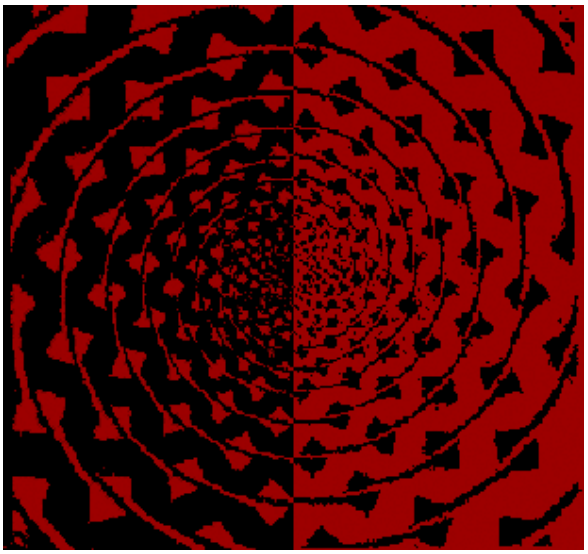
UCL Université catholique de Louvain **Centre de philosophie du droit**

Les Carnets du Centre de Philosophie du Droit



Titre : *Les structures communautaires de la discrimination chez le dernier Sartre.*

Auteur (s) : Raphaël Gély

N° : 87

Année : 2000

© CPDR, Louvain-la-Neuve, 2000
This paper may be cited as : Gély Raphaël, « Les structures communautaires de la discrimination chez le dernier Sartre », in Les Carnets du Centre de Philosophie du Droit, n°87, 2000.

Collège Thomas More place Montesquieu 2 (bte 15) B-1348 Louvain-la-Neuve
téléphone (32 10) 47 46 52 — Fax (3210) 47 86 01
e-mail : brand@cpdr.ucl.ac.be

Les structures communautaires

de la discrimination chez le dernier Sartre

par Raphaël Gély (FNRS-UCL, CPDR)

§1. Introduction

Le projet fondamental de cet article est d'interroger les modalités d'usage de la psychosociologie dans l'évaluation de l'efficience possible de lois visant à lutter contre la discrimination, par exemple dans l'évaluation des mesures de discrimination positive visant à favoriser tel ou tel groupe mis en situation de minorité ou encore dans l'évaluation de l'efficience possible des différents types d'interdiction de propos racistes. L'hypothèse de départ qui dirige cette réflexion consiste à montrer que "*la réussite de l'élaboration de normes communes dépend d'abord de la capacité de celles-ci à susciter des modes de coopération dans leur contexte d'insertion susceptibles de constituer une forme de vie*"[1]. D'un point de vue classique, deux approches de la discrimination sont toujours parallèlement mobilisées. La première, éthique, est celle d'une condamnation de la discrimination. La situation discriminatoire est perçue comme un certain manque, comme une épreuve négative par rapport à un idéal projeté, l'absence de discrimination. Nous dirons que la discrimination est saisie à partir de ce qu'elle n'est pas. Il y a séparation entre l'abstraction de l'idéal et l'opacité de l'effectivité. C'est à partir de l'idéal projeté que l'effectivité du comportement discriminatoire est perçue et caractérisée comme manque, insuffisance, mal. La seconde approche, stratégique, est celle d'une étude des causes du comportement discriminatoire et des moyens de l'inhiber. Dans cette perspective, la psychosociologie de la discrimination est censée permettre une lutte efficace contre la discrimination en proposant différentes politiques chaque fois ajustées à des classes de situations. Nous dirons que la discrimination est saisie à partir de ce qu'elle est censée être, comme ayant des causes repérables et des effets repérables, plus ou moins bénéfiques ou dramatiques selon le critère et la position sociale des concernés. Le découplage radical de ces deux niveaux, le normatif et le stratégique, conduit ainsi à enfermer l'éthique dans le moment subjectif de la justification des normes et conduit inversement à enfermer la

[1] M. MAESSCHALCK, "Réflexivité transcendantale et réflexivité opératoire. Développement d'un programme de recherche", in *Les Carnets du Centre de Philosophie du Droit*, n°84, 1999, p. 1.

recherche psychosociologique dans le moment objectif de la recherche des causes d'un comportement donné. Dans un cas comme dans l'autre, ce qui est évacué, c'est la liberté située des acteurs, c'est la *praxis* au sens sartrien, toujours déjà tendue entre les conditions objectives du milieu et les structures objectives du champ des possibles[2]. En ce sens, condamner éthiquement un comportement discriminatoire donné sans prendre en compte les logiques d'action[3] qui structurent le milieu où il se produit est aussi abstrait que de réfléchir aux déterminations de ce même comportement indépendamment du type de compréhension que les concernés ont de leur situation. Dans cette perspective, en effet, l'appréciation des fins est coupée de l'examen critique du champ des possibles, et inversement, l'examen critique du champ des possibles est coupé de l'appréciation des fins[4].

Tout se passe alors comme si l'universalité des normes appelait comme son envers abstrait un discours général sur les moyens de les rendre efficientes. D'un point de vue sartrien, c'est la structure dialectique de la *praxis* qui est ainsi occultée : "Toute *praxis* comporte plusieurs moments. L'action nie partiellement ce qui *est* (le champ pratique se donne comme situation *à changer*) au profit de ce qui *n'est pas* (fin à atteindre, redistribution des données premières de la situation pour, en dernière analyse, reproduire la vie). Mais cette négation est dévoilement et s'accompagne d'une affirmation puisqu'on réalise *ce qui n'est pas avec ce qui est*, la saisie dévoilante de ce qui est à partir de ce qui n'est pas doit être aussi précise que possible puisqu'elle doit trouver dans ce qui est donné le moyen de réaliser ce qui n'est pas encore (la résistance à exiger d'un matériau se dévoile en fonction de la pression qu'il doit subir)"[5]. En ce sens, isoler l'une de l'autre la recherche des causes d'un comportement discriminatoire et l'exigence éthique d'une lutte contre la discrimination, c'est éliminer la dialectique mise en évidence par Sartre entre dévoilement et dépassement de la situation. L'ouverture de telle ou telle fin n'est pas sans répercussion sur la façon dont les possibles d'une situation donnée se recomposent. Inversement, le dévoilement des déterminations structurelles d'une situation donnée se fait déjà à l'horizon d'une certaine finalité. En ce sens, l'exigence éthique d'une lutte contre la

---

[2] Cf. J.-P. SARTRE, *Questions de méthode*, in *Critique de la Raison dialectique. T. 1. Théorie des ensembles pratiques*, Paris, Gallimard, 1985, p. 80.

[3] Cf. V. KOKOSZKA, "Habitus et lien social. III. Logiques d'action et incorporation des fins dans la philosophie sartrienne de l'action", in *Les Carnets du Centre de Philosophie du Droit*, n°53, 1998.

[4] Cf. J.-P. SARTRE, *Plaidoyer pour les intellectuels,* Paris, Gallimard, 1972, p. 17.

[5] *Ibid.*, p. 14.

discrimination reste abstraite tant qu'elle ne se réfléchit pas à partir des différents contextes et de leur culture normative qu'elle a à rencontrer : "Mais en tentant de définir la forme d'une société acceptable pour tous et en supposant la mobilisation des ressources coopératives de tous à l'égard d'un tel projet, écrit Marc Maesschalck, on a escamoté une question essentielle, celle de la possibilité pour les supposés concernés de se reconnaître impliqués dans ce projet de monde possible en commun, de pouvoir s'identifier à lui ou de pouvoir s'en désolidariser"[6].

Pour le dire encore très simplement, exploiteurs et exploités peuvent s'accorder sur l'exigence d'une lutte contre la discrimination, mais ce n'est certainement pas de la même façon que cette exigence sera acceptée pratiquement par les concernés : "Un des grands dangers que l'intellectuel doit éviter, s'il veut avancer dans son entreprise, c'est d'universaliser trop vite […]. Ainsi l'intellectuel, dans sa lutte contre soi, est amené à voir la société comme la lutte de groupes particuliers et particularisés par leurs structures, leur place et leur destin pour le statut d'universalité"[7]. Faute d'une prise en compte de la façon dont les finalités se composent de façon chaque fois particulière avec le type de contexte qui les incorporent, l'exigence éthique d'une lutte contre la discrimination ne peut être qu'un simple accord, au sens où Sartre l'entend dans *La Critique de la Raison dialectique*, c'est-à-dire une proposition à ce point décontextuée et démotivée qu'elle ne porte pas à conséquence en tant que telle : "En un mot, lorsque les individus et les groupes sont fondamentalement *Autres* (et à plus forte raison, opposés), "l'accord des esprits" comme virtualité permanente de réciprocité reste une possibilité abstraite et parfaitement inessentielle : après tout, les artilleurs de deux armées ennemies sont d'accord en tout point sur la balistique"[8]. L'accord réalise sur un point l'unité extérieure des sujets en tant qu'ils sont fondamentalement autres les uns par rapport aux autres[9]. Autrement dit, le fait pour un ensemble de sujets d'accepter comme valide l'exigence d'une lutte de type éthique contre la discrimination ne dit encore rien de la façon dont cette exigence se potentialise dans la vie concrète des sujets. De ce point de vue, la diversité des théories psychosociologiques proposant une explication du préjugé et du comportement discriminatoire ne fait

---

[6] M. MAESSCHALCK, "Genèse épistémologique de la 'pragmatique contextuelle'", in *Les Carnets du Centre de Philosophie du Droit*, n°86, 2000, p. 6.

[7] J.-P. SARTRE, *Plaidoyer pour les intellectuels*, *op. cit.*, p. 50.

[8] J.-P. SARTRE, *Critique de la Raison dialectique. T. 1. Théorie des ensembles pratiques*, Paris, Gallimard, 1985, p. 624.

[9] Cf. *ibid.*

que manifester le fait que le préjugé et la discrimination, en soi, n'existent pas. Il y a différents niveaux d'expérience du préjugé et de la discrimination. Ainsi, par exemple, si d'un point de vue éthique, on s'accorde à condamner l'expression de propos racistes, et si l'on mobilise telle ou telle théorie psychosociologique pour cautionner cette condamnation, en montrant par exemple que le sentiment d'immunité augmente le degré de violence verbale, on risque d'imposer à la diversité des expériences vécues le modèle d'un certain type d'expérience collective, celui anticipé par la théorie psychosociologique mobilisée. Tout se passe alors comme si on choisissait d'interpréter la situation pratique à dépasser en fonction d'une certaine compréhension du sens de l'expérience collective en jeu dans cette situation même. Un des apports de la dernière philosophie de Sartre consiste à montrer de quelle façon un comportement discriminatoire donné se modalise différemment selon le type d'expérience collective dans lequel celui-ci se produit. L'expression d'un propos raciste n'a pas le même statut si elle est réalisée par le membre d'une milice d'extrême-droite, par un industriel se plaignant de sa main-d'œuvre, par des individus vivant dans une ville à fort ou faible taux d'immigration, dans une ville à fort ou faible taux de chômage, dans une ville ou dans un village, *etc*. Il ne s'agit pas seulement ici de mettre en évidence le fait qu'il existe une diversité de situations discriminatoires, mais plus fondamentalement qu'il existe une pluralité de niveaux d'expérience collective par rapport auxquels un même propos raciste, un même acte discriminatoire changent de sens, se modalisent autrement.

Selon le niveau d'expérience collective envisagé, il y a donc une modification de la capacité pour les sujets d'accueillir pratiquement l'exigence éthique d'une lutte contre la discrimination. L'expression du préjugé et le comportement discriminatoire n'ont pas le même statut partout. En ce sens, il ne peut être question de tenter d'unifier les différentes explications possibles du préjugé et de la discrimination. Une telle tentative équivaudrait en effet à faire comme si ces expériences étaient univoques et ne se modifiaient pas, parfois de façon radicale, selon le type de contexte dans lequel elles se déploient. Expliquer le préjugé et la discrimination en privilégiant une théorie cognitive basée sur la question du traitement des informations et les expliquer en privilégiant une théorie basée sur la question des motivations, c'est chaque fois situer ces comportements dans une forme donnée d'expérience collective, structurée par un certain type de contraintes, de possibilités et d'interactions entre sujets. Il importe ainsi que chaque théorie psychosociologique du préjugé et de la discrimination puisse se réfléchir comme anticipant dans ses recherches une certaine forme d'expérience collective. Expliquer un préjugé et un comportement discriminatoire en utilisant telle ou telle théorie, c'est nécessairement prendre position sur les enjeux éthique de la situation pratique en question. Toute théorie psychosociologique anticipe dans ses recherches une

certaine forme d'interaction entre sujets, cette forme d'interaction impliquant chaque fois un certain type de rapport des sujets à leur propre comportement.

Ainsi, par exemple, le paradigme du groupe minimal développé par Henri Tajfel défend l'idée selon laquelle toute auto-catégorisation de soi comme membre d'un groupe implique un favoritisme pro-endogroupe[10]. De ce point de vue, la solution proposée pour lutter contre la discrimination sera de favoriser les catégorisations croisées, de multiplier les offres de catégorisation pour atténuer leur effet discriminatoire. Ce qu'il importe alors de bien voir, c'est qu'une telle théorie anticipe un certain type de rapport des sujets à leur groupe, ce rapport se caractérisant plus précisément dans ce cas par l'impossibilité pour les sujets de l'expérience de parler entre eux et de connaître au moins quelques membres appartenant à l'endogroupe et à l'exogroupe. Un certain type de rapport au collectif est clairement anticipé par une telle théorie et implique une certaine perception du sens éthique de la situation à dépasser. En vue de satisfaire à la réalisation de cet idéal consistant à lutter contre la discrimination, offrir comme repère pour un agir politique efficient une explication du comportement discriminatoire inspirée du paradigme du groupe minimal, c'est anticiper une forme de perception que les sujets devraient avoir de la réalité collective de leur propre comportement.

Il ne s'agit pas ici ni de remettre en question l'idéal d'une lutte contre la discrimination ni de remettre en question les résultats des différentes recherches portant sur les causes du comportement discriminatoire. Il s'agit d'introduire une limitation contextuelle des modèles psychosociologiques mobilisables dans cette lutte contre la discrimination, en montrant que les nécessités que ces modèles définissent comme déterminants du comportement discriminatoire sont indissociables chaque fois de l'activation d'une certaine forme d'expérience collective, d'un certain rapport des sujets aux autres, au monde et à leur propre comportement, cette forme d'expérience collective traduisant l'intérêt de tel ou tel ensemble d'individus. En ce sens, si l'exigence normative d'une lutte contre la discrimination n'est concrète qu'articulée à une réflexion sur sa capacité à traverser et transformer les différentes formes de vie qu'elle va rencontrer, alors le savoir des moyens mobilisables pour réaliser cette exigence n'est lui-même concret qu'articulé à une réflexion sur le processus d'auto-transformation de ces formes de vie. Les types de cause d'un comportement discriminatoire sont toujours déjà liés à une certaine expérience collective de soi-même et du monde dans le milieu duquel se produit ce comportement, si bien qu'il n'y a pas de

[10] Cf. R. GELY, "Le statut épistémologique d'une modélisation de la discrimination. Réflexion à partir du paradigme du groupe minimal en psychosociologie", in *Les Carnets du Centre de Philosophie du Droit*, n°83, 2000.

cause univoque pour un comportement univoque, mais différents niveaux de possibilisation du comportement discriminatoire et de son dépassement. Proposer des solutions pour un niveau d'expérience donné, mais ne correspondant pas à la conscience que les concernés ont du type de réalité collective de leur comportement, c'est imposer à cette expérience une traduction aliénante qui peut même aller jusqu'à accentuer le comportement censé être combattu. Ce n'est qu'en se réfléchissant comme anticipant chaque fois une certaine forme d'expérience collective que le savoir du psychosociologue est susceptible de pouvoir être mobilisé dans une lutte effective contre la discrimination. Il importe en ce sens qu'une typologie des rapports des sujets à la discrimination puisse être élaborée, cette typologie consistant à repérer les différentes formes d'expérience collective pouvant sous-tendre la production de préjugés et de comportements discriminatoires. Il n'y a pas de cause universelle à la discrimination. Il y a chaque fois un comportement particulier articulé dans une structure particulière. Décider d'une explication d'un comportement en utilisant tel ou tel référentiel psychosociologique, c'est prendre position par rapport au sens éthique de la situation et peut-être imposer à un ensemble de sujets une lecture de leur situation qui n'est pas la leur, imposer par exemple aux dominés une compréhension de leur situation qui est le fait des dominants.

L'effort d'universalisation d'une situation, en l'occurrence ici le dépassement d'une situation de discrimination vers une situation de non-discrimination, et les moyens d'y arriver ne peuvent s'élaborer chaque fois qu'à partir de ce particulier-ci ou de ce particulier-là[11]. Comme l'écrit Marc Maesschalck, Sartre "cherche une intelligence de la *praxis* qui reconnaisse ce qui est, pour aller vers ce qui n'est pas encore, plutôt qu'une intelligence abstraite qui part de ce qui n'est pas encore pour déterminer extérieurement ce qui est déjà"[12]. C'est dans cette perspective que nous allons montrer de quelle façon la dialectique sartrienne permet d'éclairer les différents niveaux d'expérience collective liés au processus discriminatoire. Il ne va pas s'agir ici de reprendre le détail du travail considérable de Sartre concernant la diversité des niveaux d'expérience collective. En nous concentrant plus spécifiquement sur l'articulation du collectif au groupe, il va plutôt s'agir de montrer de quelle façon les derniers travaux de Sartre permettent de mettre en évidence différents niveaux de réflexivité des formes de vie, ouvrent autrement dit la possibilité d'une prise en compte de la dimension événementielle de la réflexivité du

[11] Cf. J.-P. SARTRE, *Plaidoyer pour les intellectuels*, *op. cit.*, p. 69.

[12] M. MAESSCHALCK, "Habitus et lien social. IV. L'apport de Sartre à une "typique" du contexte", in *Les Carnets du Centre de Philosophie du Droit*, n°54, 1998, p. 7.

monde vécu[13]. Il importe au plus haut point en effet de repérer la façon dont le comportement discriminatoire s'inscrit chaque fois dans un certain type d'expérience collective. Entre la question de la justification rationnelle de la condamnation d'un comportement donné et la question de ses causes, il y a une médiation qui est celle du type de rapport que les individus ont les uns aux autres dans une certaine forme d'expérience collective. Activer une compréhension du comportement discriminatoire comme ayant telle ou telle cause, c'est en ce sens activer ou inhiber le type d'expérience collective au sein de laquelle celui-ci se produit.

§2. La rareté comme expérience première de la discrimination

Comme Sartre ne cesse de le répéter, la découverte capitale de l'expérience dialectique consiste dans le fait que l'homme est médié par les choses dans la mesure même où les choses sont médiées par l'homme[14]. C'est dire pour ce qui nous concerne ici qu'aucun comportement discriminatoire ne peut être saisi en son intelligibilité en dehors de son inscription dans un univers matériel. C'est en ce sens que Sartre reproche à Hegel d'avoir supprimé la matière comme médiation entre les individus[15]. Le premier niveau d'expérience collective pour Sartre consiste précisément dans l'expérience d'une totalisation passive par la rareté : "[…] la rareté réalise la totalité passive des individus d'une collectivité comme impossibilité de coexistence"[16]. En ce sens, le concept d'homme est une abstraction qui ne se livre jamais dans l'intuition concrète[17]. Lorsqu'un groupe tribal fait la rencontre d'un autre groupe tribal, il ne peut manquer de vivre cette autre association d'hommes comme une espèce étrangère, "comme une bête carnassière et féroce qui sait dresser des embûches et forger des outils"[18]. L'enjeu de la rencontre intersubjective n'est pas ici celui d'une stabilisation de l'intériorité par reconnaissance de son identité expressive, mais celle d'une

---

[13] Cf. M. MAESSCHALCK, "Genèse épistémologique de la 'pragmatique contextuelle'", *op. cit.*, pp. 22-23.

[14] Cf. J.-P. SARTRE, *Critique de la Raison dialectique. T. 1. Théorie des ensembles pratiques*, *op. cit.*, p. 191.

[15] Cf. *ibid.*, p. 235.

[16] *Ibid.*, p. 240.

[17] Cf. *ibid.*, p. 213.

[18] *Ibid.*, p. 219.

conquête objective en vue de la reproduction des organismes. La lutte a ici la rareté pour origine[19].

Cette première totalisation par la matérialité se manifeste comme possibilité d'une destruction commune de tous et comme une possibilité permanente pour chacun que cette destruction lui survienne par les autres[20]. Le même homme que moi m'apparaît comme radicalement Autre : "Rien en effet – ni les grands fauves ni les microbes – ne peut être plus terrible pour l'homme qu'une espèce intelligente, carnassière, cruelle, qui saurait comprendre et déjouer l'intelligence humaine et dont la fin serait précisément la destruction de l'homme. Cette espèce, c'est évidemment la nôtre se saisissant par tout homme chez les Autres dans le milieu de la rareté"[21]. La violence trouve sa source dans l'expérience de la rareté. L'autre n'est pas donc ici tant celui qui me veut du mal ou à qui je veux du mal que celui qui me menace par le pur et simple fait de son existence. C'est l'existence de l'autre qui est violente : "[…] la *simple existence* de chacun est définie par la rareté comme risque constant de non-existence *pour un autre et pour tous*"[22]. Qu'il s'agisse de tuer, d'asservir ou de mystifier, mon but est ici de supprimer la liberté étrangère comme force ennemie en tant qu'elle peut s'interposer entre moi et ce dont j'ai besoin pour vivre, en tant donc qu'elle peut faire de moi un homme de trop, condamné à mourir[23]. Nous pouvons comprendre les fins de l'autre, ses moyens, la structure dialectique de ses actes, nous pouvons saisir le caractère coordonnable de nos actes par la médiation de mêmes fins projetées. En intériorisant cette expérience de la rareté, nous saisissons l'acte de l'autre comme étant un acte purement extérieur au nôtre, absolument non-coordonnable, le même que le nôtre mais en tant que radicalement Autre : "Dans la pure réciprocité, l'Autre que moi *c'est aussi le Même*. Dans la réciprocité *modifiée par la rareté*, le Même nous apparaît comme le contre-homme en tant que ce *même homme* apparaît comme radicalement Autre (c'est-à-dire porteur d'une menace de mort)"[24]. En ce sens, le premier niveau d'expérience de la discrimination est celui d'une discrimination généralisable à tout être humain. Tout homme, y compris moi-même, est un

---

[19] Cf. *ibid.*, p. 225.

[20] Cf. *ibid.*, p. 239.

[21] *Ibid.*, p. 243.

[22] *Ibid.*, p. 241.

[23] Cf. *ibid.*, p. 245.

[24] *Ibid.*, p. 243.

contre-homme pour les autres hommes, cette discrimination généralisée manifestant ainsi une première expérience de totalisation passive par la matérialité.

Ces remarques peuvent déjà nous permettre d'indiquer une première limitation à toute théorie psychosociologique qui se concentre uniquement sur les relations entre collectifs pour expliquer le processus discriminatoire. Etudier la discrimination à partir de l'existence de collectifs déjà constitués, c'est déjà se situer sur un plan logique d'expérience collective très élaboré, qui ne se prête pas à toute situation de discrimination ou qui, unilatéralisé, risque de ne pas voir que l'exercice d'une discrimination d'un collectif sur un autre repose sur une situation préalable de discrimination généralisée. Tout homme est pour moi et je suis pour tout homme une menace pour son existence, un contre-homme, le membre d'une espèce étrangère, le même mais en tant qu'Autre. Traiter l'autre homme comme un contre-homme, c'est le reconnaître comme le même que moi, comme menace pour l'existence de tous et de chacun, c'est reconnaître son pouvoir comme ce qui ne peut être accepté : "Autrement dit, c'est bien à l'homme en tant qu'homme, c'est-à-dire en tant que libre *praxis* d'un être organisé, que je m'attaque ; c'est l'homme et rien d'autre que je hais chez l'ennemi, c'est-à-dire moi-même en tant qu'Autre, et c'est bien moi que je veux détruire en lui pour l'empêcher de me détruire réellement dans mon corps"[25]. La rareté intériorisée rend chacun *objectivement* constitué comme inhumain. Cette expérience de l'inhumanité de l'autre est indissociable de l'expérience de ma propre inhumanité pour l'autre : "[…] en détruisant en l'adversaire l'inhumanité du contre-homme, je ne peux, en fait, que détruire l'humanité de l'homme et réaliser en moi son inhumanité"[26]. C'est l'humanité même de l'autre, le fait qu'il est le même que moi, qui le fait être pour moi absolument Autre. Un même monde nous unit donc en cette première totalisation, mais comme impossibilité d'y exister tous ensemble : "L'unité négative de la rareté intériorisée dans la réification de la réciprocité se réextériorise pour nous tous en unité du monde comme lieu de nos oppositions ; et cette unité, nous la réintériorisons en nouvelle unité négative : nous sommes unis par le fait d'habiter un monde défini par la rareté"[27]. Dans cette perspective, le préjugé et la discrimination peuvent être compris comme constitutifs de l'expérience de l'autre en tant qu'il partage le même espace que moi, foule le même sol. L'expérience collective se définit ici comme expérience d'un rassemblement factuel d'individus unis par

[25] *Ibid.*, p. 245.

[26] *Ibid.*

[27] *Ibid.*, p. 247.

l'impossibilité d'une coexistence. Chacun est un possible excédentaire pour les autres.

L'expérience commune de la rareté génère en ce sens "la nécessité pour la société de choisir ses morts et ses sous-alimentés"[28]. La discrimination qui est tout d'abord potentiellement universelle, portant sur tout homme, est dès lors particularisée par l'association d'un ensemble d'individus s'opposant à tel autre ensemble d'individus. En ce sens, le processus de discrimination d'un collectif par rapport à un autre collectif est un effort pour dépasser cet état de discrimination généralisée : "C'est cette tension *d'abord* qui, par le risque profond qu'elle fait courir à tout homme en société, par la violence diffuse qu'elle crée en chacun de voir venir à lui son ami le plus proche comme une bête étrangère et féroce, donne à toute *praxis*, au niveau le plus élémentaire, un statut perpétuel d'extrême urgence et fait de chacune, quel que soit son but réel, un acte d'hostilité contre d'autres individus ou d'autres groupes"[29]. Il y a un passage logique entre la rareté comme caractère excédentaire de chacun par rapport à tous et la rareté comme désignation par la société d'ensembles d'excédentaires pour certaines conditions matérielles données[30]. Ainsi, choisir d'étudier la discrimination comme un processus effectué entre collectifs toujours déjà constitués, c'est s'exposer à ne pas voir, pour ce premier niveau d'expérience collective, que c'est cette discrimination qui constitue les collectifs en tant que tels. En ce sens, toute action de discrimination d'un collectif sur un autre doit être comprise à ce niveau d'expérience comme tentant de neutraliser la discrimination potentiellement réalisable de chacun sur chacun au sein même du collectif discriminant. C'est en ce sens que tout effort consenti par un collectif discriminant pour tenter de ne plus faire subir de discrimination à un collectif discriminé implique nécessairement le réveil d'une possible discrimination des membres de ce collectif entre eux. Ainsi, pour une fonction refusée depuis toujours aux femmes, refuser cette discrimination, c'est poser un acte qui modifie le rapport des hommes entre eux. La discrimination latente entre hommes se réveille par l'annulation de cette discrimination envers les femmes. C'est dire qu'il n'est pas possible de considérer le comportement discriminatoire comme un comportement produit par une collectivité qui lui préexisterait. Tel type de comportement discriminatoire est toujours corrélatif de tel type d'expérience collective. En ce sens, l'injonction normative d'une lutte contre

[28] *Ibid.*, p. 258.

[29] *Ibid.*, pp. 261-262.

[30] Cf. *ibid.*, p. 264.

telle discrimination est indissociable du processus de transformation des formes de vie des collectifs concernés.

Pour un collectif donné, cesser de discriminer un autre collectif, c'est mettre en jeu sa réalité même de collectif, c'est, pour chacun des individus composant ce collectif et pour ce collectif lui-même comme totalisation des relations entre ces individus, transformer les modalités même de leur constitution. Un des premiers apports des réflexions de Sartre consiste donc ici à mettre en évidence le fait que toute constitution d'une relation discriminatoire entre collectifs repose sur l'expérience d'une discrimination généralisée et latente entre l'ensemble des individus de ces collectifs, repose autrement dit sur une expérience de totalisation passive par la rareté, unissant tous les hommes dans l'épreuve latente d'un antagonisme généralisé, diffus, de chacun contre chacun. C'est en ce sens que la constitution de l'autre collectif comme inhumain ne parvient pas dépasser la contradiction constitutive de cette première expérience de socialité. Cette contradiction consiste dans le fait que c'est l'humanité de l'autre qui fait son inhumanité. L'annulation de l'humain en l'autre me dévoile ma propre inhumanité. Comme Sartre ne cesse de le répéter, ce premier niveau d'expérience collective est un niveau où chacun est le Même que l'autre mais en tant qu'Autre, si bien que chacun ne peut se vivre ici que comme étant l'Autre de l'Autre. La discrimination portant sur des individus extérieurs au collectif implique ainsi la possibilité d'un retournement de cette discrimination sur les discriminants : "On connaît la contradiction du racisme, du colonialisme et de toutes les formes de la tyrannie : pour *traiter un homme comme un chien*, il faut l'avoir d'abord reconnu pour un homme"[31]. De la même manière que l'homme doit se faire matière pour agir sur la matière, de même ici la volonté de domination de l'autre implique nécessairement la conscience de sa propre vulnérabilité, de sa possible inhumanité, du possible retournement de l'exclusion sur l'excluant, si bien que la constitution d'individus en collectif, visant à maximaliser leur chance de survie, implique sur un mode refoulé la présence d'une possible lutte de ces individus les uns contre les autres. L'unification d'individus contre d'autres individus, la concentration de leur pouvoir de discrimination sur l'autre collectif masque et se nourrit en même temps du possible éclatement de ce collectif, de la résurgence possible d'un antagonisme généralisé. A ce niveau d'expérience, l'unité des hommes ne peut être que leur séparation. La séparation n'est pas ici un simple rapport d'extériorité, mais devient une intériorité vécue : "On est séparé par *l'altérité*, par les antagonismes,

[31] *Ibid.*, p. 223.

par la place qu'on occupe dans le système ; mais ces séparations – comme la haine, comme la fuite, etc. – sont des modes de liaison"[32].

L'Autre est rival de l'Autre par le fait même de leur identité[33]. A partir de ces remarques, il devient possible de montrer, toujours pour ce niveau spécifique d'expérience, que la constitution d'un collectif comme collectif discriminant est une négation particularisante d'une négation diffuse, d'une discrimination de tous contre tous, de chacun contre chacun. Faire partie d'un collectif discriminateur, pour les individus membres de ce collectif, c'est reporter leurs rapports d'antagonismes latents sur d'autres qu'eux-mêmes, c'est particulariser une expérience qui au départ est universelle, si bien que tout collectif discriminant ne peut manquer de se vivre comme contingent dans ses actes de discrimination, de se vivre comme travaillé par une impuissance fondamentale, et ce à un double niveau. Le premier niveau relève de la relation entre collectifs, au sens où toute constitution d'un autre collectif comme inhumain, comme excédentaire implique la saisie de la propre inhumanité possible de son collectif. Le second niveau relève de la relation entre les individus membres de ces collectifs. La relation de discrimination entre collectifs est une tentative de négation de cette négation fondamentale qu'est la discrimination diffuse de tous par rapport à tous. Des réflexions qui viennent d'être faites, il ressort qu'il n'est pas possible d'étudier le comportement discriminatoire du membre d'un collectif par rapport au membre d'un autre collectif sans prendre en compte le type de rapport que ce membre entretient avec les autres membres de son propre collectif. Nous verrons plus loin que même les discriminations dites structurelles ne peuvent être véritablement réfléchies qu'à l'intérieur d'une prise en compte des types d'expérience collective auxquels elles appartiennent.

§3. La multiplicité sérielle comme structure de la discrimination

Nous venons ici de montrer que tout rassemblement d'individus contre d'autres individus constitués en contre-hommes repose sur une possibilité de discrimination plus profonde, portant sur tous et chacun et portée par tous et chacun. Celui avec qui je défends un bout de terrain partagé contre tous ces autres qui nous entourent pourrait lui aussi être mon ennemi et me constituer en excédentaire si les circonstances l'exigeaient, si bien que la *praxis* commune qui

---

[32] *Ibid.*, p. 331.

[33] Cf. *ibid.*, p. 368.

nous unit contre l'autre constitué en ennemi est elle-même travaillée de l'intérieur par le retour de l'altérité. Nous retrouvons ici les analyses de Sartre sur la dimension sérielle du collectif : "[…] les mêmes hommes (ou d'autres) se constituent par rapport à la *praxis* commune comme *Autres*, c'est-à-dire que l'intériorité synthétique du groupe au travail est transpercée par l'extériorité réciproque des individus en tant que celle-ci constitue leur séparation matérielle"[34]. A ce niveau d'expérience, un ensemble d'individus se trouve réuni par un certain objet commun qui fait leur unité. L'unité du collectif est fuyante[35]. Elle vient de la matière aux hommes. C'est en ce sens que Sartre montre que la synthèse passive de la matérialité représente les conditions générales de l'activité sociale *et* la réalité objective la plus immédiate de chacun : "Elle est à la fois l'individu et sa prédétermination dans la généralité"[36].

Dans cette perspective, chacun est identique à l'Autre en tant qu'il est Autre que les Autres. Cette dernière thèse signifie que ce qui unit les individus, c'est un certain objet commun réalisant en lui-même la totalisation de leurs différentes trajectoires de vie, si bien que la conscience que les individus ont de leur objet commun reflète la conscience qu'ils ont de leur séparation[37]. L'interchangeabilité des individus est constitutive de ce niveau d'expérience collective. Dans un groupe actif, contractuel et différencié, chacun peut se tenir à la fois comme subordonné au tout et comme étant essentiel à ce tout, au sens où il vit la présence pratique du tout lui-même en son action particulière[38]. Dans le collectif, l'unité de chacun avec l'autre n'est jamais donnée en l'un comme en l'autre dans un véritable rapport de réciprocité, si bien que le comportement et les intentions de chacun ne sont pas vécues par les autres comme participant à la genèse active d'une vie commune. Autrement dit, le comportement de l'autre, en sa particularité même, n'est pas vécu comme rejoignant de l'intérieur la réalité collective de mon propre comportement. Nos comportements ne sont coordonnés que de l'extérieur, si bien que tout comportement de l'autre modifie le sens de mon comportement en s'incorporant dans l'objet commun qui nous unit dans la passivité. A ce niveau d'expérience, l'Autre est donc toujours réaction différente, conduite autre. La coordination des actions se fait par l'objet commun, qui incorpore les actions produites, si bien que l'individu membre d'un

---

[34] *Ibid.*, p. 282.

[35] Cf. *ibid.*, p. 333.

[36] *Ibid.*, p. 341.

[37] Cf. *ibid.*, p. 373.

[38] Cf. *ibid.*, p. 374.

tel collectif ne peut tenir que des conduites altérées, chacune de ses conduites étant ainsi vécue par lui comme contaminée par l'action de l'Autre[39].

En ce sens, l'atomisation fait de l'individu un Autre que lui-même, conditionné par les Autres en tant qu'ils sont eux-mêmes Autres que soi[40]. L'unité de ce type de collectif est définie par Sartre comme étant une unité d'impuissance[41]. Les individus ne vivent leur unité que comme une unité faite malgré eux mais à laquelle ils sont néanmoins tenus en fonction de leur intérêt respectif. Ainsi tel ensemble d'individus forme un collectif articulé à la production de tel ou tel état de choses. Ces individus sont liés les uns aux autres par cet objet commun lui-même, sans toutefois que l'on puisse ici dire qu'il y a totalisation de ces individus en une *praxis* commune. Ce qui est commun, c'est l'objet, et non la *praxis* qui s'y articule : "Les pratiques matérialisées, coulées dans l'extériorité des choses, imposent un destin commun à des hommes qui s'ignorent et, tout à la fois, reflètent et renforcent par leur être même la séparation des individus"[42]. En ce sens, il est vrai que le milieu du collectif peut se donner à vivre aux individus comme un milieu homogène puisqu'il y a une apparente totalisation des différentes *praxis* dans l'objet commun qui les synthétise. Cette structure *apparente* du milieu ne repose en fait que sur l'expérience d'une séparation fondamentale des différents individus formant ce type d'ensemble. Chaque individu contribue à la totalisation des différents individus composant le collectif, mais cette totalisation n'est en fait totalisante que sous la forme d'une négation concrète de toute totalité : "Mais cette totalité ne doit pas être confondue avec une totalité positive et concrète, avec une *présence* réelle : elle n'est pas le résultat de l'unification d'un champ pratique ; c'est, au contraire, une extrapolation *réelle* d'une série infinie de rapports *identiques et autres* en tant que chacun conditionne l'Autre par son absence. La totalité est ici totalisation pratico-inerte de la série des négations concrètes de toute totalité"[43]. En d'autres termes, un certain objet commun synthétise un ensemble d'individus en collectif et se donne à ces individus sous la forme d'un ensemble de possibles et d'exigences, mais ces possibles ne sont jamais actualisés et ces exigences ne sont jamais satisfaites que sur le mode de l'altérité, que dans l'expérience de la séparation. Nous pouvons ainsi avoir un

---

[39] Cf. *ibid.*, p. 382.

[40] Cf. *ibid.*, p. 415.

[41] Cf. *ibid.*, p. 384.

[42] *Ibid.*, p. 289.

[43] *Ibid.*, p. 387.

même type de comportement, mais cette réalité ne peut pas être conçue ici comme un schème totalisateur[44]. Réalisant contre tel autre collectif un comportement de discrimination, nous ne vivons donc pas ici le comportement de chacun comme une expression du processus de totalisation de notre collectif en groupe, comme participant à une *praxis* commune. Chacun discrimine, mais en vivant cette discrimination comme possibilisée et exigée par un même objet commun qui nous unit dans et par notre séparation.

Autrement dit, pour la multiplicité des individus composant notre collectif, le comportement discriminatoire de chacun se réalise comme le comportement d'un discriminant isolé, tous faisant l'expérience de leur impuissance à vivre leurs différents comportements comme l'expression d'une totalité positive et concrète. Il y a de la discrimination exigée par l'objet commun qui nous synthétise en collectif, chacun d'entre nous faisant ainsi l'expérience d'être isolé par rapport aux autres membres du collectif, d'être affecté par l'impuissance des Autres et affectant les Autres de son impuissance[45]. La discrimination n'est pas vécue ici comme un projet commun. Elle est chaque fois vécue séparément comme un exemplaire d'un même comportement exigé par une situation donnée. L'impuissance dont il est ici question consiste donc dans le fait que chacun des individus membres du collectif saisit son comportement comme unifié aux comportements des autres individus, mais en tant précisément qu'il est incapable d'agir sur ces comportements, de se coordonner avec eux dans une relation de réciprocité, si bien que le comportement des uns et des autres agit sur les uns et sur les autres par la vertu même de son isolement : "Cette détermination […], abstraite encore, mais matérielle du contenu variable de l'altérité (ou, si l'on préfère, d'une altérité synthétique créant par elle-même un monde pratico-inerte de l'altérité) nous conduit logiquement à l'expérience de l'impuissance comme liaison réelle entre les membres de la série. La série se révèle à chacun, en effet, dans le moment où il saisit en lui et dans les Autres leur impuissance commune à supprimer leurs différences matérielles"[46]. Ces remarques peuvent éclairer le comportement discriminatoire tel qu'il est effectué dans ce type d'expérience collective.

Sartre montre en effet qu'à chaque niveau d'expérience collective, il y a une modification de la rationalité des comportements théoriques et pratiques des agents. Ainsi, "il y a des conduites sérielles, il y a des sentiments et des pensées

---

[44] Cf. *ibid.*, p. 400.

[45] Cf. *ibid.*, p. 401.

[46] *Ibid.*, p. 384.

sérielles ; autrement dit, *la série est un mode d'être des individus les uns par rapport aux autres et par rapport à l'être commun* et ce mode d'être les métamorphose dans toutes leurs structures"[47]. Si l'on se place du point de vue d'un ensemble d'individus subissant un comportement discriminatoire et vivant cette expérience à l'intérieur d'un collectif, d'un rassemblement sériel, il importe de bien voir que leur unité de mécontentement est unité qui ne se réalise que dans l'expérience d'une séparation et d'une impuissance des individus à se changer les uns les autres : "Dans la multiplicité des personnes, ce mécontentement se réalise dans les protestations théoriques et pratiques *de* mécontents isolés (et qui s'ignorent en tant qu'individus) comme leur indice de séparation. En ce sens *il est une réalité sociale*, c'est une force […] et cette force est bien le pouvoir de centaines de milliers d'hommes comme énergie potentielle. Mais cette force ne réside *en personne*, elle n'est pas non plus *le produit de tous* ; elle est l'altérité même en tant précisément qu'elle est pour tous *ailleurs*"[48]. En ce sens, la prise de conscience par les individus du caractère identique d'une certaine protestation contre une discrimination subie, loin de générer automatiquement l'ouverture d'un nouveau type d'expérience collective, celle que Sartre nomme expérience du groupe, ne fait que renforcer l'expérience de la séparation entre individus et peut même les constituer en ennemis les uns pour les autres. C'est ce que Sartre entendait déjà montrer dans *L'être et le néant* quand il décrivait l'expérience partagée de l'oppression comme source de conflit entre opprimés : "Les souffrances endurées, si on les considère en elles-mêmes, ont plutôt pour effet d'isoler les personnes qui souffrent que de les réunir, elles sont, en général, sources de conflit"[49]. En ce sens, toute théorie psychosociologique qui montre que la première réaction d'un individu opprimé consiste à tenter de se séparer de son collectif, de se faire reconnaître comme membre d'un autre collectif, active en fait dans ses expérimentations une expérience collective de type sériel. C'est dans ce même sens encore que Sartre montre que toute tentative de dépassement individuel de sa condition de classe ne peut en fait que la réaliser[50].

L'expérience sérielle d'une oppression partagée, loin donc de générer l'expérience d'un groupe où le tort subi par chacun est le tort subi par tous, est

---

[47] *Ibid.*, p. 373.

[48] *Ibid.*, p. 401.

[49] J.-P. SARTRE, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard (TEL), 1943, p. 471.

[50] J.-P. SARTRE, *Critique de la Raison dialectique. T.1. Théorie des ensembles pratiques*, *op. cit.*, p. 347.

une expérience radicalisant cet être-hors-de-soi des individus, l'expérience de leur unification dans la séparation voire dans l'antagonisme : "C'est ainsi par exemple que, dans une société en crise d'antisémitisme et qui commence à reprocher à ses membres juifs "d'accaparer tous les postes supérieurs", pour chaque médecin ou professeur ou banquier juif, l'autre banquier, l'autre médecin ou l'autre professeur le constituera comme excédentaire (et inversement). On comprend d'ailleurs la nécessité qu'il en soit ainsi : l'altérité, comme intériorisation par chacun de son être-hors-de-soi-commun dans l'objet unifiant, ne peut être saisie comme unité de tous que sous la forme d'être-hors-de-soi-commun-dans-l'Autre"[51]. C'est en ce sens encore que Sartre montre que le Juif continue à se créer comme Juif dans le moment même où il s'efforce de fuir la réalité juive[52]. La généralité comme homogénéité apparente d'un certain ensemble d'individus n'a donc en fait rien d'homogène à ce niveau d'expérience collective. Le tort subi par l'un est vécu par l'autre comme le même tort mais en tant qu'il est le fait de l'Autre, si bien que l'unité d'une même condition d'oppression ne peut être vécue ici que comme réveillant un antagonisme latent des opprimés entre eux. C'est pourquoi Sartre refuse de transformer *le* Juif en concept : "L'erreur théorique (mais non pratique puisque la *praxis* les a réellement constitués dans l'altérité) a été de concevoir ces êtres comme des concepts, alors qu'ils sont – comme bases fondamentales de relations extrêmement complexes – *d'abord* des unités sérielles"[53]. Dans le concept, qui est lié comme nous le verrons plus loin à l'expérience du groupe et non à l'expérience de la série, chacun est le même que les Autres en tant qu'il est soi, ce qui signifie qu'il éprouve la réalité collective de son comportement dans un rapport de réciprocité avec les comportements des autres membres du groupe. Dans la série par contre, le tort subi par l'un est vécu par moi comme celui que je ne subis pas. Nous subissons le même type de tort, mais cette identité est une identité partagée par des individus séparés, qui sont Autres les uns par rapport aux autres : "Dans la mesure où, pour le Juif conscient et lucide, son être-juif (qui est son statut *pour les non-Juifs*) est intériorisé comme sa responsabilité par rapport à tous les autres Juifs et son être-en-danger, là-bas, par telle imprudence possible provoquée par d'Autres qui ne lui sont rien, sur lesquels il ne peut rien et qui sont chacun lui-même comme Autres (en tant qu'il les fait exister tels malgré lui), *le* Juif, loin d'être *le type* commun à chaque exemplaire séparé,

---

[51] *Ibid.*, p. 375.

[52] Cf. J.-P. SARTRE, *Réflexions sur la question juive*, Paris, Gallimard, 1954, p. 130.

[53] J.-P. SARTRE, *Critique de la Raison dialectique. T.1. Théorie des ensembles pratiques*, *op. cit.*, p. 375.

représente *au contraire* le perpétuel *être-hors-de-soi-dans-l'Autre* des membres de groupement pratico-inerte […]"[54].

C'est cette altérité qui fait l'unité de la pluralité dans ce type d'expérience collective, et cela en fonction des exigences et structures d'un certain objet commun : "C'est ainsi, nous l'avons vu, qu'il y a une sorte de *conduite commune* de la minorité blanche dans une ville où les Noirs sont en majorité : simplement (en dehors de toute création d'organismes), cette conduite est commune en ceci qu'elle est imitée par tous et n'est jamais *tenue* par personne"[55]. Du point de vue des individus subissant une discrimination, ceci revient à dire que la conscience par chaque individu d'un même mécontentement vécu par les autres ne fait qu'accentuer la conscience de leur séparation, de leur isolement et du possible antagonisme des uns contre les autres : "L'exploitation se découvre comme unité passive de tous (et non plus seulement comme identité de condition) en tant que chacun vit l'isolement des Autres comme son propre isolement et leur impuissance à traverser la sienne"[56]. En ce sens, il y a une façon de proposer des normes visant à favoriser une abolition de pratiques discriminatoires qui ne peut en fait que renforcer la réalité sérielle de cette unité de mécontentement. C'est ainsi que l'on peut reprendre les remarques faites par Sartre sur les apories du pouvoir exercé par la Convention jacobine : "[…] mais ces tentatives d'unification positive qui supposent (et, tout à la fois, tentent de constituer) une centralisation et une organisation des rapports interhumains risquent à tout instant de se dissoudre dans le milieu de la récurrence : avant d'être vécues comme un rapport direct d'un organe centralisateur avec chacun, elles seront – malgré la volonté expresse des gouvernants – vécues *comme autres* et *à travers l'Autre*"[57]. Autrement dit, un ensemble de normes visant à protéger un collectif, une série, sans activer ses possibilités d'auto-transformation, ne peut avoir comme effet que d'en accentuer l'unité négative. Une unité négative de mécontentement n'est pas une unité commune de mécontentement, cette dernière impliquant une réflexivité constitutive de la transformation du collectif en groupe, qui permette de faire du mécontentement de chacun le mécontentement de tous. Par rapport à une discrimination donnée, la question est donc de savoir de quelle façon les injonctions normatives vont être accueillies par le type d'expérience collective concernée, vont être acceptées

---

[54] *Ibid.*

[55] *Ibid.*, p. 417.

[56] *Ibid.*, p. 418.

[57] *Ibid.*, p. 399.

pratiquement[58]. Du point de vue d'un collectif discriminé, loin que ces normes venant d'en haut s'adressent à tous en chacun et à chacun en tous, elles s'adressent à une totalité qui est toujours ailleurs, qui ne se totalise autrement dit que comme totalité négative. C'est pourquoi il n'est pas possible de séparer le contenu d'une certaine protestation de la forme même de sa reconnaissance. Une certaine forme de reconnaissance d'une discrimination subie par un collectif donné, loin de s'articuler aux ressources de transformation de ce collectif en groupe, radicalise l'atomisation et la totalisation négative des individus membres de ce collectif.

§4. Structure et fonction du préjugé du point de vue de la multiplicité sérielle

Le même type de raisonnement que celui qui vient d'être fait peut être appliqué à la question de la production des préjugés et des comportements discriminatoires. Du point de vue développé par Sartre, le préjugé et le comportement discriminatoire ne sont intelligibles que situés dans le type d'expérience collective dans lequel ils sont produits. Toute théorie prétendant connaître les causes du préjugé et du comportement discriminatoire anticipe dans sa méthode de recherche une certaine forme d'expérience collective qu'il importe au plus haut point de réfléchir. Exprimer un préjugé dans le cadre d'un collectif sériel n'est pas la même chose que d'exprimer ce même préjugé dans le cadre d'un groupe en fusion ou organisé. Dans l'expérience concrète, ces différents niveaux d'expérience collective sont tous présents, l'un étant toutefois plus actif que les autres selon la situation. C'est pourquoi il est nécessaire de situer chaque fois le type d'expérience collective activé par la situation sur laquelle on prétend agir. Nous avons déjà montré qu'un premier niveau d'expérience collective sous-tendant le préjugé et le comportement discriminatoire est celui d'une totalisation de tous les individus de l'espèce humaine dans l'impossibilité d'une coexistence. Chacun est pour l'autre un Autre, membre d'une espèce étrangère, un possible ennemi et un possible excédentaire. Toute constitution d'un collectif repose sur une expérience dialectiquement première qui est celle d'un antagonisme latent de tous les individus de l'espèce humaine contre tous. Ce niveau d'expérience collective n'est jamais complètement dépassé, si bien, comme nous l'avons déjà montré, que toute discrimination d'un collectif par un autre collectif doit être comprise comme la particularisation d'une discrimination au départ générale, totalisant l'ensemble des individus de l'espèce humaine, c'est-à-dire n'importe qui comme

[58] Cf. M. MAESSCHALCK, "Acceptabilité rationnelle et acceptation pratique. De l'éthique au politique", in *Création et événement. Autour de Jean Ladrière*, Paris-Louvain, Peeters, 1996, pp. 281-296.

possiblement excédentaire. Affirmer de tel collectif que ses membres sont paresseux, voleurs ou quoi que ce soit d'autre, c'est en ce sens tenter de dépasser l'antagonisme latent qui pourrait s'activer entre les membres du collectif discriminant.

Au niveau d'une expérience collective de type sériel, ce qui fait l'unité des discriminateurs, ce n'est rien d'autre qu'un certain objet commun synthétisant chacune de leurs conduites isolées. En ce sens l'ensemble des idées qui vont venir soutenir l'incorporation de toutes ces *praxis* dans l'unité négative d'un même objet commun ne peut en aucune manière être compris comme un système de pensées produit par un groupe se constituant réflexivement comme groupe. Dans un premier temps ce qu'il y a, c'est une situation d'exploitation d'un ensemble d'individus par un autre ensemble d'individus. L'intérêt des colons, c'est de conserver une situation qui possibilise leur reproduction en désignant d'autres individus comme excédentaires et exploitables. Cette situation n'est pas ici voulue par ces individus en tant qu'ils se seraient activement constitués en groupe : "Bien entendu, écrit Sartre, on peut imaginer – et l'on connaît assez – des groupes colonialistes qui s'associent pour la défense organisée de leurs intérêts coloniaux. Naturellement aussi ces groupes se multiplient à mesure que la tension croît entre les colons et les colonisés. Mais nous n'envisageons ici que le *milieu* colonial"[59]. De ce point de vue, chacun des discriminateurs est le même que les autres membres de son collectif, mais en tant qu'il est un Autre. C'est en ce sens que Sartre affirme que "le racisme est l'intérêt colonial vécu comme liaison de tous les colons de la colonie par la fuite sérielle de l'altérité"[60]. L'intérêt de la thèse de Sartre consiste ici à montrer que le racisme, toujours donc pour ce type d'expérience sérielle, ne fonctionne pas comme une pensée. Le lien généré par les idées racistes ne peut en aucune manière être vécu comme un accord entre des individus pensant ce qu'ils disent, s'exprimant à partir d'eux-mêmes et se vivant comme responsables de leurs paroles. Il doit au contraire être l'effet d'une radicalisation de la présence altérante de chacun en chacun : je dis la même chose que les autres pour dire la même chose que les autres, attestant par là d'un effort de dépassement de notre condition d'êtres séparés : "Ce n'est *en aucune façon une pensée*. Sa formulation même est impossible. Et la tentation raciste chez des gens intelligents (et sans mauvaise volonté) – par exemple, sous la forme d'une fierté innocente : "Il faut bien avouer que les races méditerranéennes…, etc." – est vécue régulièrement par eux (et de manière objectivement décelable) comme la tentation de la bêtise,

---

[59] J.-P. SARTRE, *Critique de la Raison dialectique. T.1. Théorie des ensembles pratiques*, *op. cit.*, p. 407.

[60] *Ibid.*, p. 406.

c'est-à-dire comme l'espoir secret que la pensée est un caillou"[61]. Cette dernière thèse de Sartre est amplement développée dans *Réflexions sur la question juive*. Sartre y montre en effet que la *passion* raciste[62] s'alimente à une peur du réveil de l'antagonisme latent entre les discriminateurs eux-mêmes. Dans l'expérience sérielle en effet, le caractère commun d'un comportement n'est vécu que dans la conscience de la séparation des individus réalisant ce comportement. L'unité des conduites se réalise dans et par l'objet commun. Les individus sont ainsi perpétuellement renvoyés à la conscience que les mêmes qu'eux (l'ensemble des colons dans une colonie) sont tout aussi potentiellement Autres les uns par rapport aux autres que tous ceux qu'ils enferment dans une condition d'exploités *par essence*[63]. La diversité des fonctions et des positions dans un collectif donné, en tant que cette diversité est vécue dans l'isolement et l'expérience de l'altérité, induit nécessairement pour chaque membre de ce collectif la peur de ne plus pouvoir en être, la peur de voir leur unité d'impuissance se transformer en lutte de chacun contre chacun.

Toute passion raciste produite dans ce type de collectif peut être comprise en ce sens comme passion pour un égalitarisme strict de tous les membres de ce collectif : "Cet égalitarisme que l'antisémite recherche avec tant de zèle n'a rien de commun avec l'égalité inscrite au programme des démocraties. Celle-ci doit être réalisée dans une société économiquement hiérarchisée et doit demeurer compatible avec la diversité des fonctions. Mais c'est *contre* la hiérarchie des fonctions que l'antisémite revendique l'égalité des Aryens. Il n'entend rien à la division du travail et ne s'en soucie pas : pour lui, si chaque citoyen peut revendiquer le titre de Français, ce n'est pas parce qu'il coopère, à sa place, dans son métier et avec les autres, à la vie économique, sociale et culturelle de la nation : c'est parce qu'il a, au même titre que chacun des autres, un droit imprescriptible et inné sur la totalité indivise du pays"[64]. Autrement dit, le collectif discriminateur doit se rassurer sur le fait qu'en lui l'unité des individus l'emporte bien sur l'impuissance, l'isolement et l'antagonisme latent. C'est en ce sens que Sartre met en évidence le fait que la structure intersubjective du racisme est lié dans ce type d'expérience collective à une haine latente des individus racistes les uns par rapport aux autres, sur la peur de voir la violence projetée au-dehors, sur l'autre collectif, revenir sur le collectif discriminateur

---

[61] *Ibid.*

[62] Cf. J.-P. SARTRE, *Réflexions sur la question juive*, *op. cit.*, p. 10.

[63] Cf. J.-P. SARTRE, *Critique de la Raison dialectique. T.1. Théorie des ensembles pratiques*, *op. cit.*, p. 406.

[64] J.-P. SARTRE, *Réflexions sur la question juive*, *op. cit.*, p. 33.

lui-même et se transformer en lutte de tous contre tous : L'antisémite "est un homme qui a peur. Non des juifs, certes : de lui-même, de sa conscience, de sa liberté, de ses instincts, de ses responsabilités, de la solitude, du changement, de la société et du monde"[65].

L'expression raciste fonctionne ici comme l'offre et l'exigence d'un signe de reconnaissance : "Ces déterminations du discours, on les connaît : "L'indigène est paresseux, voleur, malpropre ; il ne travaille que sous la contrainte, c'est un éternel mineur incapable de se gouverner lui-même ; par ailleurs, il vit de rien, il ne pense pas au lendemain ; le seul être au monde qui connaisse vraiment le colonisé, c'est le colon, etc." Ces phrases n'ont jamais été la traduction d'une pensée réelle et concrète, elles n'ont jamais fait *l'objet* d'une pensée. Au reste, elles n'ont par elles-mêmes aucune signification, en tant du moins qu'elles prétendent énoncer une connaissance sur le colonisé. Elles sont apparues avec la mise en place du système colonial et n'ont jamais été que ce système lui-même se produisant comme détermination du langage des colons dans le milieu de l'altérité"[66]. Dans cette perspective, l'absence de pensée ne peut pas être comprise comme une cause du préjugé raciste. Au contraire, pour être efficient, le préjugé raciste exige de ne pas être pensé. Le préjugé raciste dans un collectif n'a pas comme fonction de signifier quelque chose à quelqu'un. Il a au contraire comme fonction de signifier celui-là même qui s'exprime. Il signifie l'énonciateur et non l'état de choses sur lequel est censé porter l'expression : "Et, sous cet aspect, il faut les voir comme des exigences matérielles du langage (*milieu verbal* de tous les appareils pratico-inertes) qui s'adressent aux colons comme membres d'une série et qui les *signifient* comme colons à leurs yeux et aux yeux des autres, dans l'unité d'un rassemblement"[67]. En ce sens, tenter de penser ces expressions qu'il profère, pour un individu raciste membre d'un tel type d'ensemble, même pour les justifier, c'est annuler l'effet visé par l'expression elle-même, c'est renforcer l'isolement et l'expérience de l'altérité. L'Idée a la matérialité du fait dans la mesure même où personne ne la pense, cette Idée n'étant précisément pas faite pour être pensée : "De fait, la force affirmative de cette opinion vient de ce qu'elle est en et par chacun l'invincible obstination des Autres : et la certitude de celui qui l'affirme repose sur son impuissance (subie dans la joie du cœur) à susciter le doute sur ce sujet chez

---

[65] *Ibid.*, p. 62.

[66] J.-P. SARTRE, *Critique de la Raison dialectique. T.1. Théorie des ensembles pratiques*, *op. cit.*, p. 407.

[67] *Ibid.*

n'importe lequel des autres membres de la série"[68]. L'idée raciste a le statut d'un impératif, elle fonctionne comme une "force magique de contrainte"[69] et n'a pas le statut d'un accord. Elle n'est pas construite par des individus se rencontrant à partir de leur trajectoire de vie et se coordonnant dans une *praxis* commune. Elle s'impose à chacun en tant qu'il est Autre, qu'il subit sous la forme d'une unité d'impuissance l'action des autres tout en agissant sur eux à distance de la même façon.

Une double exigence pèse ainsi sur chacun des individus membres du collectif discriminateur. La première exigence est celle de faire circuler ces signes de racisme comme ce qui atteste d'une solidarité, comme ce qui, autrement dit, neutralise le risque encouru d'un retournement de la discrimination entre les discriminateurs eux-mêmes : "En liaison avec cette opacité saisie comme *évidence* et cette impuissance à changer l'Autre saisie comme *indubitabilité*, je rappelle que chacune de ces Idées s'impose à chacun comme *exigence* pratico-inerte, c'est-à-dire comme impératif catégorique"[70]. La seconde exigence, qui découle logiquement de la première, consiste à ne pas penser ce qui est exprimé dans ses idées racistes, de ne pas s'individuer dans ses propos, de ne pas les présenter comme *son* opinion, mais au contraire de les présenter comme la présence de l'opinion de l'Autre en soi en tant qu'elle est le miroir parfait de la présence de son opinion en l'Autre. La solidarité des discriminateurs ne peut donc en aucune manière se nourrir ici d'un engagement de ces individus à partir de ce qu'ils sont et pensent. Elle doit au contraire se nourrir d'une accentuation de la présence altérante de l'Autre en soi tout comme de la présence altérante de soi en l'Autre : "[…] la sérialité se révèle dans son impuissance comme mise en danger de chacun par tous et par conséquent comme obligation pour chacun de tenir *la conduite autre*, ce qui signifie : non pas celle qui a été établie par un accord de tous mais celle qu'il voudrait que n'importe quel autre tînt"[71]. A ce niveau d'expérience collective, l'exigence d'un même propos et d'un même comportement, loin de participer à la transformation du collectif en groupe, ne fait qu'accentuer sa dimension sérielle, son unité négative, l'impossibilité pour les individus membres de ce collectif de se vivre comme exprimant dans leur *praxis* particulière une *praxis* commune. Au contraire, comme nous venons de le montrer, l'unité du rassemblement ne se

---

[68] *Ibid.*

[69] *Ibid.*, p. 409.

[70] *Ibid.*, p. 408.

[71] *Ibid.*

maintient ici qu'en accentuant l'altération de chacun par l'Autre : "D'où cet étrange lien magique à travers la forêt vierge de la sérialité : je tente de réaliser l'Autre – c'est-à-dire de me faire plus sourd, plus impitoyable, plus négatif envers les revendications de l'indigène que ma plantation comme *mon* intérêt propre ne l'exigerait – pour que cette tentative devienne, chez tel Autre qui subirait la tentation de faire une concession, la présence réelle de l'Autre, comme force magique de contrainte"[72]. Les idées racistes ont en ce sens moins la fonction de participer à la motivation d'une action ou à sa justification que de tenter de lutter contre l'impuissance du collectif mais en jouant sur cette impuissance, en l'accentuant. L'idée raciste est ce que tous les membres du collectif doivent exprimer aux Autres absents pour lutter paradoxalement contre un excès d'isolement, de séparation, d'altération : "En cela *l'idée raciste*, comme idée impensable et comme impératif catégorique, peut nous servir d'exemple typique de *l'idée sérielle* comme conduite d'altérité *réalisant dans l'urgence* (et faute de mieux) l'unité pratico-inerte du rassemblement et manifestant, en contradiction avec l'exigence originelle, cette unité comme une négation fondamentale, c'est-à-dire comme impuissance fondée sur la séparation"[73].

§5. Structure de la discrimination du point de vue de l'expérience du groupe

Le groupe, selon la terminologie de Sartre, se constitue comme une négation de l'impuissance, c'est-à-dire de la sérialité[74]. Dans la révolte par exemple, l'unité d'impuissance se transforme en contradiction violente. L'unité s'oppose à l'impuissance qui la nie[75]. Au niveau sériel, on surmonte l'impuissance en l'accentuant, comme c'est le cas dans la production d'idéologies et de contre-idéologies. Chaque collectif fait circuler en son sein des préjugés contre l'autre collectif, préjugés dont nous venons de montrer que la fonction est intrinsèquement liée à cette structure spécifique qu'est le sériel. Au niveau de la genèse du groupe, il s'agit de surmonter l'impuissance de la *praxis* par la *praxis* et non par l'idéologie, celle-ci nourrissant en fait et accentuant cette impuissance au lieu de la dépasser. Dans l'expérience du groupe, chacun continue à se voir en l'Autre, mais il s'y voit désormais comme soi-même, si bien que chacun devient un point de passage obligé, dans sa particularité même, du processus de

---

[72] *Ibid.*, p. 409.

[73] *Ibid.*

[74] Cf. *ibid.*, p. 384.

[75] Cf. *ibid.*, p. 417.

totalisation du groupe[76]. Lorsqu'un individu proteste contre une discrimination subie, il ne proteste ni comme isolé, ni comme centième ou millième, mais comme libre utilisation du pouvoir que lui donne la force matérielle reconnue et vécue des autres membres de son groupe[77]. Au lieu donc que les diverses protestations se synthétisent dans une même action effectuée par des individus isolés, chacune des actions posées se vit ici comme travaillée par la force du groupe tout entier. Chacune des voix est la voix du groupe, en tant précisément qu'il n'est pas une totalité faite du dehors, mais une totalisation qui se fait par tous et partout[78]. Le moment pur de la fusion, qui reste toujours un moment évanescent, un moment de passage non-automatique entre le collectif et le groupe organisé, peut en ce sens être décrit comme un moment où le tiers perd tout statut d'Autre[79]. Les différents individus membres du groupe se vivent tous et chacun comme une partie totale du groupe, le groupe étant ici unifié, non plus seulement du dehors, mais du dedans[80].

L'unité de mécontentement du côté des discriminés tout comme l'unité d'exploitation du côté des discriminateurs change alors de statut. Elle n'est plus une unité négative, mais une unité positive et concrète. L'action de lutter contre une discrimination subie ou l'action d'effectuer une discrimination se modifie dans la mesure où désormais le sort de chacun et l'action de chacun sont vécus comme expressifs du groupe lui-même. Il importe ici de bien voir que la montée en puissance du pouvoir des individus par le fait même de la transformation de leur collectif en groupe, le fait donc pour chacun d'entre eux de vivre la force du groupe tout entier en chacune de leurs actions, ne supprime pas, sauf en de très courts moments quasi hallucinatoires, la conscience de la vulnérabilité de leur nouvel être commun. Le nouveau type de pouvoir qui habite l'action des individus est lié à un nouveau type d'expérience collective, à une nouvelle structure communautaire de leur acte[81]. Cette nouvelle structure se construit sur la base d'une double négation, négation de l'objet commun en tant que destin et négation corollaire de la multiplicité comme sérialité[82]. Ainsi, par exemple, du

---

[76] Cf. *ibid.*, p. 458.

[77] Cf. *ibid.*, p. 494.

[78] Cf. *ibid.*, p. 510.

[79] Cf. *ibid.*, p. 523.

[80] Cf. *ibid.*, p. 500.

[81] Cf. *ibid.*, p. 475.

[82] Cf. *ibid.*, p. 416.

côté des discriminés, la transformation de leur collectif en groupe s'appuie d'une part sur une lutte contre la discrimination qu'ils subissent et sur une lutte contre la dimension négative, sérielle, de leur unité de mécontentement[83]. En ce sens, le groupe se constitue comme impossibilité radicale de continuer à vivre l'impossibilité d'être positivement ensemble qui constitue la multiplicité sérielle[84].

A ce niveau d'expérience collective, chacun en tant que tiers ne peut plus distinguer sa propre sauvegarde de celle des autres[85], mais cette non-distinction conserve en elle comme son moment dépassé le possible antagonisme des uns contre les autres, le retour de l'altérité, de la multiplicité sérielle : "Que retenir de cette genèse du groupe en fusion ? D'abord, et ce contre Lefort, écrit Juliette Simont, qu'elle provient bien de la sérialité et de la passivité, lesquelles, sous certaines conditions, sont susceptibles de s'activer de l'intérieur même de leur mimétisme et de leurs mécanismes contagionnels"[86]. Il n'est pas question ici de faire appel à quelque disposition intérieure des acteurs qui tout à coup se sentiraient émotionnellement solidaires les uns des autres. Le passage d'une expérience s'exprimant par un "on est exploité", typique d'un collectif, à une expérience s'exprimant par un "nous sommes exploités", typique d'un groupe, ne se mesure pas d'abord en termes d'émotions mais en termes de structures communautaires d'actes : "En termes de perception, je saisis le groupe comme *ma* réalité commune et, simultanément, comme médiation entre moi et chaque autre tiers"[87]. Faire appel à une sorte d'élan du cœur pour décrire ce nouveau type de solidarité, c'est rester prisonnier de ce que Sartre ne cesse de vouloir dépasser, une conception des relations sociales basées sur une réciprocité de face à face. Pour Sartre, les relations de simple réciprocité ne sont pas constitutives du groupe. Le rapport du collectif au groupe n'est pas un rapport de l'anonyme au personnel ou de l'indirect au direct. Le groupe en fusion, du point de vue sartrien, n'a rien à voir avec un rassemblement d'individus dont l'ensemble des relations de réciprocité s'effectueraient comme relations directes

---

[83] Cf. A. DE WAELHENS, "Sartre et la raison dialectique", in *Revue philosophique de Louvain*, n°60, 1962, p. 93.

[84] Cf., J.-P. SARTRE, *Critique de la Raison dialectique. T.1. Théorie des ensembles pratiques*, *op. cit.*, p. 446.

[85] Cf. *ibid.*, pp. 470-471.

[86] J. SIMONT, *Jean-Paul Sartre. Un demi-siècle de liberté*, Bruxelles, De Boeck, 1998, p. 161.

[87] Cf. J.-P. SARTRE, *Critique de la Raison dialectique. T. 1. Théorie des ensembles* pratiques, *op. cit.*, p. 476.

de solidarité. Les relations à l'œuvre au sein d'un groupe en fusion sont tout aussi anonymes que celles qui sont à l'œuvre dans un collectif, si par anonyme, on s'entend bien sur le fait qu'elles ne sont pas remplies par une connaissance personnelle de chacun par chacun. Ce qui se modifie dans le passage du collectif au groupe, c'est la relation ternaire elle-même : "Et le rapport de tiers à tiers n'a plus rien à voir avec l'altérité : du fait que le groupe se fait milieu pratique de ce rapport, il s'agit d'une relation humaine (dont l'importance pour les différenciations du groupe est capitale) que nous appellerons la réciprocité médiée. Et, comme nous allons le voir, cette médiation est double car elle est médiation du groupe entre les tiers et médiation de chaque tiers entre le groupe et les autres tiers"[88]. Dans le groupe, chacun reçoit la puissance qu'il donne et voit le pouvoir de l'autre comme son propre pouvoir : "Cette structure nouvelle et capitale de la réciprocité médiée se caractérise en ceci : je *me vois venir au groupe en lui* et ce que je vois n'est que l'objectivation de ce que je réalise en même temps que lui ; il est mon objectivité vécue. On sait que jusqu'ici l'objectivité d'un acte apparaissait *aux Autres* ou se reflétait pour moi dans l'objet produit. Dans le groupe en fusion, le tiers est mon objectivité intériorisée. Je ne la saisis pas en lui comme Autre mais *comme mienne*"[89]. Ce qui lie les individus discriminés les uns aux autres au sein d'une expérience de groupe, ce n'est donc pas d'abord un même affect lié à une même condition, ni une même volonté de s'en sortir tous ensemble, mais un autre mode de reconnaissance de cette identité d'appartenance.

C'est pourquoi, d'un point de vue sartrien, le fait de parler d'une même protestation, d'une même souffrance ne signifie rien tant que n'a pas été analysée la structure propre de ce même, dont nous venons de voir qu'elle peut tout autant relever davantage de la dimension du collectif que de la dimension du groupe. Le passage du collectif au groupe implique ainsi une modification du sens de l'action de discriminer ou de subir une discrimination. Du point de vue du groupe, subir une même discrimination et lutter ensemble contre cette discrimination, c'est saisir dans le tiers qui exprime sa révolte la puissance de ce même pouvoir que nous recevons lui et moi, ainsi que les autres, d'un mouvement désormais vécu et reconnu comme intrinsèquement commun, si bien que la protestation de chacun, au lieu de s'altérer par la présence des Autres, se conquiert dans sa particularité même tout en devenant commune : "Ainsi l'action du groupe comme *praxis* totale n'est pas d'abord en lui *action autre* ou aliénation à la totalité ; mais elle est l'action du tout en tant qu'elle est

---

[88] Cf. *ibid.*

[89] *Ibid.*, p. 479.

librement elle-même, chez lui et chez n'importe quel tiers"[90]. En ce sens, la compréhension particulière que chacun peut avoir de sa situation ne s'oppose pas à son intégration au groupe. Au contraire, l'individu commun est bien l'individu dans la particularité de sa propre trajectoire de vie, dans la mesure précisément où l'unité du groupe est une unité d'action et non une unité de croyances ou de sentiments sériellement contraints par l'Autre : "C'est dès la *praxis* individuelle que s'amorce ce mouvement de dépassement de la sérialité. Chaque action individuelle collabore à la fusion du groupe par son être-autre – celui par qui la sérialité, la totalité arrive aux autres – et par son projet de dépasser son être sériel. Chaque action individuelle est médiatrice à travers la poursuite de sa finalité propre"[91]. Dans cette perspective, subir ou exercer une discrimination changent de sens.

Du point de vue des discriminés, par exemple, la suppression de la discrimination n'a plus le statut d'un souhait lié à une plainte, mais fonctionne comme une exigence dont la satisfaction requiert la responsabilité de tous et de chacun. Autrement dit, ce qui désormais exige d'être produit, ce n'est plus seulement une plainte commune, dont nous avons montré, qu'en régime sériel, la fonction est de maintenir une unité des discriminés contre leur propre impuissance, contre le danger de l'antagonisme latent de chacun contre chacun. A ce niveau sériel d'expérience, l'expression et la reconnaissance de la protestation peut n'avoir comme effet que d'enfermer plus encore le collectif discriminé dans son unité d'impuissance. D'une certaine façon, dans un milieu sériel, la plainte contre le préjugé du côté des discriminés a le même statut que l'expression du préjugé du côté des discriminateurs, à savoir maintenir une solidarité abstraite entre discriminés ou entre discriminateurs, cette solidarité se nourrissant et exacerbant ce qui est censé être combattu, l'impuissance constitutive de chacun des collectifs. Dès que l'on passe en régime de groupe, les expressions racistes et les protestations contre ces expressions changent de fonction. Elles ne signifient plus l'individu sériel dans son impuissance, mais l'individu commun dans la puissance que lui confère l'unité d'une action se faisant commune. Sartre insiste sur cette différence de fonction en montrant que le préjugé raciste produit dans un groupe et non plus dans un collectif commande nécessairement une radicalisation de l'oppression : "[…] cette union ne pourrait se faire comme groupement actif que pour massacrer les colonisés, tentation perpétuelle et absurde du colon, qui, revient, si elle était d'ailleurs

---

[90] *Ibid.*, p. 494.

[91] P. K. MULATRIS, *Désir, sens et signification chez Sartre. Phénoménologie du langage comme existence sensée*, Paris, L'Harmattan, 1999, p. 212.

irréalisable, à supprimer d'un coup la colonisation"[92]. La violence de l'oppression de départ se multiplie en devenant l'oppression d'un groupe et non plus d'un collectif, si bien que les individus membres de ce groupe ne peuvent plus vivre leur unité que dans l'exercice d'une discrimination voulue en tant que telle, se radicalisant en se systématisant. Le dépassement de l'impuissance ne se fait plus ici par des mots, mais par des actions vécues comme expressives de la vie totale du groupe. Le même phénomène se produit au niveau des discriminés. Alors que la protestation contre une discrimination subie implique au niveau sériel l'expérience d'un isolement des individus qui protestent et ne fait en ce sens que renforcer leur unité d'impuissance, elle implique au niveau du groupe l'exigence d'une mise en œuvre d'une action de lutte effective contre cette discrimination. D'un côté donc, l'expression sérielle de la plainte fonctionne de façon neutralisante, tandis que de l'autre, dans le cadre d'une expérience de groupe, elle fonctionne de façon potentialisante. C'est dans ce sens que Sartre peut affirmer que dans le groupe en fusion, le chef n'existe pas[93], dans la mesure précisément où toute expression effectuée par un des membres du groupe est vécue, non plus seulement comme renseignement sur un certain état d'esprit, mais comme engagement de tous dans une certaine action commune de lutte. D'un point de vue sériel dire que notre situation commune est injuste, c'est tenter de sauver une certaine unité contre l'impuissance et l'antagonisme interne qui nous guette. Du point de vue du groupe, la même expression a une toute autre fonction. Elle est fondamentalement potentialisante d'une action à réaliser comme commune.

§6. D'une culture de la normativité à l'autre : le collectif et le groupe

Nous ne pouvons pas dans le cadre de cet article développer la façon dont ces deux dimensions du collectif et du groupe en fusion vont s'articuler dialectiquement dans l'auto-constitution réflexive du groupe[94], dans cette organisation par laquelle le groupe cherche à se faire lui-même son propre outil contre la sérialité qui menace de le dissoudre[95]. En ce sens, tout groupe reste négativement la totalisation de ses points de rupture possibles[96]. C'est dire que

---

[92] J.-P. SARTRE, *Critique de la Raison dialectique. T. 1. Théorie des ensembles* pratiques, *op. cit.*, p. 409.

[93] Cf. *ibid.*, p. 497.

[94] Cf. *ibid.*, p. 513.

[95] Cf. *ibid.*, p. 520.

[96] Cf. *ibid.*, p. 542.

l'activation d'une même expérience comme expérience sérielle ou comme expérience de groupe n'est jamais complète, peut être favorisée ou inhibée : "Membre d'une série, je ne comprends pas pourquoi mon voisin est Autre ; l'altération sérielle renforce l'altérité accidentelle (naissance, organisme) et la rend inintelligible ; membre d'une organisation vivante, je comprends que l'Autre est une invention pratique et signifiante de *nous-les-mêmes*"[97]. Tout groupe ou moment de groupe se produit sur la dissolution plus ou moins profonde des collectifs et dans l'unité d'une *praxis* plus ou moins commune[98], si bien que le sens d'une reconnaissance d'une discrimination subie se modifie de façon radicale selon que s'y active donc un moment de groupe ou un moment de série : "Entre les groupes et les séries, il s'opère donc, concrètement, des échanges dialectiques de nature osmotique : la série infecte le groupe de sa passivité, qu'il intériorise et transforme en instrumentalité ou qui finit par le détruire ; le groupe, sous toutes ses formes, oblige le statut d'altérité à sortir de l'immédiat, détermine une *réflexion* dans le collectif en tant que tel"[99]. Ainsi, les *réalités sociales* ne se laissent jamais enfermer dans un unique niveau d'intelligibilité et peuvent passer plus ou moins radicalement de l'un à l'autre[100]. C'est de cette façon que Sartre montre à la fin du premier tome de la *Critique de la Raison dialectique* que le racisme et la violence des colons en Algérie n'est intelligible que si l'on saisit de quelle façon elle passe de la série au groupe et du groupe à la série.

D'une part, au niveau de la série, le racisme du colon n'a pas pour fonction de rassurer sa bonne conscience, mais de préserver l'unité sérielle d'exploitation contre la menace de sa dissolution : "J'ai déjà dit – à propos du pratico-inerte – que les colons (comme *classe* de surexploitation) se trouvent – comme les indigènes, par le jeu des antagonismes concurrentiels et de la récurrence – engagés dans une série de séries et que le racisme est dans cette série la pensée-*autre* (et de l'Autre par l'Autre), bref la pensée-processus"[101]. Mais à certains moments et en réaction à un processus de constitution des colonisés en groupe, le racisme n'a plus seulement comme fonction de stabiliser l'unité sérielle des colons, mais de potentialiser une violence reconnue comme violence commune et voulue : "On peut considérer ces groupements comme ayant pour fonction

---

[97] *Ibid.*, p. 561.

[98] Cf. *ibid.*, p. 745.

[99] *Ibid.*, p. 757.

[100] Cf. *ibid.*, p. 761.

[101] *Ibid.*, p. 806.

d'abaisser systématiquement le seuil de la sérialité de classe, pour permettre à des groupements plus efficaces […] de se constituer malgré les antagonismes concurrentiels, c'est-à-dire qu'ils représentent en eux-mêmes les possibilités extrêmes du colons : extermination des colonisés ou extermination des colons"[102].

C'est dire qu'il n'est pas possible de prétendre pouvoir donner une seule explication du préjugé et du comportement discriminatoire sans que cette explication ainsi mobilisée pour réaliser l'idéal d'une lutte contre la discrimination n'anticipe une certaine forme d'expérience collective dans l'interprétation des situations concernées. C'est ainsi que nous avons montré de quelle façon le préjugé et le comportement discriminatoire changent de sens selon le type d'expérience collective qui les structure. En ce sens, il importe au plus haut point que le type de réflexivité activée par les acteurs dans leur situation soit prise en compte dans le processus de production de normes visant à lutter contre la discrimination, cette réflexivité étant indissociable de la structure communautaire des actes en question. Autrement dit, il n'est pas possible de viser à inhiber ou favoriser un comportement donné sans que ce comportement ne soit ressaisi dans le cadre d'un processus de transformation des formes de vie concernées : "Sartre cherche directement à élaborer les conditions de la réflexivité contextuelle tant au plan de la conscience individuelle que de la conscience de classe. De la crise qui donne naissance à l'engagement incertain de l'intellectuel à la retotalisation du champ pratique par des agents d'une classe sociale affrontés aux modifications structurelles de leur monde vécu, le point commun est l'événementialité de la réflexivité dans le champ pratique qui établit, sous un mode totalisateur, un lien entre *l'objectivation* de ce qui n'est pas encore et l'*activité* de l'altérité relationnelle qui fait autre, passivement, celui ou ceux qui se vivent dans la différence ou l'opposition d'un système de production sociale"[103]. Dans cette perspective, il importe que l'usage des différentes théories psychosociologiques du préjugé et de la discrimination soit réfléchi comme anticipant chaque fois une certaine forme de réflexivité des acteurs concernés par la situation reconnue comme devant être dépassée.

---

[102] *Ibid.*, p. 807.

[103] M. MAESSCHALCK, "Genèse épistémologique de la 'pragmatique contextuelle'", *op. cit.*, p. 23. Cf. aussi M. MAESSCHALCK, *Raison et pouvoir. Les impasses de la pensée politique postmoderne*, Bruxelles, Facultés Universitaires Saint-Louis, 1992, pp. 46-52.