qui permet une transaction où l'individu se soumet comme marchandise à la réalisation de son intérêt.

«*L'intérêt*, c'est la vie négative de la chose humaine dans le monde des choses en tant que l'homme se réifie pour la servir⁶». De fait, le travail présente une réalité intermédiaire et hybride. Il est vrai que les objets et les dispositifs du champ pratique existent sur fond de la totalisation de la matière par le besoin; cependant, la synthèse pratique se fige dans son produit comme une "fin" extériorisée et distribuée selon des lois mécaniques, en une suite d'opérations extérieures les unes aux autres.

5. Jean-Paul Sartre, *CRD*. Livre 1, De la praxis individuelle au pratico-inerte, pp. 295-329.

6. *Ibid.*, p. 313.

L'organisme vivant se met alors à mimer le comportement d'une machine. Dans ces conditions, le pratico-inerte s'explique comme l'équivalence de l'*homme-chose* et de la *chose humaine*: l'unité passive de la matière travaillée exprime une objectivation de l'acte en même temps qu'une altération de ce même acte⁷. Il convient d'ajouter à l'emprise du pratico-inerte sur l'activité vivante le fait de la rareté, qui se manifeste comme un rapport inadéquat et contingent entre la multiplicité des hommes, leur répartition, la quantité des ressources et la fragile synthèse propre à la vie organique. Il s'ensuit que la *même* impossibilité de coexister, vécue par tous comme la conséquence de la rareté, fait du *travail* la cause d'un rapport social qui implique à la fois la *communauté* et la *séparation*. C'est la rareté qui rend possible l'opposition comme une structure négative de la réciprocité: chaque individu retourne la menace extérieure d'impossibilité qui pèse sur lui en une sentence d'impossibilité qu'il porte sur l'autre⁸. Aussi la matière travaillée est-elle un moyen terme entre l'activité constituante et la domination. Son caractère pratico-inerte (mélange d'inertie et de signification pratique) lui permet de cristalliser, puis de retourner vers chacun la lutte des autres contre la rareté, en une forme de pouvoir des autres, saisis collectivement comme le reste, contre lui. Sartre en vient à formuler l'hypothèse suivante:

Ce qu'on n'a point tenté, par contre, c'est d'étudier le type d'action passive qu'exerce la matérialité en tant que telle sur les hommes et sur leur Histoire en leur retournant une praxis *volée* sous la forme d'une contre-finalité. Nous y insisterons davantage: l'Histoire est plus complexe que ne le croit un certain marxisme simpliste, et l'homme n'a pas à lutter seulement contre la Nature, contre le milieu social qui l'a engendré, contre d'autres hommes, mais aussi contre sa propre action en tant qu'elle devient *autre*⁹.

7. Jean-Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique*, tome 2 (inachevé), L'intelligibilité de l'Histoire, Bibliothèque de Philosophie, Paris, Gallimard, 1985, p. 360: "L'intégration biologique se projette en temporalisation totalisante, et les objectifs comme synthèse future des moyens présents permettent d'*utiliser* la cohésion organique et la solidarité profonde de ses organes: cependant, par l'acte même qui gouverne l'organisme *en instrument*, celui-ci, en tant qu'agent, soutient une certaine réalité temporelle *non-organique*; sa propre action est production de lui-même comme synthèse passive à travers l'inerte unification qu'il donne aux objets organisés".

8. *CRD*, p. 242: "Il faut donc comprendre *à la fois* que l'inhumanité de l'homme ne vient pas de sa nature, que, loin d'exclure son humanité, elle ne peut se comprendre que par elle *mais* que, tant que le règne de la rareté n'aura pas pris fin, il y aura *dans chaque homme et dans tous* une structure inerte d'inhumanité qui n'est rien d'autre en somme que la négation matérielle en tant qu'elle est intériorisée".

9. *Ibid.*, p. 236.

La structure d'opposition et le retournement pratico-inerte de la praxis en passivité, fondent ainsi la domination de la matière travaillée comme pouvoir de lier les individus en un rapport impuissant, inégal et conflictuel, un rapport entre des "forces" sociales, aussi aveugles que nécessaires et mécaniques.

Les remarques qui viennent d'être faites mettent en évidence l'analytique de l'intérêt. En effet, l'intérêt se constitue comme le lien nécessaire de l'individu en tant qu'"homme-chose" a des "choses humaines", sur le mode de *l'exigence*. L'exigence est un ordre, un impératif, qui semblent être formulés par la chose produite; or cette demande semble relever d'une intentionnalité, donc d'un rapport humain: elle exprime un dépassement du réel, dont l'origine subjective semble néanmoins insaisissable. Un appel humain venu de personne, figé sous la forme d'une prescription passive et impersonnelle, inscrite dans les choses! L'exigence suspend la réciprocité, c'est une réquisition à laquelle l'individu doit se plier sans pouvoir la modifier. *L'homme a désormais un intérêt*: nous pouvons avancer que l'intérêt conduit l'individu à prêter le rapport à soi, l'ipséité de son existence, à la réalisation de l'exigence, qui est une forme d'"anti-praxis". La logique pratico-inerte de la division du travail conduit à une division entre machines. Toute la praxis devient une machine, comme si un objet matériel ou abstrait — portefeuille d'actions, valeurs immobilières, entreprise — était appréhendé subjectivement comme une totalité signifiant à tel individu son intégration quasi-organique à l'ensemble de ses conditions d'existence. *Voilà tes intérêts!* Mais "suivre son intérêt", c'est alors subordonner ce même intérêt à une chaîne indéfinie de conditions et d'hypothèques qui contredisent aussitôt ce même intérêt. Il convient de rappeler que la propriété est moins une appropriation du monde qu'une propriété des choses sur l'individu: elle est hantée par les relations extérieures et incontrôlables qui s'établissent mécaniquement entre les richesses. Au plus profond de son "intimité", la subjectivité est obsédée par le pouvoir de ses "biens" et se sent atteinte par la fuite des marchandises. En somme, c'est son propre intérêt qui condamne l'individu.

L'altération envahit de la même manière la réciprocité interindividuelle. Chaque individu est contraint par son intérêt à prévoir sa conduite en anticipant la conduite de l'autre, sans se rendre compte qu'il réalise par là même sa dépendance envers l'autre, comme autre de cet autre, dans la série qui les rend tous dépendants de l'objet qui leur échappe! En effet, le choix de x contraint y à introduire dans sa propre réponse à x le calcul de la réaction de z à sa réaction à x , x qui se trouve alors modifié en retour par la réaction modifiante et modifiée de y par z et de z par x . Chacun est $n + 1$ d'un autre $(n+1)+1$ d'un tiers, et ainsi de suite. L'intérêt de chacun subit une altération commandée par l'altération par un tiers de l'intérêt de l'autre, etc.:

Celle-ci (la production) se décide donc au terme d'un système de paris portant sur des décisions inconnues qu'elle conditionne elle-même en tant que décision inconnue. Elle devient ainsi condition d'elle-même *en tant qu'autre* et le rythme de la production ainsi établi contiendra toujours en lui-même sa structure d'altérité. L'être-hors-de-soi comme matérialité ouverte unit donc, sous le nom d'intérêt, les individus et les groupes par la négation toujours autre et toujours identique de chacun par tous et de tous par chacun¹⁰.

La dialectique de l'intérêt est une fausse totalisation du monde et des rapports interindividuels. Ce qui n'empêche pas l'intérêt de provoquer un vrai système de domination, la *sérialité*, qui est marquée par l'impuissance et la passivité. L'intérêt — pouvoir et possession des choses *sur* l'individu — se poursuit lui-même: le moyen de l'intérêt se décompose et se diversifie en moyen du moyen au cours d'un processus indéfini d'accumulation. Dès lors, il ne suffit pas d'évoquer la réification pour rendre intelligible l'espèce d'agrégation moléculaire qui s'impose aux individus. La signification profonde de l'intérêt est qu'il n'est pas possible à l'organisme de produire directement sa propre vie: en effet, l'agent pratique se définit dans ces conditions par la production des seuls moyens de reproduire sa vie, *qui lui échappent aussitôt*. La praxis devient un dépassement du monde vers le produit social, et cela, par la médiation du besoin, qui perd son caractère premier et normatif! L'intérêt, ou possession-pouvoir d'un individu, soumet la praxis de l'individu à l'action à distance des choses-valeurs; les produits, biens, marchandises et titres, éveillent son action, ses soucis et ses désirs comme la médiation subjective qui les métamorphose en pouvoir. Quel que soit le caractère secondaire et indirect de la menace, une baisse des valeurs boursières, par exemple, est vécue sur fond de menace de mort... *L'intérêt est fondamentalement réactif*. Quant au marché, il n'est autre que la liaison en altérité des concurrents: la loi générale de l'intérêt consiste en l'unité négative d'une autodestruction réciproque des intérêts particuliers au cours de leur actualisation. Le trait le plus "général" dans l'intérêt, c'est en fait son caractère d'altération: l'individualité est sacrifiée à l'intérêt particulier et cet intérêt particulier se met en opposition avec lui-même à travers son opposition aux autres intérêts particuliers.

Aussi, loin d'être la réalité naturelle d'un conflit *a priori* entre des êtres particuliers différents et opposés — "Chacun suit son intérêt" —, l'intérêt est le produit de la domination de la praxis par son propre produit. Il s'ensuit que le caractère commun de la lutte des individus pour leurs intérêts particuliers ne se réduit pas à l'image simpliste d'une "loi

10. *Ibid.*, pp. 311-312.

de la jungle” qui aurait une origine naturelle: cette lutte dépend, comme nous avons essayé de le montrer, d'un processus *sériel*. L'intérêt n'est donc pas la cause des conflits, mais leur *résultat*:

Et de ce point de vue, l'universalité de l'intérêt particulier (“chacun suit son intérêt”, etc.) finit par devenir l'unité matérielle et transcendante de tous les intérêts comme conditionnements réciproques par une même négation inerte et fondamentale qui se donne, au fond, comme le résultat auto-destructif de tous les antagonismes. Chacun suit son intérêt, cela signifie: la caractéristique générale de l'intérêt particulier, c'est de ne jamais pouvoir ni se transformer en intérêt général ni se réaliser dans la stabilité en tant qu'intérêt singulier¹¹.

L'intérêt *particulier* s'inscrit dans le rapport inégal d'opposition; il ne peut déboucher sur l'intérêt *général* parce qu'il est de part en part incompatible avec un intérêt vraiment *singulier*. En effet, la condition même pour que certains puissent suivre leur intérêt est que d'autres soient privés d'intérêt! Le rapport d'altérité propre à l'intérêt et à la concurrence entre les intérêts doit être compris à partir d'une altérité plus fondamentale, qui oppose, selon les termes de Sartre, ceux qui ont un “intérêt” à ceux qui sont condamnés à n'avoir qu'un “destin”. Le destin permet d'explicitier, à partir de l'expérience de la réciprocité d'antagonisme, la signification et les structures de la lutte des classes. Il s'agit en effet de l'être hors-de-soi (symétrique à l'intérêt) mais cette fois comme *impossibilité d'avoir un intérêt...* L'opposition entre l'intérêt et le destin est la vérité de la rareté et de la détermination pratico-inerte: le produit et les conditions de la production distribuent de manière discriminante les effets de la rareté. Le rapport d'union en altérité s'accroît en un rapport d'inégalité pure entre les hommes.

Il apparaît ici qu'une certaine configuration, objective et extérieure, des conditions de production et d'acquisition de ses moyens d'existence, définit chaque individu dans sa particularité personnelle. Une telle configuration exige de lui qu'il conserve et développe ce dispositif, aux dépens de tout le reste. Aussi la machine, *l'intérêt* du propriétaire, représente-t-elle, à l'opposé, le *destin* du travailleur, comme *impossibilité d'avoir un intérêt*¹². L'exigence consiste, ici, à faire de l'agent le moyen

11. *Ibid.*, p. 315.

12. *Ibid.*, p. 316 : “L'ouvrier qui sert la machine *a son être en elle* tout comme le patron; et de même que celui-ci réinvestit en elle ses bénéfices, le travailleur se trouve objectivement de consacrer son salaire à l'entretien (au minimum de frais) d'un servent de la machine qui *n'est autre que lui-même*. (...) Mais cette symétrie apparente ne peut nous tromper: la machine n'est pas, ne peut pas être l'intérêt de l'ouvrier. La raison en est simple: loin de s'objectiver en elle, c'est elle qui s'objective en lui”.

d'un impératif doublement autre — autre en tant qu'impératif, mais autre, aussi, en tant que soumission à l'intérêt d'un autre—. *Destin de l'ouvrier*: la machine produit et supprime, en même temps, son serviteur, en raison des rapports sociaux qui déterminent le développement de cette même machine, comme élimination d'une part croissante du travail vivant au profit de l'accumulation. Mais la lutte peut exprimer, à son tour, le dépassement de la matérialité du destin en intérêt de classe. Du point de vue de la praxis comme affirmation de la vie et de la nécessaire réalisation du besoin, la "conscience de classe" est subjectivation de l'être-de-classe, ou destin, en intérêt, c'est-à-dire en contestation de l'intérêt de l'autre classe. C'est pour cette raison que les révoltes et les revendications ouvrières ont tendance à former, aussi, la conscience de classe de la bourgeoisie comme réflexion d'un intérêt susceptible de basculer en destin.

Il serait toutefois naïf d'opposer à cela l'existence d'un intérêt général qui se ferait jour en demandant à être suivi, comme une vérité du Bien commun surgi à rebours de l'oppression et de la misère. Il y a seulement l'urgence révélée de certains intérêts et la capacité politique d'en exiger la satisfaction prioritaire. Les individus peuvent partager les mêmes intérêts, ou s'accorder sur la liste des priorités politiques en matière d'intérêts à satisfaire, mais cela ne signifie pas qu'ils soient unis par un intérêt général. L'idée d'un *intérêt* général est contradictoire, tant au sens restreint d'une synthèse des intérêts particuliers qu'au sens ontologique, d'une transposition de la praxis dans l'intérêt, pour viser un être générique de l'humanité. C'est, en effet, parce qu'il est particulier et particularisant que l'intérêt a une structure générale, structure d'un rapport en altérité des intérêts qui interdit tout dépassement de l'intérêt particulier.

La résistance, la revendication et l'organisation définissent les luttes comme un effort pour dissoudre les rapports d'altérité. La subjectivation politique est une affirmation normative de besoins urgents, prioritaires et légitimes: elle fonde ainsi les prémisses d'une action commune. La seule universalité effective, au fond, n'est autre que la totalisation inouïe de l'opposition sérielle en une lutte où le groupe s'invente et s'affirme comme *valeur*. Chaque praxis s'affirme en tant que praxis visant sa propre sauvegarde dans l'urgence qui la rapporte à l'intérêt de l'autre, dans l'exacte mesure où la réalisation de l'intérêt de l'autre, saisi comme le même que soi, conduit chacun à supprimer la limitation de son propre être, qui lui est infligée par son intérêt particulier! L'expansion politique de la praxis individuelle met celle-ci directement en rapport avec le monde et autrui. Tel est le sens fondamental d'une singularité qui implique l'assomption démocratique d'une multiplicité libérée de la loi de la série. S'il est vrai que la liberté a engendré l'objectivité de l'être sériel, comme une forme d'objectivation altérée d'elle-même, il est non moins évident que l'assomption par tous du destin, historiquement déterminé, des exploités,

annonce pour ceux-ci en particulier et pour tous, en général, bien au-delà de la réalisation d'intérêts nouveaux, la dissolution possible des liens d'impuissance. *La seule valeur est donc le groupe et le groupe surgit comme valeur*, comme un être qui tire son existence d'un devoir-être, en raison du non-être qui affecte le groupe, groupe qui doit sans cesse être produit et reproduit par ses membres comme une modalité originale de leur existence. La démultiplication de la puissance de chacun par celle des autres constitue le groupe comme un collectif de singularités, réalité infinie où s'effectue la *libre ubiuité* de chacun par rapport au sort de tous, en un effort commun pour s'affranchir de la passivité et de l'inadéquation de l'être sériel. C'est pourquoi le groupe en tant que valeur ne saurait être pensé à travers un rapport de subordination, de l'individu à tous ou de tous à l'individu, pas plus qu'il ne peut être confondu avec le règne politique de la souveraineté pensée à la manière de Hobbes, où le représentant souverain fonde de manière transcendante l'unité qui advient à tous ceux qui autorisent ses actions. La démocratie en acte n'est autre que l'auto-production de l'individualité à travers l'action commune, qui affranchit la praxis des chaînes de l'intérêt. «L'ancienne société bourgeoise, avec ses classes et ses conflits de classes, fait place à une association où *le libre épanouissement de chacun est la condition du libre épanouissement de tous* ¹³». Cette proposition bien connue de Marx, et pourtant souvent lue à contresens, présente une vérité littérale, tant il est clair que le groupe exprime un certain pouvoir constituant de la multiplicité, à travers l'étroite liaison entre le groupe en tant que valeur, l'action commune et, enfin, l'individualité comme invention de soi.

Le pouvoir constituant du groupe ne doit pas être confondu avec la souveraineté. Dans une préface¹⁴ donnée à *L'Anti-Oedipe* de Deleuze et Guattari, Foucault évoque en ces termes les prolégomènes à "une vie non fasciste", tout en appelant à se libérer de la "paranoïa totalisante". Nous relevons ce passage important:

N'exigez pas de la politique qu'elle rétablisse les "droits" de l'individu tels que la philosophie les a définis. L'individu est le produit du pouvoir. Ce qu'il faut, c'est "désindividualiser" par la multiplicité et déplacement des divers agencements. Le groupe ne doit pas être le lien organique qui unit les individus hiérarchisés, mais un constant générateur de "désindividualisation".

13. Marx : *Le manifeste communiste*, Fin du chapitre 2, Œuvres complètes. Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1969, tome 1, p. 183.

14. *Dits et Ecrits*, II, Préface, p. 135-136.

Un rapprochement avec le groupe tel qu'il est étudié dans la *Critique de la raison dialectique* semble ici s'imposer. Au sujet de l'individu, de la nécessaire "désindividualisation" et de la mise en évidence de l'être "transindividuel", les indications sartriennes ne manquent pas: toute la *Critique de la raison dialectique* est une démonstration du fait que la liaison ne dépend pas d'une unité extérieure, formellement surajoutée, mais de l'activité même des individus. Nous disons au début qu'il ne peut donc y avoir que des individus *et* des relations interindividuelles: chaque individu est un moment absolu, constituant, en relation avec d'autres singularités constituantes. Aussi le groupe en fusion, pluralité d'épicentres, est-il marqué par un excès de totalisations singulières; il existe effectivement en tant que multiplicité irréductible, sans se coaguler en une fausse totalité ni s'émietter dans une multiplicité indifférente. Au fond, *l'individu peut être dit multiple* en raison de sa relation de fait aux autres dans le champ pratique et de son propre pouvoir régulateur de l'action commune, dans l'immanence réciproque des individus au groupe, du groupe aux individus. Le groupe, quant à lui, renvoie à la totalisation en cours de la multitude par ses membres, ainsi qu'à sa détotalisation par la dissémination des rapports.

La réalité politique s'esquisse par là même comme une totalisation infinie, en cours, faite, sans cesse défaite et à nouveau refaite. Nous pouvons souligner qu'un *être* commun, c'est-à-dire, existant sous la continuation indéfinie et mécanique d'une unité réalisée, est absolument *impossible*, puisque l'unité en question s'alimente au pouvoir unificateur émanant d'une *multiplicité* de synthèses singulières. L'action commune, telle que les moments de rupture la dévoilent, tire sa raison d'être d'un clivage inhérent à la société, que nous considérons à tort comme une réalité homogène, soit parce que nous l'évoquons comme une forme de totalité, d'hyperorganisme, qui constitue les individus comme ses parties totales, soit que nous envisageons un rapport artificiel d'association, qui impose du dehors une forme d'unité à des parties individuelles qui demeurent extérieures les unes aux autres. Il peut être utile de se souvenir que le concept de "société", tel qu'il est retravaillé par Sartre, recouvre une tension entre deux modalités réversibles de la relation humaine: d'une part, la *série* —unité d'oppression d'un rassemblement d'individus sous un même rapport de domination collective, exercée par d'autres individus ou groupes, en tant que rapport commun d'impuissance, où chacun est en même temps séparé de lui-même et des autres — et, d'autre part, le *groupe*. C'est ainsi que la Révolution Française apparaît à Sartre comme l'exemple emblématique de certaines situations où *l'unité* (celle d'un groupe ayant une action commune) peut se retourner *contre* l'impuissance.

Le rapport de singularités, qui constitue l'action commune en tant qu'agir politique, est au contraire une réalité immanente, constituante, au sens où un tel rapport ne dépend pas de la médiation préalable de

la Loi. Ce rapport est, par définition, multiple, étant donné que c'est l'excès même des puissances individuelles de synthèse qui rend inutile la subsumption transcendantale de la multiplicité sous la forme unifiée d'une volonté générale ou sous la figure du Peuple comme principe quasi-théologique d'effacement de la division et du conflit. Sartre développe l'idée que la relation humaine élémentaire n'est pas un face à face ou un glissement anonyme et indifférencié des particularités, mais une *relation ternaire*. Celle-ci a pour point de départ la réciprocité: chacun est confronté et lié à l'autre dans une double négation interne. Une intimité infernale avec l'autre en découle que *L'Être et le Néant* a longuement étudiée. Le moi se découvre face à autrui comme une "transcendance transcendée". Mais le souci du caractère pratique de l'existence individuelle conduit Sartre, dans la *Critique de la raison dialectique*, à redéfinir le rôle du tiers, puisque chacun est pris dans une synthèse tournante de la multiplicité, où il se trouve tantôt *en dehors du tout*, lorsqu'il est dans la position du tiers qui observe et institue l'appartenance des autres, tantôt *au dedans d'un certain lien social*, lorsqu'un autre effectue à son égard la même opération de liaison. Il y a là une commutation entre la puissance d'intégration des autres en un tout que l'on unifie et un risque de sécession à l'égard de ce même tout, par rapport auquel on est en position de relative extériorité en raison du geste même de la synthèse. Mais l'acte de synthèse de chacun est repris et enveloppé par celui de chaque autre: ces synthèses en excès, puisqu'elles viennent de chacun, constituent le lien social comme une création continuée, vivante et pratique. Mais cette multiplicité des synthèses est irréductible, ce qui interdit de rabattre le groupe sur une communauté close et achevée, sur une communauté-chose.

La relation ternaire esquisse un rapprochement contradictoire entre *la transcendance* et *l'immanence*. La difficulté se dissipe si nous mettons en évidence le véritable sens du "nous", requis par la multiplicité: un "nous" pratique et infini qui se constitue en agissant, plus qu'un "nous" d'inclusion. Il s'agit de l'expression interindividuelle —sans harmonie préétablie— de subjectivités libres, en un lien tissé par l'engagement ubiquitaire de chacun par rapport au destin de tous. Il n'y a ni symétrie, ni inclusion entre le moi et le groupe; ni intégration totale par appartenance de la partie au tout, ni pure et simple extériorité. Ni médiation contractuelle, ni primauté de la représentation: l'action commune se trouve au-delà de l'opposition de l'Un et du multiple parce qu'elle naît de la vocation spontanément normative et synthétique de chaque action individuelle. Celle-ci est la puissance qui fonde toutes les autres, ainsi qu'une activité conditionnée par le pouvoir de l'action commune. Mais cette altérité reste toutefois dans les limites de l'immanence; c'est une totalisation en acte, où l'immanence et la transcendance se complètent en un processus continu, au lieu de se séparer ou de s'opposer.

Par conséquent, la question de la démocratie ne peut être réduite à celle du pouvoir représentatif. Sartre montre que le processus électoral a quelque chose de passif et de sériel: chacun délibère et se détermine par rapport aux autres, Autre que lui-même et les autres, *par* les autres. Mais la représentation est ambiguë: elle définit bien un représentant, c'est-à-dire, un sous-groupe qui est *actif*. Un ensemble de représentants se voit ainsi défini comme la projection de l'être-hors-de-soi du rassemblement sériel dans le milieu étranger d'une *autre* praxis, celle des individus qui incarnent le pouvoir et sont désignés verbalement par un "Ils" renvoyant tous les autres, passifs et impuissants, à une praxis inaccessible. Le Souverain s'incorpore la multiplicité d'impuissance des individus et il leur signifie à *distance* leurs auto-aliénations réciproques, sous la forme d'une unité incarnée par l'identification du corps politique à sa personne. Ce transfert de pouvoir est, cependant, moins une *autorisation* que l'expression de la passivité. Néanmoins, il convient de ne pas s'arrêter à ce premier constat et de poursuivre l'analyse, de manière plus nuancée: il est vrai que le représentant manifeste l'altérité du rassemblement, mais, *en agissant* —il suffit de considérer, par exemple, l'organisation d'une assemblée, ses rivalités et ses jeux d'alliances —, le souverain fait subir au rassemblement, *en son propre nom*, une *fausse* unité totalisée qui à chacun des membres ainsi qu'au tout qu'ils forment l'objet d'une praxis qui leur est devenue étrangère. Pour cette même raison, nous découvrons la possibilité, pour le rassemblement, de dépasser cet état d'impuissance vers une praxis commune.

Par opposition aux thèmes de la souveraineté et de la représentation, le *groupe en fusion* et les journées qui précèdent la prise de la Bastille mettent à nu le problème central de *l'unification politique* de la multitude. En effet, l'action commune est voulue par chaque individu et elle esquisse l'existence d'un *nous* pratique et non substantiel par lequel s'expriment ces mêmes individus. Le serment représente ce moment où la liberté se produit elle-même comme *exigence*. Ce serment, souvent implicite, surgit, dans certaines circonstances, comme un événement décisif (Cf. le Serment du Jeu de Paume entre les représentants du Tiers État, en 1789), et se substitue à la notion de *contrat social*, qui tente d'inaugurer la société par un geste juridico-transcendantal. Le serment ne peut être ni origine ni principe transcendantal; il se confond avec la circulation pratique du Tiers régulateur, qui n'est autre que chacun en tant que médiateur entre le groupe et les individus. Car chaque tiers, en jurant à son tour, réintègre au groupe tel autre qui vient de jurer en appelant tous les autres à jurer. Il lui donne en effet la caution du groupe qui se construit par chaque prestation de serment. Un nouveau rapport s'établit ainsi entre l'individu et la nécessité dont s'affecte la liberté commune. Une certaine inertie, artificiellement produite, forme le trait

caractéristique de la permanence du “groupe assermenté”. En d’autres termes, le serment fonde une réciprocité absolue entre la liberté de chacun, qui s’engage à garantir la sécurité de tous, et cette même assurance de tous, quant à la sécurité que confère la foi jurée de chacun: la liberté de l’autre est la liberté de chacun s’assumant comme *liberté autre*, au sens où elle reprend à son compte l’exigence indépassable qui résulte de son adhésion à l’action commune. Il faut souligner que l’affirmation continuée de la liberté précède ainsi l’obéissance et fonde la possibilité même de la loi, au lieu de n’être que son instrument. Il s’agit en effet de l’expérience du pouvoir en chacun et en tous de la liberté commune sur la nécessité, puisque le groupe assermenté vise à réaliser *l’irréversibilité* de la liberté commune¹⁵. La fraternité unit chacun au groupe comme à “sa propre naissance d’individu commun”. Il découvre dans la fraternité son être commun, en tant qu’il est à la fois sa propre tâche et l’œuvre des autres: «Nous sommes frères en tant qu’après l’acte créateur du serment nous sommes *nos propres fils*, notre invention commune¹⁶». Droit de tous sur chacun à travers chacun, la fraternité s’accompagne d’une certaine violence, que tisse la libre transformation du groupe en groupe permanent et de contrainte, c’est-à-dire, en un *fondement non institutionnel de toutes les institutions*. Ce lien entre la liberté et la contrainte apparaît immédiatement parce que le groupe en tant que chose méta-individuelle *n’existe pas*: la fraternité contient une violence implicite qui n’a rien de la terreur, mais se trouve être exactement le corollaire de la démocratie, de la puissance de tous, qui produit un rapport circulaire de réciprocités qui s’impliquent et s’enveloppent les unes les autres.

Ces prémisses permettent de constituer la structure politique de la multiplicité interindividuelle en échappant au double piège d’une totalité synthétique et organiciste, qui méconnaît l’altérité ainsi que le multiple, ou d’une forme artificieuse de synthèse, qui revient à imposer de l’extérieur un rapport d’unité entre les individus, en sacrifiant du même coup la liaison immanente entre la politique et la multiplicité. Il faut reconnaître à ce niveau une réciprocité parfaite entre la liaison et le risque de déliaison, entre la singularité constituante et le pouvoir de tous.

15. *CRD*, p. 535: “C’est le commencement de l’humanité. Ce commencement devenant pour chacun nature impérative (par son caractère de permanence indépassable *dans l’avenir*) renvoie donc la reconnaissance à l’affirmation réciproque de ces deux caractères *communs*: nous sommes les mêmes parce que nous sommes sortis du limon à la même date, l’un par l’autre à travers tous les autres; donc nous sommes, si l’on veut, une espèce singulière, apparue par mutation brusque à tel moment; ainsi notre nature spécifique nous unit en tant qu’elle est liberté”.

16. *Ibid.*, p. 535.

La politique a pour tâche essentielle de faire que chacun se rapporte à l'action commune, en assumant sa vocation constituante de tiers régulateur. Il est dans ces conditions essentielles que la politique démocratique envisage le rôle des institutions. Celles-ci doivent régler la tension qui se manifeste entre le caractère *commun* d'une action qui n'abolit pas la pluralité des individus et les formes *unitaires* que cette même action doit se donner.

Les institutions présentent un sens nouveau, car elles se situent à mi-chemin entre le groupe en fusion et la pratique souveraine d'un Tiers sans égal, qui accapare la fonction régulatrice de chacun afin de sauver paradoxalement le groupe du risque d'éclatement. Les risques de dissolution intérieure et les menaces de destruction venues de l'extérieur figent alors l'unité en acte du groupe sous les traits d'un sujet souverain qui expulse les libertés constituantes! Au contraire, la logique *politique* des institutions prend acte de l'impossibilité d'une *incorporation* de la multitude: loin d'abolir la multiplicité et le caractère constituant de l'activité de chacun, elle établit des relations et des fonctions qui ont précisément la tâche de maintenir et de prolonger la totalisation propre à l'action commune. En se réfléchissant dans une politique des institutions, le pouvoir constituant s'auto-institue comme le pouvoir normatif d'un "nous" purement pratique¹⁷.

Avec la distribution institutionnelle de fonctions différenciées et reliées les unes aux autres, le groupe se dote du pouvoir de se différencier: l'action commune se maintient ainsi à travers la diversité intégrée des rôles et des pouvoirs complémentaires. L'individu commun, c'est chacun et tous pris individuellement, en tant que ceux-ci se rapportent à l'action commune. Dans ces conditions, quatre formes de réciprocité concrète se manifestent sur fond de cette liaison fondamentale, qui ne saurait abolir la déliaison des libertés:

1. La réciprocité des droits: mon propre droit requiert que les autres, dans l'unité pratique du groupe comme moyen de l'action commune, fassent valoir leurs droits.

17. *Ibid.*, pp. 562-563: "Ainsi la liberté, comme praxis commune, a d'abord inventé le lien de socialité sous la forme du serment; à présent, elle invente les formes concrètes de la relation humaine. Chaque fonction comme rapport de moi à tel Autre ou à tous les Autres se définit *négativement* comme limite réciproque (directe ou indirecte) de compétences et *positivement* comme l'action qui requiert et permet mon action. Mais la fonction, c'est l'individu commun ou l'être-dans-le-groupe de chacun. Au niveau de l'organisation, l'être-dans-le-groupe n'est plus une détermination abstraite et polyvalente des relations humaines, c'est la relation organisée qui m'unit à chacun et à tous. Mais cette *relation humaine*, en exprimant concrètement un *être*, en reçoit l'inerte rigidité".

2. La réciprocité des devoirs: individu commun, mon devoir de réaliser ma fonction me confère le pouvoir de rappeler l'autre à la réalisation de son propre devoir.

3. La réciprocité du droit et du devoir: mon intégration dans le groupe — comme individu commun ayant une fonction déterminée — fait que j'ai le droit d'exiger de l'autre qu'il me permette de réaliser mon propre devoir.

4. La réciprocité du devoir et du droit: j'ai aussi le devoir, en tant que membre du groupe, de respecter les droits conférés par le tiers régulateur à l'autre, car ce dernier fait partie de l'action commune.

En conclusion, les institutions sont nécessaires parce qu'il ne peut exister de *corps* politique! Les institutions déterminent en effet l'agencement et la communication de l'action commune, qui se réfléchit et se différencie dans des structures qui coordonnent le multiple. Ces formes synthétiques de la réciprocité ont pour signification majeure que le groupe est coextensif à la praxis individuelle: le pouvoir de la multitude est la réalisation adéquate, c'est-à-dire *commune*, de la puissance individuelle, et non l'émergence d'un pouvoir *sur* les individus. Si la passivité ou l'inertie réapparaissent, c'est à partir de la tension même de l'activité individuelle dont la puissance pratique se découvre confrontée à la résistance du monde, à l'irréductibilité du multiple et à la relative séparation entre les individus. Certes, la réciprocité vivante emprunte, pour se maintenir contre les risques de dispersion sérielle et de domination, la forme même d'une matière travaillée. Elle s'accompagne ainsi de formes mécaniques et inertes, c'est-à-dire, d'un lien imaginaire et passif. Mais la logique même des institutions démocratiques est qu'elles fonctionnent nécessairement comme des contre-pouvoirs, parce que l'action commune est l'être en acte d'une multiplicité qui ne saurait se constituer comme un organisme transcendant ses parties. En effet, les individus ne sont pas des parties au sens d'organes mais des singularités totalisantes.

Il convient donc de faire son deuil des mythes entourant la médiation entre l'individu et la communauté, individu et communauté posés de toute éternité et abstraitement l'un face à l'autre. Il faut, au contraire, saisir la vérité profonde du rapport entre la démocratie et la multitude: l'impossibilité de toute communauté fusionnelle signale la réalité d'un collectif des singularités comme totalisation infinie. Si cette vérité est méconnue, même sous les apparences anodines d'un libéralisme qui se réclame des individus et prône justement une souveraineté auto-limitée comme seul moyen d'ordre et d'intégration, c'est la porte ouverte à l'abus de pouvoir qui peut dégénérer en un risque de terreur, parce que la politique en vient alors, en raison du fantasme d'une communauté a priori à figer le lien social sous une identité transcendante — que ce soit l'État de droit, ou la Nation, ou quelque autre fiction juridique ou symbolique

que ce soit—. La tâche des institutions est, au contraire, d'inventer et de faire durer dans l'espace politique une forme de division propre au rapport social, parce que c'est cette même *division* qui est susceptible de constituer la multitude comme une *synthèse à mille centres*.

•

FECHA DE RECEPCIÓN: 15 / 08 / 2006
FECHA DE APROBACIÓN: 26 / 09 / 2006