

ARETE VOLUMEN EXTRAORDINARIO. 1990

SARTRE ET LA REVOLUTION FRANÇAISE

Hélène Védrine

Sartre a beaucoup utilisé la Révolution française qui joue, dans son oeuvre, le rôle d'un mythe fondateur et qui lui sert de paradigme pour illustrer les moments complexes de la praxis. Il suffit de parcourir les tables des nouvelles éditions et *l'Index du corpus philosophique* d'Adloff pour constater l'importance des passages qui touchent de près ou de loin à la Révolution que ce soient dans les deux tomes de *La critique de la Raison dialectique* (1960-1985, posthume), mais aussi dans *l'Etre et le Néant* et enfin dans les trois volumes du Flaubert.

Comme de bien entendu, il s'agit d'une Révolution reconstruite par Sartre qui ne prétend nullement faire oeuvre d'historien même s'il utilise souvent les travaux de Georges Lefebvre¹. Son but est de reconstruire les divers totalisations à l'oeuvre dans la praxis, d'interroger les conditions de possibilité d'une intelligibilité de l'histoire, de fonder une raison dialectique échappant au marxisme sclérosé des années 50-60. En un mot, fournir au marxisme l'anthropologie dont il manque cruellement. D'où le rôle stratégique de la réflexion sur la Révolution française. Comme chez Marx, elle sert de schéma directeur à une analyse des luttes et des conditions de libération des opprimés. Mais contrairement à Marx, la Révolution ne se pense pas seulement en termes de lutte des classes; elle met en jeu une problématique plus complexe: celle de la dialectique des groupes et des collectifs dans leur double travail d'organisation et de désintégration.

Sous forme paradigmatique, la Révolution inspire toute la théorie sartrienne des groupes: groupe en fusion de la prise de la Bastille, lien indisso-

1. G. Lefebvre, *La grande peur*, SEDES 1932, et *La Révolution française*. Nouvelle édition 1951 et 1963. Selon Adloff, Lefebvre est cité 12 fois sans références précises. Mais il est suivi souvent de très près.

luble de la fraternité— terreur, le serment comme forme idéale de l'invention pratique du groupe, et enfin l'institutionnalisation comme retombée dans l'inertie. Dans un sens, le problème de Sartre rejoint celui de Hegel: comment penser un processus dans sa forme historique réelle et dans sa signification conceptuelle. Hegel réduisait la Révolution à l'apparition du citoyen —soldat censé synthétiser toutes les autres figures de l'histoire antérieure et il interprétait la Terreur comme le moment où l'excès transforme chacun en suspect. Sartre, lui ne s'intéresse pas au citoyen-soldat, mais le "sens de la Terreur au sein du serment" deviendra un des points forts de sa réflexion.

Une Révolution mythique, certainement; mais une Révolution qui lui permet de lester la praxis du double poids de l'historicité et du concept. La Révolution fonctionne selon une double dimension: comme logique interne des totalisations effectuées par les groupes (c'est à dire comme structure) et comme genèse idéale de la modernité. C'est pourquoi le schéma développé dans le premier tome de la *Critique de la raison dialectique* pourra être repris, avec des retouches importantes dans le second tome où il s'agit de comprendre la Révolution soviétique et ses "déviations" (Stalinisme, antisémitisme, bureaucratie, camps etc...).

Si la Révolution s'inscrit comme moment idéal dans la structure de la praxis, elle renvoie en fait à toute l'ontologie sartrienne: c'est à dire à la scission entre l'En-soi et le Pour-soi, à la rareté comme rapport indépassable de l'homme à l'Être, à la violence faite et subie. Ce second aspect débouchera sur une critique de Marx accusé d'avoir trop accordé à la lutte des classes. Et surtout en réfléchissant sur la révolution soviétique, Sartre sera conduit à infléchir ses perspectives théoriques concernant l'histoire: aux totalisations des luttes en cours, à l'optimisme modéré du premier tome succédera une analyse des "déviations de la praxis dans son incarnation" (T II, p. 236). Prendre en compte les échecs des révolutionnaires pour mieux s'orienter dans le présent... ou retourner à l'écriture... Quoiqu'il en soit, en 1960 Sartre pense la raison dialectique à travers le double schéma de la totalisation et de la révolution.

Tous à la Bastille

Plus de cent cinquante pages de la *Critique* sont consacrées à la Révolution, pages chaleureuses où Sartre est au mieux de sa forme. On sent qu'il s'investit, qu'il se prend au jeu, qu'il parle de ce qui lui tient à coeur. Il participe à l'effervescence du Faubourg Saint Antoine, il est dans la rue avec

le peuple de Paris, il suit les sombres séances du Comité de Salut public. Epurateur / épuré il tombe avec Robespierre au 9 Thermidor, épuisé par les sursauts de la Fraternité-Terror. Des analyses éblouissantes qui ne se réduisent pas au méchant commentaire d'Aron "De la Bastille au Kremlin".

Le schéma est bien connu. On passe successivement de l'analyse du groupe en fusion (tous à la Bastille), au problème de la permanence du groupe avec l'invention du Serment et de la Terreur, pour enfin retomber dans l'organisation et la sérialité. Il s'agit de répondre théoriquement à cette question: "Quel type d'existence ou d'être caractérise l'action commune du groupe organisé en tant qu'elle est commune? Quel type d'intelligibilité cette action définit-elle? Qu'est-ce qu'une dialectique constituée?" (p. 506). Vaste question. Trois thèmes structurent l'argumentation de Sartre, le groupe, son intelligibilité historique et philosophique, le problème d'une dialectique constituée.

La genèse du groupe en fusion est essentielle pour comprendre comment Sartre sort de la sérialité. On se souvient que la sérialité caractérise l'existence d'un groupe où l'unité vient de l'extérieur: par exemple, les gens qui font la queue en attendant un autobus et qui ne sont réunis que par l'unité passive que leur confère la situation. De même, les ouvriers à la chaîne subissent l'aliénation et l'extériorité d'un travail dont ils ne sont pas maîtres. La sérialité n'a pas de priorité temporelle ou ontologique. Elle est seulement le rapport habituel qu'entretiennent entre eux des individus qui ont en commun une activité où ils ne s'investissent pas. C'est une structure où domine le pratico-inerte. Dans la réalité, il y a coexistence des moments faibles de sérialité et des moments forts de groupe. Dans le groupe, on assiste à l'apparition d'une praxis commune. Quant aux groupes en fusion, ce sont ces "moments éphémères" (p. 384) qui bouleversent les rapports sociaux existants. Alors se produit une synthèse qui est partout et nulle part, comme dans le cas de la prise de la Bastille. "Dès le 12 Juillet, le peuple de Paris est en état d'insurrection. Sa colère a des causes profondes... A partir de quelles conditions extérieures les groupes vont-ils se constituer?" (p. 386).

Dans un long développement, Sartre reprend la suite des événements et donne une interprétation tout à fait "personnelle" des faits. Selon lui, les élections aux Etats généraux sont encore de l'ordre de la sérialité "parce que le scrutin dans les démocraties bourgeoises est un processus sériel et passif". Cette dévalorisation constante du processus électoral se retrouvera plus tard dans le slogan soixante-huitard: élections piège à cons... Le moment intéres-

sant commence lorsque l'effervescence se produit dans la capitale: l'affaire Réveillon, le pillage des armuriers, la décision populaire de créer une milice pour s'opposer à l'arrivée éventuelle des troupes royales etc... Alors la série se dissout et on passe au groupe en fusion lorsque le quartier Saint Antoine s'agite, décide de se défendre et d'aller prendre la Bastille. Qu'arrive-t-il alors? Comment expliquer les événements dans la perspective Sartrienne?

D'abord, un fond de rareté: le peuple n'a pas d'armes, il faut en trouver. Une crise économique qui se caractérise par la vie chère et la pénurie. Enfin, la rareté du temps: l'ennemi peut arriver à tout instant, il faut agir (p. 394). L'opération se définit alors pour chacun comme la découverte d'une terrible liberté commune. Le groupe en fusion "liquide la sérialité antérieure sous la pression de qualités matérielles définies" (p. 395). C'est le moment de l'autodétermination où se produit une brusque réorganisation de l'environnement qui liquide la sérialité antérieure au profit d'une totalité en fusion. Moment de "haute température" selon l'expression de Jaurès où l'on passe de la passivité de la relation sérielle à la réciprocité médiée de la situation par des acteurs agissant en commun. C'est ici que se transforme ce que Sartre appelle le tiers. Dans la sérialité, le tiers est une médiation passive et subie, dans le groupe en fusion, la réciprocité est médiée à la fois par la situation et par l'activité des participants. "Le tiers structurellement est la médiation humaine par laquelle directement la multiplicité des épices et des fins (identiques et séparées) se fait organiser comme déterminée par un objectif synthétique" (p. 398). Le tiers n'est pas une relation binaire entre des individus, mais une relation ternaire entre l'individu et le groupe qui se totalise sur le fond d'une situation qui implique une restructuration brusque et une dynamique imprévisible.

Ici, le statut de la liberté se transforme: dans la sérialité la liberté est aliénée par une situation vécue en extériorité et subie. Dans le groupe en fusion, la liberté en acte se déploie en moments forts qui constituent la dynamique révolutionnaire. Par là Sartre prétend dépasser les néo-positivistes qui en restent à une explication de l'événement par l'intérêt ou certains marxistes qui ne tiennent pas compte du surgissement imprévisible des libertés en acte. Plus de hiérarchie, plus de chefs. "Je cours de la course de tous, je crie "arrêtez" et tout le monde s'arrête, "repartez" et tout le monde repart" (p. 408). "La phrase sans auteur est répercutée de bouche en bouche. 'A droite, à gauche, à la Bastille' ". Ma liberté s'enrichit de celle de tous. Elle est créativité, mais non plus créativité individuelle, mais action collective et historique.

Quel est alors le mode d'intelligibilité de cette praxis nouvelle? Quel type de synthèse se met en place? La nouvelle forme qui apparaît consiste dans le fait que le groupe effectue sans cesse sa propre réorganisation. Il se dépasse en se remaniant. Il se constitue comme moyen en s'inventant dans le joyeux tumulte de l'action. Une nouvelle communauté se dégage. Il y a une sorte de synthèse productrice par excès. Chacun découvre qu'il est chef et souverain. "Le chef c'est toujours moi, il n'y en n'a pas d'autres; je suis souverain et je découvre dans ma praxis les mots d'ordre qui viennent d'autres tiers" (p. 421). Dans cette foule sans chef où tout le monde est souverain apparaît ce que Sartre nomme "L'unité comme ubiquité". Unité d'un acte et non pas unité d'extériorité imposée par un parti ou un chef, ubiquité de la liberté se posant comme telle. "Le caractère essentiel du groupe en fusion, c'est la brusque résurrection de la liberté" (p. 626). Et par là l'altérité se supprime. "Dans l'autre qui agit avec moi, ma liberté peut se reconnaître que comme la même, c'est à dire comme singularité et ubiquité" (p. 426). Cette nouvelle praxis, comme dialectique, arrache l'individu à la sérialité et à la passivité. Dans ces moments forts de l'action politique, la révolte se découvre comme constitutive d'un nouveau type d'action.

Cette interprétation philosophique de la prise de la Bastille a exercé la verve des contemporains. Les marxistes y ont cherché en vain un discours de lutte des classes. Raymond Aron qui n'aimait pas beaucoup les explosions révolutionnaires a ironisé. Quant à Althusser il a forgé tout exprès une théorie de l'histoire comme "procès sans sujet" pour s'opposer au romantisme de la liberté. Si l'on peut parler de masses, on ne peut certainement pas s'en tenir à l'ubiquité créatrice des libertés à la conquête de la Bastille. On a donc reproché à Sartre de mythologiser en moment de philosophie politique un événement emblématique. Reste à savoir si les groupes en fusion ne sont pas les détonateurs d'événements aux conséquences incalculables. Sartre en est bien conscient. C'est pourquoi il poursuit son analyse en étudiant ce qui menace le groupe de l'intérieur après sa victoire. Ici vont apparaître deux nouvelles notions: le serment et la terreur.

Le serment-Terreur.

Les modèles historiques ne manquent pas depuis le serment du jeu de Paume jusqu'à la dictature du Comité de Salut public en passant par les différentes terreurs. Et en arrière plan, le personnage de Robespierre, fascinant et repoussant, mais toujours surdéterminé comme il l'était dans l'historiographie de gauche française de l'époque. Il faut remarquer cependant que

dès *L'Être et le Néant*, le serment apparaît comme une catégorie sartrienne fondamentale qui structure les rapports avec autrui, en particulier les rapports amoureux. (On se souvient des lettres où il distingue les amours nécessaires (évidemment S. de Beauvoir) et les amours contingents (les autres.) Mais ici, il s'agirait plutôt d'une variante philosophique noble de la plus vieille pratique de l'humanité: la femme légitime et les maîtresses...).

En politique, le serment a pour rôle d'enchaîner volontairement la liberté (comme dans la vie privée), mais aussi de préserver le groupe contre les tentations d'éclatement. "Lorsque la liberté se fait praxis commune pour fonder la permanence du groupe, en produisant par elle-même et dans la réciprocité médiée, sa propre inertie, ce nouveau statut s'appelle le serment" (p. 439). Si le serment est réciprocité médiée, il ne peut cependant s'assimiler à un contrat, car il ne fonctionne pas selon un schéma binaire. Il s'agit d'une activité interne du groupe qui réagit au danger de dissolution par une activité totalisante. Chacun se lie à tous sous l'effet d'une situation urgente. Enfin, le serment se définit comme invention pratique, comme détermination inerte de l'avenir. "Ainsi dans le mot d'ordre "jurements" chacun réclame de l'autre une garantie objective qu'il ne deviendra jamais l'Autre" (p. 440). Chacun se protège contre soi-même dans une réciprocité médiée et terrifiante. En se liant entre eux, les députés qui s'enchaînent par le serment du jeu de Paume découvrent l'exigence. "Ainsi mon projet revient à moi, comme sa propre condition négative et inerte". (p. 445). Mais en même temps, le serment est invention pratique "Jurons représente fort bien l'invention comme action régulatrice du tiers dans le groupe existant" (p. 441). En se définissant comme sécurité, la liberté se retourne sur elle-même et devient manœuvre sur soi. "Jurer c'est donner aux autres ce qu'on n'a pas pour que les autres vous le donnent et que l'on puisse tenir parole". Abominable servitude volontaire, mais qui est le prix de l'action révolutionnaire.

Le serment conduit inéluctablement à la Terreur comme forme pratique du lien que l'individu s'impose à lui-même. "Le statut fondamental des groupes assermentés est la Terreur" (p. 450). Si l'on en croit *l'Index* d'Adloff, c'est un des termes qui revient le plus souvent dans *la Critique*. L'analyse de la Terreur se fait à deux niveaux: structurellement et historiquement. Du point de vue philosophique, la Terreur comme envers du serment est le contre-coup pervers d'une liberté qui s'enchaîne pour se défendre sous l'effet de la nécessité. Il faut se défendre. Mais ensuite l'impossibilité de retourner en arrière enchaîne la violence, violence contre l'ennemi, mais surtout contre-violence du groupe sur lui-même. Alors commence l'infamale dialectique des

épurations, des exclusions et des assassinats politiques. “L’invention de la Terreur comme contre-violence engendrée par le groupe lui-même et appliquée par les individus sur chaque agent particulier... est donc l’utilisation de la force commune, jusque là engendrée par l’adversaire, pour le remaniement du groupe lui-même” (p. 455). Terrible puissance de la Terreur qui se nourrit de la contre-violence beaucoup plus que de la violence de l’ennemi. En même temps cette contre-violence engendre la fraternité “nul milieu n’est plus chaleureux qu’un parti autoritaire et sans cesse menacé de l’extérieur” (p. 455).

La boucle est bouclée: groupe en fusion, serment/terreur, fraternité/mort... Et vient ensuite l’institutionnalisation avec la naissance du droit comme pouvoir diffus de juridiction. Dans une théorie sans doute inspirée par la sociologie de Durkheim et de Davy, Sartre interprète la naissance du droit comme une forme de la terreur qui se présente comme sacrée. “Le sacré constitue la structure fondamentale de la terreur comme pouvoir juridique... le sacré c’est la liberté revenant à l’homme comme pouvoir surhumain et pétrifié” (p. 657).

Etonnante saga sartrienne qui se déploie ensuite lors d’une analyse de la terreur montagnarde. La source avouée est toujours Georges Lefebvre, mais le développement fait partie de la phantasmagorie de l’auteur qui exécute en quelques lignes les Girondins et sauve évidemment les Montagnards. “Les Girondins faisaient de la mauvaise politique et les Montagnards en faisaient de la bonne” (p. 575). Donc les Girondins sont entièrement responsables de la Terreur. Pourtant Sartre est bien obligé de rappeler que la Terreur commence réellement après les victoires militaires. Et l’intéresse alors la contre-violence qui s’établit pour rétablir l’homogénéité du groupe. La Terreur c’est le moment où le Comité de Salut public découvre une vérité cachée: “l’altérité redevient pour chacun la vérité secrète d l’unité” (p. 576). Pourquoi? Parce que cette unité factice cache en réalité le fait que chacun est potentiellement suspect, c’est à dire Autre. “Et comme l’Autre c’est chacun en tant qu’Autre, il faut imposer la fraternité par la violence”. La Terreur consiste à convertir le libre sujet en Autre, en le transformant en suspect. Mais par un processus de récurrence, l’accusateur devient suspect à son tour. “Par l’épuration... l’épurateur se constitue comme suspect et toujours susceptible d’être épuré”, “chacun est épurateur et épuré”. Dans un groupe terreur, mon lien à mon frère est Terreur” (p. 579). Contrairement à ce que l’on pourrait croire, la Terreur n’est pas le fait d’une minorité qui veut asseoir son pouvoir menacé. Elle est un rapport nécessaire à l’intérieur d’un certain type

de groupe où l'unité dégradée se ressoude par la magie d'une altérité censée rétablir l'homogénéité perdue. Ou de la guillotine comme moyen de rétablir par le vide l'impossible fusion...

Mais ici surgit une objection que Sartre résoud fort cavalièrement dans une note (p 578). Ne tombe-t-on pas sous le coup d'inventer une idée platonicienne de la Terreur? Non, répond Sartre, parce qu'il n'existe historiquement que des Terreurs particulières (celle de 93, la Terreur blanche, la Terreur rouge etc...). Il n'y a pas d'essence de la Terreur, même si après coup on peut tenter d'en faire une analyse a posteriori, un idéal-type dirait Max Weber. Il s'agit seulement d'analyser les liens entre la libre praxis, le serment, la violence et la récurrence au sein des groupes assermentés. Analyse formelle en principe, mais dont le modèle est bien évidemment celui de la Révolution française d'abord et de la Révolution soviétique ensuite. L'exemple de Robespierre est repris dans le tome II de la *Critique* et appliqué d'une manière étonnante à Staline "En un mot le stalinisme a sauvé la socialisation en déviant le socialisme; restent ses successeurs qui ont reçu de lui les moyens de corriger cette déviation" (p 235). Donc dans l'optique de Sartre, la Terreur est un moment nécessaire de l'action révolutionnaire, une forme indépassable de la violence exercée par le groupe en lutte pour sauver son homogénéité menacée. Mais cette violence renvoie à un affrontement plus essentiel qui est la rareté. Et ici, nous quittons l'histoire pour entrer dans l'ontologie dans la mesure où le rapport de l'homme à l'être se produit toujours sur un fond de rareté.

De la rareté au problème de la totalisation.

Pourquoi ce rôle bizarre de la rareté? Pourquoi utiliser cette vieille notion qu'on croyait tombée aux oubliettes depuis longtemps? On s'est étonné. On n'a pas vu qu'il s'agissait de fonder, à travers une théorie de l'histoire, l'ontologie phénoménologique annoncée par l'*Etre et le Néant*.

Négativement, Sartre récuse trois approches du politique qui lui paraissent manquer l'essentiel. On a vu ses réticences devant les philosophes du contrat qu'il juge fondées sur un consensus de type mercantile et bourgeois. La solution hégélienne dont il est souvent très proche lui paraît insuffisante parce que la contradiction reste une notion abstraite et passe-partout. Enfin, il tient à se démarquer du marxisme sclérosé qui selon lui réduit tout processus historique à des conditions objectives de la lutte des classes. Ici, sont visés Plekhanov et Staline. Mais, il lui faut bien revenir au problème de la

violence. Et c'est à partir d'une analyse critique de l'*Anti-Duhring* qu'il va introduire la notion de rareté.

Engels a raison contre Duhring lorsqu'il affirme que la violence n'est pas le fait d'une nature humaine mauvaise, rusée en proie au machiavélisme. La violence ne naît pas du mal en l'homme. Mais Engels a tort de faire de la violence l'accoucheuse de l'histoire et de l'assimiler à la lutte des classes. Celle-ci n'est qu'un moment des divers procès en oeuvre dans les dialectiques de totalisation en cours dans l'histoire. Pour Sartre, la violence renvoie à un événement primitif et indépassable; la rareté, la violence "est l'inhumanité constante des conduites humaines en tant que rareté intériorisée, bref, ce qui fait que chacun voit en chacun l'Autre et le principe du mal" (p. 221). A ce niveau, l'analyse de la rareté reste encore de l'ordre de l'éthique puisqu'elle utilise les notions d'altérité, d'inhumanité, de mal.

Mais fait beaucoup plus décisif, la rareté est antérieure à la violence et la fonde. Elle est négation originelle dans la mesure où elle vient à l'homme par la matière, c'est à dire par un rapport au monde qui fait qu'il dépend de quelque chose qui est pure extériorité. Cette négation inerté s'impose d'abord comme condition non choisie mais décisive (exemple: le désert pour le nomade qui cherche de l'eau). Ensuite, la rareté est intériorisée par chacun d'entre nous comme ce qu'il n'a pas par rapport à ce qu'il voudrait (exemple: un titre universitaire pour un étudiant qui échoue à un examen). Enfin et surtout, la rareté est irréductible quels que soient les progrès de l'humanité. Chaque civilisation choisit ses morts, ses sous-hommes, ses exclus. Quant aux révolutions, elles vivent toutes sous l'empire de la rareté: rareté du temps qui impose des décisions immédiates, rareté de la nourriture, manque d'armes, manque de chefs etc... Il en résulte que la violence est seconde et se définit d'abord par la rareté. "La violence est une structure de l'action humaine sous le règne de la rareté. Elle se donne toujours pour une contre-violence, c'est à dire une riposte à la violence de l'autre" (p. 209). C'est pourquoi Sartre, dans son analyse de la Révolution française privilégie les conflits de rareté, mais il n'oublie pas que ceux-ci existent aussi dans toutes les sociétés. Par exemple, le luxe ne se comprend que sous un fond de rareté. Dans tous les cas, chacun intériorise à son propre niveau des rapports au monde qui sont de l'ordre du manque.

Plus étonnant encore, la rareté fonde la théorie Sartrienne du grand homme. Robespierre, Napoléon, Staline ne sont pas des produits des circonstances comme le croient Plekhanov ou Hegel. Ils sont la rencontre, dans une situation de rareté d'un individu et de circonstances. Par là on comprend leur

double rôle: répondre à une situation, mais surtout l'infléchir d'une manière imprévisible. En inventant des solutions à partir de situations données, les grands hommes sont aussi des sujets libres, ce qui permet d'expliquer les déviations qu'on constate dans leur praxis. "La rareté des hommes se manifeste dans le différentiel, c'est à dire dans l'écart séparant les exigences objectives de la réalisation. Et cet écart ne signifie au fond dans le monde de la rareté que la déviation de la praxis dans son incarnation" (II, p. 236). Produit de la contingence et de la nécessité, le grand homme est à la fois la Révolution, sa retombée, son échec et son institutionnalisation. Mais cet échec n'était pas nécessaire. L'exemple que donne Sartre est assez étonnant: "Trotsky incarnait la Raison universelle, mais Staline incarne la raison concrète qui se découvre en s'élaborant" (II, p. 233). Rien n'exigeait le renversement de l'URSS, l'antisémitisme, le goulag, les épurations successives. Staline est victime de ses préjugés, de son provincialisme. Il réincarne dans la contingence individuelle toutes les misères de la société soviétique. "Staline comme individuation du social, c'est à dire de la praxis comme misère, incarne l'intelligibilité dialectique de toutes les misères internes du champ pratique, de la pénurie de machines, de l'inculture paysanne" (II, p. 237).

Cette incarnation permet de comprendre la réintériorisation par les masses de l'action du grand homme et le culte de la personnalité. "Dans cette perspective, le culte de la personnalité installe en chaque individu l'Etat souverain comme censeur et surmoi sous l'aspect concret de l'Autre" (II, p. 244). "Le culte de la personnalité est la première tentative connue pour changer en groupe assermenté une société où la dissémination des cultivateurs l'emportait de loin au début sur les concentrations ouvrières" (p. 245). Il se produit alors une circularité de la totalisation où le grand homme, produit de la rareté et incarnation d'une situation, crée à la fois une action inédite et ses déviations. "C'est l'acte débordant l'homme qui totalise". Mais en même temps ce débordement se produit en tous. Staline est l'unité mystifiante qui agit à travers la pratique des dirigeants et s'intériorise à l'intérieur de tout le système. L'intelligence dialectique est cette double synthèse du désordre et de l'ordre, de la révolution et de ses déviations. Sur le dépôt inerte de l'arriération paysanne se construit tant bien que mal le système soviétique. Par là, Sartre prétend échapper aux défauts de l'historiographie classique: c'est à dire à l'idéalisme du dehors qui réduit tout à l'économisme, à l'idéalisme positiviste qui au nom de l'objectivité met tout sur le même plan.

Qu'en est-il alors de l'histoire telle qu'elle peut être comprise à travers les moments forts des Révolutions? L'histoire se dévoile aux individus comme "trouée": milliards de morts, pauvreté, fragilité de l'action. En un

mot, elle est l'échec qu'impose la présence universelle de l'extériorité. "Ainsi à travers l'échec et la mort, l'être-en-soi de l'histoire, comme irrémédiable factivité des organismes humains, dévoile son omni-présence (cette mort infecte tout). C'est l'aventure humaine en tant que son statut lui vient aussi du monde extérieur" (II, p. 325). On retrouve ici tous les thèmes de *l'Etre et le Néant*. Cette expérience terrifiante de l'histoire c'est finalement celle du "Néant comme lucarne de l'Etre en soi" (II, p. 326). Désespoir alors? Non. Contre Levi-Strauss et son rêve d'une raison minérale, contre le "provincialisme cosmique", Sartre affirme l'autonomie et les limites de la praxis dans ses synthèses temporalisantes.

Dans cette "histoire trouée", le rôle de la Révolution tient une place à part. Comme paradigme mythique des groupes en fusion elle est le lieu où s'incarne l'espoir: grand soir de la prise de la Bastille, journées populaires où tout semble permis, enthousiasme des mouvements de masses. Mais en elle aussi s'inscrit la tragique réalité du Serment-Terreur, l'infamie du tourniquet de l'épurateur qui devient à son tour suspect, la dégradation du groupe en institutionnalisation, le plat triomphe de la bourgeoisie ou des apparat-chiks. Lieu de violence et d'affrontement à travers la rareté intériorisée. Lutte sans merci de la générosité et du réalisme, effort désespéré du pour-soi pour s'arracher à l'enlèvement qui le guette. Mais cependant moment privilégié dans toute l'oeuvre sartrienne qui, par trois fois au moins s'interroge sur l'Événement fondateur. Dans le premier tome de la *Critique*, l'analyse théorique des groupes et des totalisations repose finalement sur les deux temps forts de 1789 et de 1793. Dans le *Flaubert*, l'intériorisation du mythe révolutionnaire, à travers 1848 et 1870 permet de mesurer la distance parcourue par la bourgeoisie en place. Enfin, dans l'inédit qui constitue le second tome de la *Critique*, la théorie des déviations est une tentative d'explication de la révolution soviétique qui vaut bien les analyses de certains soviétologues patentés.

Finalement ce que Merleau Ponty a appelé l'ultrabolchévisme de Sartre est une conséquence de son dualisme: l'arrachement "populaire" à la sérialité est aussi désespéré que l'arrachement individuel à l'En soi. Mais il est la seule tâche valable que peut s'imposer un philosophe. La révolution est-elle une fuite en avant de la générosité sartrienne? On s'est interrogé sur son gauchisme des années 68. Mais, son gauchisme n'est pas un esthétisme iconoclaste comme il le fut pour certains intellectuels des années 68. Il serait plutôt un gauchisme éthique: l'idée que la lutte avec les opprimés fait partie des tâches du philosophe et qu'on ne peut se contenter du tragique de "l'ontologie de la finitude" dans les enclos des bergeries de l'Etre...