

ALTHUSSER ET SARTRE :
RETOUR SUR LE PROBLÈME
DE L'HUMANISME THÉORIQUE

Pourquoi revenir aujourd'hui à la vieille « querelle de l'humanisme¹ » qui a marqué les débats des années soixante ? Car ce ne sont pas seulement les protagonistes de l'affaire qui ont disparu, mais, bien plus essentiellement, les coordonnées théoriques et conceptuelles du problème qui semblent avoir perdu toute actualité : à qui la « figure de l'homme » pose-t-elle encore question ? Pour qui a-t-elle encore, fût-ce à titre d'instance idéologique, la signification d'une urgence théorique et pratique ? Si nous croyons pourtant à l'intérêt d'un tel retour, c'est que nous estimons que le travail critique de la pensée sur elle-même est indissociable d'une certaine logique de rétrospection « différentielle ». Dès lors, si l'on peut dire que les coordonnées du débat d'alors (sujet/conscience/histoire vs procès sans sujet/inconscient/structure) sont périmées, c'est précisément dans la mesure où la question de l'homme et du sujet se reformule aujourd'hui selon de nouvelles coordonnées (la production conjointe de l'humain et du non-humain/le vital/l'idée d'une histoire naturelle) qu'il convient peut-être de penser *dans leur différence à partir des premières*².

1. Titre donné à un texte publié par Althusser en 1967, qui résulte des polémiques soulevées par les deux articles « Marxisme et humanisme » (1963) et « Note complémentaire sur l'humanisme réel » (1963). Louis Althusser, « La querelle de l'humanisme » (1967), dans *Écrits philosophiques et politiques*, t. II (Stock-IMEC, 1995-1997), coll. « Biblio Essais », Le Livre de Poche, 2001 (*EPP II*).

2. Il serait à cet égard pertinent de se reporter à la discussion qui termine « La querelle de l'humanisme », où Althusser rappelle, contre les

Mais s'il importe d'y revenir, c'est aussi parce que le recul du temps nous permet d'apercevoir, avec une acuité nouvelle, ce qui se jouait *dans* la querelle de l'humanisme. Ainsi l'examen de la critique althussérienne de l'humanisme théorique, en regard de la *Critique de la raison dialectique*, nous rappellera-t-il que le problème décisif n'était déjà plus celui de savoir si l'homme devait constituer ou non le *terminus ab quo* et le *terminus ad quem* de toute philosophie, mais bien celui de l'intelligibilité de l'histoire, des conditions de cette intelligibilité dans ce que l'on pourrait appeler la conjoncture théorique et politique marxiste. Sur ce point, la lecture d'Althusser, malgré elle et paradoxalement, sert l'œuvre de Sartre au sens où elle permet d'en mettre en lumière l'originalité et la singularité dans l'histoire éclatée de la pensée marxiste.

L'histoire des idées a retenu que la ligne de front entre la théorie althussérienne et la théorie sartrienne, c'était la « question de l'homme » ; non pas naturellement de l'homme comme réalité empirique, mais du rôle assigné à ce concept dans les formations discursives prenant en charge le devenir historique. Dans les mémoires, la confrontation d'Althusser et de Sartre s'est souvent résumée au dogme progressiste qui veut que le nouveau rende l'ancien caduc et lui succède — on se rappelle quelques cinglantes affirmations d'Althusser à l'endroit de Sartre. Sur les bases de l'hégéliano-feuerbachisme, Althusser aurait ainsi tracé les contours de l'humanisme théorique, ses limites et les possibilités de son dépassement ; il aurait en même temps donné le manuel de diagnostic destiné à traquer toute l'imposture idéologique qui obscurcissait des pans entiers de la littérature et de la théorie marxiste. Toute théorie de l'histoire faisant usage des notions d'Homme, de liberté, d'aliénation, de concret, de genèse ou encore de médiation, tenues pour autant d'obstacles épistémologiques, accuserait désormais les symptômes d'une arriération théorique. S'il n'était nullement le seul ni le premier, Sartre n'en était pas moins directement visé. Si Sartre — « notre Rousseau, homme du XVIII^e siècle, plus moraliste

doctrines humanistes, l'importance de la question de la dialectique de la nature pour toute philosophie matérialiste, où l'histoire semble précisément déborder l'ordre humain, suscitant, avec les sciences, un débat idéologico-scientifique « à la frontière de la science de la vie et de la science de l'histoire » (*EPP II*, p. 524).

et philosophe que politique » — pouvait bien figurer parmi les « idéalistes rationalistes » qui avaient contribué à faire reculer l'adversaire « spiritualiste », s'il était « vivant et actif, combatif et généreux », il ne nous apprenait « rien sur rien » : « Sartre n'aura pas la moindre postérité : il est déjà philosophiquement mort, à moins qu'il ne renaisse dans un sursaut que nous espérons³ ».

Les postulats de l'humanisme théorique

Cependant, si la critique althussérienne de l'humanisme pulvérise, à l'époque, tout un lexique que nous retrouvons en grande partie chez Sartre, elle vise beaucoup plus loin. Nous savons qu'elle est appuyée sur une analyse de la « coupure » ou des mutations qui affectent la production théorique de Marx à partir des années 1844-1845, mutations qui font entrer la dialectique *et* le matérialisme dans un discours proprement scientifique. Le souci d'Althusser, dans ces années 1963-1967, n'est pas seulement d'inscrire une marque de rupture au tableau de l'histoire des idées, mais de mesurer les exigences théoriques de la mutation de Marx pour les réaffirmer, au présent, dans une *conjoncture* où la « dialectique matérialiste » tend à perdre sa rigueur théorique et son efficace politique. Ce qu'il s'agit d'interroger, en effet, c'est « l'événement historique » que constitue, en Union soviétique, la conversion de « l'humanisme socialiste » à la doctrine de la liberté de l'individu et de la dignité de la personne⁴. Plus exactement, il s'agit pour Althusser d'évaluer les titres théoriques de ce concept d'humanisme socialiste et sa validité pour une théorie matérialiste et dialectique de l'histoire *au présent*⁵. En convoquant les transformations de la pensée de Marx, il engage un travail de répétition critique⁶ : répéter l'opération de coupure qui a conduit Marx à la « critique radicale des prétentions *théoriques* de tout humanisme

3. Louis Althusser, « Conjoncture philosophique et recherche théorique marxiste » (1966), dans *EPP II*, pp. 415-417.

4. L. Althusser, « Marxisme et humanisme » (1963), dans *Pour Marx* (1965), La Découverte, 1996 (PM).

5. L. Althusser, « La querelle de l'humanisme » (1967), dans *EPP II*, p. 459.

6. *Art. cit.*, *EPP II*, p. 511.

philosophique » et à la « définition de l'humanisme comme *idéologie*⁷ ».

A suivre le texte de 1963 intitulé « Marxisme et humanisme », il semble clair que l'humanisme théorique ne procède pas seulement de la mobilisation de simples notions, mais plus profondément, d'un « système organique de postulats », c'est-à-dire d'un « système cohérent de concepts [...] étroitement articulés les uns aux autres⁸ ». Ce système est présent dans la philosophie du jeune Marx et se résume dans l'idée d'une Essence de l'homme, à laquelle s'articulaient alors une « théorie rigoureuse de l'histoire » et une « pratique politique cohérente⁹ ». D'abord au principe d'un « humanisme rationaliste libéral » hérité de Kant et de Fichte, elle devait être ensuite mobilisée dans un « humanisme communautaire » inspiré de Feuerbach (*Manuscrits parisiens* de 1844). La contradiction, relevée par les jeunes radicaux allemands, entre l'essence de l'Etat et son existence réelle, trouvait son explication dans une histoire pensée d'après le schème feuerbachien de l'aliénation : l'histoire comme aliénation de la raison, et l'aliénation de la raison comme aliénation de l'essence humaine, c'est-à-dire de l'humanité comme genre ; l'enjeu pratique ou politique de cet humanisme étant la « réappropriation pratique de son essence par l'homme¹⁰ ».

Ces deux versions successives de l'humanisme chez Marx sont articulées autour de deux postulats complémentaires et structurellement liés l'un à l'autre. D'une part, l'idée selon laquelle « il existe une essence universelle de l'homme », d'autre part, l'idée que « cette essence est l'attribut des "*individus pris isolément*" qui en sont les sujets réels¹¹ ». Le cœur de l'humanisme théorique est là : dans l'articulation d'un *idéalisme de l'essence* et d'un *empirisme du sujet*, qui peut aussi bien se renverser dans un idéalisme du sujet couplé à un empirisme de l'essence¹². Ces deux postulats constituent les deux obstacles majeurs à une théorie matérialiste et dialectique de l'histoire.

7. *PM*, p. 233.

8. *PM*, pp. 234-235.

9. *PM*, p. 230.

10. *PM*, p. 232.

11. *PM*, p. 234.

12. *PM*, pp. 234-235.

Parler d'une essence de l'homme, fût-ce dans les termes feuerbachiens de « l'humanité générique », ou dans ceux adoptés par le Marx lecteur de l'économie politique (l'homme comme travail dans les *Manuscrits de 1844*), c'est dans tous les cas manquer l'histoire et la dialectique. Comme l'indique, beaucoup plus précisément, le texte de 1967 (« La querelle de l'humanisme »), la théorie de l'aliénation entend celle-ci comme objectivation ; une objectivation où s'inverse, pour l'homme, le sens de son identité, mais une objectivation qui n'en est pas moins immédiate. L'essence s'objective immédiatement, de sorte que l'homme n'a jamais affaire qu'à lui-même, à sa propre essence déjà réalisée. Dans une telle perspective, tout est donné dans un présent éternitaire, celui de l'essence humaine ; sortir de l'aliénation revient seulement à inverser l'inversion du sens, à prendre conscience de ce qui est toujours déjà là¹³. On peut bien, même, définir l'homme de façon naturaliste (et donc apparemment matérialiste) comme un *tool-making animal* et envisager, sur cette base, que le travail social est la cause de l'hominisation¹⁴, on n'en reste pas moins à l'idée d'un acte originaire par lequel s'extériorise et se manifeste, dans la production matérielle du prolétaire, l'essence humaine originaire *comme travail*¹⁵. Tous les phénomènes de l'histoire sont ainsi ramenés, dans un geste proprement idéaliste, à une « origine » permanente, éternellement constituante ou agissante, éternel retour du même dans lequel se profile le Sujet stable de l'histoire — l'idéalisme de l'essence devenant de la sorte un idéalisme du sujet.

Toute cette mythologie de l'origine ou de l'originaire, nous le verrons, s'articule également à l'adoption d'une démarche *génétique* où le procès historique se confond avec une genèse. Mais pour le comprendre, revenons-en au deuxième postulat de l'humanisme théorique, soit *l'empirisme du sujet*. La théorie — ou l'imposture théorique — de « l'essence humaine » exige comme son complément l'affirmation de l'existence d'individus réels, tous porteurs de toute l'essence humaine : « Pour que l'essence de l'homme soit attribut universel, il faut en effet que des

13. *EPP II*, p. 474-476.

14. Althusser fait ici allusion à la révision, par certains marxistes, du sens des *Manuscrits de 1844* à la lumière des thèses de Leroi-Gourhan.

15. *EPP II*, p. 531.

sujets concrets existent, comme des données absolues¹⁶. » Si cette remarque vaut pour Feuerbach, elle vaut également pour toutes les théories qui se donnent les individus réels ou concrets comme données originaires et évidentes à partir desquelles penser les formations sociales. Le sujet de l'histoire se pluralise et s'historicise, précisément parce que l'essence humaine est comprise comme genre, humanité générique ; mais pourquoi parler d'empirisme ? Le problème qui se signale ici n'est autre que celui de la connaissance : le sujet de l'histoire (au singulier ou au pluriel) est posé comme une donnée première ou originaire *antérieure* au procès de connaissance. Il n'est pas pour elle un problème, mais un *donné* de départ. Tel est le sens empiriste (mais aussi idéologique) de la référence au « concret » et des protestations contre les « concepts abstraits » : la position d'un réel antérieur au savoir, que celui-ci considère comme son point de départ. Et si ce réel, ce sont les sujets concrets en tant que tous participent de l'essence humaine, on comprendra comment l'empirisme du sujet peut aussi bien devenir un empirisme de l'essence.

L'abandon, par Marx, de la référence à « l'essence de l'homme » comme fondement théorique revient donc, selon Althusser, à l'abandon de ce système organique de postulats ; il permet l'ouverture de problématiques entièrement nouvelles (nouveaux concepts, nouvelles méthodes, nouveaux principes). Bien qu'entre 1963 et 1967 Althusser ait clairement affiné son analyse de la « coupure » et montré les tensions qui habitent encore *L'Idéologie allemande*¹⁷, retenons que l'élaboration des concepts relatifs à la *production* nous font entrer dans un tout autre paysage

16. *PM*, p. 234.

17. En particulier, Althusser montrera que le matérialisme historique, parce qu'il reste attaché à une théorie de l'idéologie comme reflet vide et inversé de la réalité (un « rien »), demeure prisonnier d'une forme d'empirisme naïf, qui réclame la suppression des « abstractions idéologiques » au nom d'un réel concret donné. Le matérialisme historique de *L'Idéologie allemande*, en d'autres termes, n'a pas encore conquis sa « théorie de la science », une conceptualisation rigoureuse du procès de connaissance, de l'abstrait et du concret : « La rupture avec Feuerbach est déclarée et entamée. Mais elle est aussi un *procès*, qui ne fait que commencer. Il n'est pas encore consommé » (*EPP II*, p. 500).

de pensée : le souci philosophique pour le sujet de l'histoire (pensé selon la dualité individu-essence) cède la place à une science dont l'objet est le *procès sans sujet* de la production et la méthode, une *dialectique* qui « détermine les lois qui gouvernent les procès (procès réel et procès de connaissance), dans leur dépendance (primat du procès réel) et dans leur autonomie relative¹⁸ ».

Les conséquences structurellement liées à cette mutation de la théorie de l'histoire chez Marx sont nombreuses et ne peuvent être exposées en détail. Deux points méritent cependant l'attention, si l'on veut pouvoir isoler les singularités de l'anthropologie sartrienne de la *Critique*. L'effet théorique d'une telle mutation, de cette production de concepts nouveaux, n'est pas seulement prospectif — ouvrir les champs d'une science et d'une philosophie nouvelle « aux implications infinies¹⁹ » —, il est aussi *rétrospectif* : il permet de connaître et de reconnaître l'humanisme théorique *comme tel*, d'en appréhender la structure (et les postulats, ceux que nous venons de réexposer de façon succincte) et la fonction *idéologique* (depuis une nouvelle théorie de l'idéologie). La découverte scientifique (car il y a bien ici *découverte*) trouve son sens, comme l'avait indiqué Bachelard, dans une histoire récurrente où ce n'est pas le passé qui commande au présent (ou à son avenir), mais où le présent juge et reconstruit le passé²⁰. Ce regard rétrospectif, qui s'instaure par la production d'une différence entre science et idéologie, reconnaît à celle-ci une positivité : sans aucun doute une fonction théorique de « blocage », mais également une fonction pratique et politique dont la connaissance donne à voir les effets et la nécessité.

Sur le premier point, on dira que l'humanisme théorique a ainsi valeur d'obstacle épistémologique²¹ à la constitution d'une science de l'histoire. Cet obstacle tient au fait que les postulats de l'humanisme théorique entraînent l'identification de la production de connaissances historique à une genèse « empirique ». C'est l'une des critiques fondamentales adressées par Althusser à l'humanisme

18. *EPP II*, p. 503.

19. *PM*, p. 235.

20. G. Bachelard, *L'Activité rationaliste de la physique contemporaine*, Paris, 1951.

21. *EPP II*, p. 486.

théorique de Marx et du marxisme, qui découle en droite ligne de ce qu'il identifiait sous le concept d'« empirisme du sujet ». La théorie naïve qui se donne pour point de départ le donné comme « réel concret » (l'individu travaillant) se contraint immanquablement à poser des sujets constituants et à élaborer ensuite la *genèse empirique* des formations sociales (des modes de production et des formes de propriété)²². Mais une telle genèse n'entend faire rien d'autre que *reconstituer* la genèse de la réalité sociale : cette théorie de l'histoire recèle ainsi l'incohérence de l'empirisme naïf qui conçoit l'être ou le réel comme donné antérieur à la connaissance et, fort de cette donnée immédiate, confond le procès réel et le procès de la connaissance²³.

Sur le second, il convient d'ajouter que la science ne s'oppose pas à l'idéologie comme la vérité à l'erreur : la première ne dissipe pas la seconde : « L'idéologie n'est pas une aberration ou une excroissance contingente de l'Histoire : elle est une structure essentielle à la vie historique des sociétés. Seule, d'ailleurs, la reconnaissance de sa nécessité peut permettre d'agir sur l'idéologie et de transformer l'idéologie en instrument d'action réfléchi sur l'Histoire²⁴ ». Par exemple, cette surdétermination nécessaire du réel par l'imaginaire de « l'humanisme socialiste » en URSS constitue ainsi une *manière* spécifique de se rapporter aux problèmes pratiques et politiques (à la conjoncture de l'URSS dans les années 60) et une *indication* de ces problèmes réels. C'est toute une conception du retard et du décrochage du savoir et de l'histoire qui se profile ici, celle-là même qui exige que soit toujours à nouveau posée la question des conditions de son intelligibilité.

Si l'articulation des quatre points — idéalisme de l'essence, empirisme du sujet, genèse empirique, fonction idéologique — constitue la structure interne de l'humanisme théorique, c'est elle — et non les seuls « symptômes » que constituent les indices lexicaux — qui doit servir de grille d'analyse critique des discours. Il ne fait pas de doute que la *Critique de la raison dialectique* doive se concevoir comme une anthropologie philosophique et que son ambition est de faire du marxisme le « fondement du Savoir anthro-

22. *EPP II*, p. 536.

23. *EPP II*, pp. 502-503.

24. *PM*, p. 239.

pologique » ; mais ne doit-on y voir qu'une répétition paralysante de l'humanisme théorique hérité de Feuerbach, ou bien doit-on considérer cette entreprise comme un moment spécifique de l'histoire (théorique) du marxisme, où se rejouent, c'est-à-dire se transforment, les tensions inhérentes au travail de la « coupure » ?

Un idéalisme de l'essence ?

Reconnaîtra-t-on chez Sartre les traits de *l'idéalisme de l'essence* ? Il est clair que la théorie de l'histoire entretient un lien direct à l'anthropologie ou aux sciences de l'homme comme tout organisé²⁵ et qu'elle a pour tâche de leur donner un fondement : à ce titre elle a à interroger l'être de la réalité humaine, et c'est ici que l'idéologie de l'existence joue son rôle. Mais comme on le sait, la philosophie de l'existence consiste précisément à récuser le statut d'essence ou de nature à ce qui ne se définit en réalité que comme un « néant d'être » : d'où la difficulté à réaliser « l'intégration » des savoirs que réclame cette anthropologie structurale et historique²⁶. Cependant, il ne suffit pas d'avoir supprimé la référence à une « essence universelle de l'homme » pour avoir supprimé la place ou la fonction de l'essence, laquelle est de constituer un sujet de l'histoire. Dans *L'Idéologie allemande*, nous dit Althusser, Marx abandonne l'humanité générique au profit de la *praxis*, mais celle-ci continue d'être référée, malgré tout, à un sujet. Non plus l'essence de l'homme qui s'objective et s'aliène, mais le sujet pluralisé et historicisé des « individus » ; dans la conceptualité sartrienne, la *praxis constituante* (« *Toute la dialectique historique repose sur la praxis individuelle en tant que celle-ci est dialectique*²⁷ ») qui l'amène à parler non pas de « l'homme » mais « des hommes » en tant qu'ils « font l'histoire²⁸ » parce que tous et

25. Jean-Paul Sartre, « Questions de méthode », dans *Critique de la raison dialectique, t. I. Théorie des ensembles pratiques* (1960), Gallimard, 1985, p. 125 (CRD I).

26. CRD I, p. 125 : « Cette tâche d'intégration serait facile si l'on pouvait mettre au jour quelque chose comme une *essence* humaine, c'est-à-dire un ensemble fixe de déterminations [...] Il serait impossible de trouver une « nature humaine » commune [...] »

27. CRD I, p. 194.

28. CRD I, p. 72.

chacun sont un « projet ». De cette façon, la *praxis* historique, bien que libérée de la souveraineté de l'essence, se voit immédiatement re-corrélée à un acte originaire, individuel, contemporain de tout présent, que Sartre pense comme un mouvement d'extériorisation-intériorisation.

Doit-on voir dans ce geste le prolongement de l'idéalisme de l'essence, dont l'effet consiste à réduire la temporalité historique à une ligne unique et homogène, où se conserve le Sujet, fût-il pluralisé et historicisé, en son identité²⁹ ? De la même façon qu'Althusser met en évidence une tension dans la philosophie de Marx, nous pouvons indiquer aussi bien que la « *praxis* constituante » qui fait le présupposé de la théorie de l'histoire chez Sartre, bien qu'au fondement de tous les actes, est à la fois ce qui rend pensable l'histoire dans son unité et ce qui défait cette unité, dans la mesure où toute *praxis* est à la fois extériorisation et intériorisation.

La *praxis*, c'est le projet pensé sous la catégorie de l'action. Celle-ci bien sûr qualifiée comme « extériorisation », ou objectivation, et Sartre entend par là une action au sens le plus concret du terme : la modification ou la transformation réelle d'un champ pratique matériel. Dire que le champ pratique, le milieu de l'action, est « matériel », cela signifie d'abord qu'il est un univers de choses et d'hommes rongé par l'extériorité, un tout détotalisé dont les parties sont extérieures les unes aux autres ; la *praxis* est ce qui organise, c'est-à-dire unifie ou totalise ce champ par son projet. La *praxis* peut donc être appréhendée comme un double mouvement d'intériorisation de l'extériorité et d'extériorisation de l'intériorité. Mais ce double mouvement ne donne aucune priorité à l'intériorisation : au contraire, toute la dialectique sartrienne est structurée autour du caractère indépassable de l'extériorité ou de l'inertie, du caractère irréconciliable, non unifiable de ce double mouvement. L'homme ne se « retrouve » pas à la fin, mais ne trouve que les produits morts de son action, devenus autres et étrangers. Dire que l'homme est que ce qu'il se fait ne signifie pas qu'il accomplisse

29. *EPP II*, p. 536. Althusser critique la confusion de la science de l'histoire et de la démarche génétique où règnent en maître Essence et Sujet : « Au fond de toute genèse réside ce besoin d'*assurance*, de *garantie* idéologique fondamentale [...] : ne jamais perdre de vue, au travers de toutes ses transformations, le Sujet initial. »

son essence ni que celle-ci coïncide avec la remémoration, récollection de la totalité du passé fait. La dialectique constituante n'est pas un processus de reconnaissance de soi-même dans la totalité inerte de ce qui est devenu, mais l'épreuve de la *praxis* comme ce qui « excède » ou supplémente par son sens l'ordre des choses faites, l'épreuve d'une totalité détotalisée³⁰.

Il en va de même pour la *praxis* individuelle et la *praxis historique*. Bien qu'elle ne soit rien d'autre que le devenir humain, l'histoire dont nous parle la *Critique* est un mouvement totalisateur dont la totalisation ou la clôture, l'achèvement ou le terme unifié n'est qu'une idée régulatrice, tout au plus figurée dans des représentations imaginaires. La totalisation à l'œuvre nous livre un univers où la dispersion, le conflit, l'extériorité sont constitutifs, ce qui signifie, encore une fois, indépassables. On peut dire, dans ces conditions, que la *Critique* n'a nullement en vue la réconciliation de l'homme avec lui-même (ou de l'esprit avec soi), l'identification d'un Sujet de l'histoire qui est au fond le noyau de toute philosophie de l'essence. Si les hommes font office de sujets de l'histoire, c'est comme sujets brisés, jamais comme unité originnaire et terminale³¹.

Et quant à l'empirisme du sujet (le problème des genèses) ?

Ce que nous venons d'observer au sujet de la *praxis constituante* (*praxis individuelle*) donnerait volontiers à penser que la *Critique* donne toutes les apparences d'un « empirisme du sujet »,

30. On se rappellera que, dans *L'Être et le Néant*, le passé est l'être, ce que le pour-soi est sur le mode du refus ou de l'arrachement-dépassement. Définir la *praxis* comme projet, c'est placer l'essence du côté du passé-dépassé, de l'inerte : c'est arracher l'homme à l'ordre de l'essence et de l'identité.

31. Il faudrait ici reprendre les analyses du statut de la philosophie hégélienne dans la *Critique* menées notamment par P. Verstraeten en les confrontant aux analyses althussériennes de Hegel. Par exemple, dans « Sur la dialectique matérialiste. De l'inégalité des origines » : « La dialectique hégélienne est bien là tout entière, c'est-à-dire tout entière suspendue à cette présupposition radicale d'une unité originnaire simple, se développant au sein d'elle-même par la vertu de la négativité, et ne restaurant jamais, dans tout son développement, chaque fois dans une totalité plus concrète, que cette unité et cette simplicité originnaire » (*PM*, p. 202).

la *praxis* renvoyant toujours à l'individu concret, comme « donnée absolue », « expérience dialectique originaire » (au sens phénoménologique) et point de départ de la théorie de l'histoire. Nous avons signalé que ce postulat est fermement arrimé, dans l'humanisme théorique, au « schème idéologique de la genèse³² », qui constitue l'obstacle majeur à la théorie scientifique de l'histoire. La *Critique* ne se donne-t-elle pas en effet, avec sa « théorie des ensembles pratiques », une tâche génétique visant à constituer la *praxis* sociale à partir de la *praxis* individuelle, en s'élevant de la *praxis* individuelle (expérience dialectique originaire, dialectique vécue) aux différentes formes complexes de la vie sociale. La méthode n'est-elle pas génétique, qui fait émerger, successivement, la *praxis* individuelle comme rapport de l'organisme à la matérialité, puis la matérialité ouvrière, puis les structures pratico-inertes qui « passivisent » la pratique, à partir desquelles on peut penser les structures inertes qui forment l'armature de la socialité dans son mode sériel, et enfin les mouvements de groupe qui remaniant positivement les formations sociales données (etc.) ?

Et pourtant cette genèse — si c'en est une, mais Sartre se garde de faire usage de ce terme —, n'a rien d'une genèse empirique qui entendrait partir d'un donné originaire pour reconstituer le réel du social. S'il y a genèse, elle est tout au plus idéale et provisoire, et se sait rigoureusement distincte de la genèse réelle³³. L'ordre d'exposition diffère du procès réel : comme chez Marx, le concret n'est pas la donnée originaire de départ, mais ce qui vient à la fin, comme résultat du savoir ; partir de la *praxis* entendue comme vie organique en rapport avec un milieu est une *abstraction* méthodiquement nécessaire : « Marx [...] tentait d'*engendrer* dialectiquement son savoir sur l'homme en s'élevant des déterminations les plus larges aux déterminations les plus précises. Il définit sa méthode dans une lettre à Lasalle, comme une recherche qui "s'élève de l'abstrait au concret". Et le concret, pour lui, c'est la totalisation

32. *EPP II*, p. 536.

33. On pourrait ici renvoyer à la notion de genèse en phénoménologie, voir même à la tâche de constitution. Jamais la phénoménologie ne prétend reproduire purement et simplement la genèse réelle. Bien au contraire, phénoménologie constitutive et génétique dépendent étroitement d'une méthode (l'épochè et la réduction) qui donne accès à des objets nouveaux (noèmes, etc.), distincts de tout donné prétendu « immédiat ».

hiérarchique des déterminations et des réalités hiérarchisées³⁴. » Ainsi la *praxis* individuelle avec sa structure de projet ne se présente-t-elle jamais *comme telle* ou à l'état isolé dans l'expérience, mais toujours déterminée singulièrement par les structures spécifiques du tout social dans lequel elle existe; elle peut bien avoir la valeur d'« acte originaire » de l'histoire, elle n'en constitue pas pour autant la vérité ultime. Comme point de départ de l'exposition de la *théorie* des « ensembles pratiques », elle n'est qu'une détermination générale, un élément de pensée, non la clé ou la vérité d'une situation singulière — cette vérité concrète qui est bien plutôt « différentielle³⁵ », résidant au contraire dans la « totalisation hiérarchique des déterminations ». Sartre dit très clairement que la « Raison dialectique constituante » est la « *praxis* abstraite et individuelle de l'homme au travail³⁶ ». L'expérience dialectique que constitue en elle-même la *Critique* va de l'abstrait au concret³⁷. On ne saurait plus clairement distinguer ce chemin de connaissance de toutes les genèses réelles et affirmer plus nettement l'irréductibilité de l'être au savoir³⁸.

L'affirmation selon laquelle la *praxis* individuelle est constituante ne conduit donc pas la théorie sartrienne à élaborer des genèses empiriques des totalités historiques, à tenter la reconstitution de celles-ci, mais d'abord à donner les outils pour atteindre, par le savoir, à l'intelligibilité de l'histoire. Dans la mesure même où Sartre comprend la *praxis* comme totalisation, elle constitue un présupposé du savoir voué à être dépassé sur *deux plans*.

34. *CRD I*, p. 49.

35. *CRD I*, p. 107, et p. 105 : « Le sens de notre étude doit être ici “différentiel”, comme dirait Merleau-Ponty. C'est, en effet, la *différence* entre les “communs” et l'idée ou l'attitude concrète de la personne étudiée, leur enrichissement, leur type de concrétisation, leurs déviations, etc., qui doivent *avant tout* nous éclairer [...]. Cette *différence* constitue sa singularité [...]. »

36. *CRD I*, p. 182.

37. *CRD I*, p. 181.

38. *CRD I*, p. 142 : « L'originalité de Marx c'est d'établir irréfutablement contre Hegel que l'Histoire *est en cours*, que l'Etre *reste irréductible au Savoir* et, tout à la fois, de vouloir conserver le mouvement dialectique *dans l'Etre et dans le Savoir*. »

D'une part — c'est la théorie des ensembles pratiques — dans une exposition des cadres formels de la totalisation historique³⁹, qui se comprend comme mouvement d'aliénation et de désaliénation. Il faut dans cette perspective décrire les cadres formels de l'aliénation (c'est le rôle joué par les concepts de matière ouvrée, de pratico-inerte, de collectif sériel) et les « circonstance abstraites qui incitent à la constitution d'une *praxis* commune » (c'est le rôle joué par la théorie du groupe en fusion).

D'autre part, la *praxis* individuelle est vouée à être dépassée dans la mise en œuvre d'une méthode appuyée sur ces cadres formels et destinée à l'analyse des totalisations concrètes, c'est-à-dire des réalités historiques singulières comprises comme « totalisations hiérarchiques de déterminations » *irréductibles* (Flaubert — une vie, La Gironde — un événement, etc.). C'est la méthode régressive-progressive, dont les « médiations » n'ont pas pour vocation, comme le suppose Althusser⁴⁰, de combler l'écart entre le concret et l'abstrait, mais de restituer « l'essence singulière » de n'importe quelle totalisation⁴¹. Ici le concret se conquiert en deux temps, le régressif faisant apparaître une « hiérarchie de significations hétérogènes⁴² » — ou plutôt de « déterminations » ou de « conditions » qui ont une valeur générale ou universelle, des significations abstraites en ce sens —, le progressif, qui consiste à mettre au jour l'unité de sens qui totalise ces déterminations *dans une figure singulière*.

39. On ajoutera que la *Critique* ne se donne pas pour tâche de « restituer l'histoire réelle de l'espèce humaine », mais d'établir la « *Vérité de l'Histoire* » (CRD I, p. 167). Le but réel de l'entreprise, dit encore Sartre, « est théorique ; on peut le formuler en ces termes : à quelles conditions la connaissance d'une histoire est-elle possible ? » (CRD I, p. 158).

40. L. Althusser, « Du *Capital* à la philosophie de Marx », dans *Lire le Capital* (1965), coll. « Quadrige », PUF, 1996, p. 71.

41. Pour ce point, je renvoie aux exposés très riches présentés par Guillaume Sibertin-Blanc et Stéphane Legrand présentés au Séminaire du Groupe de recherches matérialistes sur les « Relectures et réinterprétations du marxisme en France et en Italie dans les années 1960 » (2007-2008). Textes disponibles en ligne à l'adresse : <http://www.europhilosophie.eu/recherche/spip.php?article175>

42. CRD I, p. 111.

L'efficace idéologique de la philosophie de l'existence

Ces quelques remarques, suscitées par la critique de l'humanisme théorique, nous amènent donc à tempérer le jugement sans appel qu'Althusser devait prononcer dans *Lire le Capital* :

« [...]les concepts [...] de genèse et de médiation sont à tenir a priori pour suspects : non seulement parce qu'ils induisent toujours plus ou moins l'idéologie qui les a produits, mais parce que produits uniquement pour l'usage de cette idéologie, ils en sont les nomades, la portant toujours plus ou moins en eux. Ce n'est pas un hasard si Sartre, et tous ceux qui, sans avoir son talent, ont besoin de combler un vide entre des catégories « *abstraites* » et le « *concret* », font un tel abus de l'*origine*, de la *genèse* et des *médiations*. [...] Dans tous les cas, il s'agit de fonctions de masquage et d'imposture théorique[...]»⁴³. »

Il ne fait pas de doute, nous l'avons dit, que la *Critique* indexe la théorie de l'histoire à une anthropologie, et non à une science des formations sociales. Mais les déplacements que Sartre imprime aux postulats de l'humanisme théorique nous interdisent de considérer que l'entreprise sartrienne se réduise à n'être que la répétition anachronique d'une idéologie immuable.

On ne saurait trop insister, d'ailleurs, sur le fait que, comme Althusser quelques années plus tard, Sartre n'a pas d'autre préoccupation que celle d'inscrire un discours à la charnière de la théorie et de la pratique, de s'installer dans la conjoncture présente (situation de l'URSS poststalinienne, état de la théorie marxiste) et d'assumer pleinement « qu'aucune tactique n'est possible qui ne repose sur une stratégie — et aucune stratégie, qui ne repose sur une théorie⁴⁴ ». Le questionnement sur les conditions de l'intelligibilité de l'histoire est en effet une tentative de réponse à l'arrêt du marxisme dans lequel la théorie est devenue « un Savoir pur et figé » et la pratique, un « empirisme sans principes⁴⁵ ». La révision de la critique althussérienne nous a permis, paradoxalement, de

43. Louis Althusser, « Du *Capital* à la philosophie de Marx », *art. cit.*, p. 71.

44. *PM*, p. 249.

45. *CRD I*, p. 31.

mettre en valeur l'originalité de l'idéologie sartrienne, qui, sans rompre tout à fait avec l'héritage d'un marxisme marqué par Feuerbach et un certain hégélianisme, en modifie les postulats fondamentaux. Or, à sa manière, Sartre a souligné, non seulement l'irréductibilité de l'idéologie⁴⁶, mais aussi *l'efficace idéologique* de la philosophie de l'existence⁴⁷ dans une conjoncture théorique et politique qu'il partage avec Althusser, bien qu'il l'analyse différemment — la critique du « dogmatisme » chez Sartre et la critique du révisionnisme chez Althusser sont des indices, parmi d'autres, de cette différence⁴⁸. Cette efficacité vient du fait que l'idéologie de l'existence est suscitée par « l'anémie⁴⁹ » qui affecte la théorie : en quelque sorte générée par le marxisme des années 50 comme son antidote, elle doit initier sa transformation interne. D'une certaine façon, donc, cette singularité idéologique a produit ses effets dans la théorie, contribuant à forger de nouveaux concepts et à ouvrir de nouveaux problèmes : c'est la raison pour laquelle, nous semble-t-il, on a pu montrer avec profit que la conception sartrienne de la totalisation modifiait sur des points essentiels *et* le problème de la causalité historique *et* celui de la temporalité historique⁵⁰.

Florence CAEYMAEX

46. *CRD I*, p. 92 : « un système idéologique est un irréductible ».

47. *CRD I*, p. 132.

48. *EPP II*, p. 459.

49. *CRD I*, p. 132.

50. Nous renvoyons à nouveau aux contributions de Guillaume Sibertin-Blanc (« Althusser et Sartre, I : tout, totalité, totalisation ») et Stéphane Legrand (Althusser et Sartre, II : La question du temps historique et la catégorie d'événement ») dans le Séminaire du Groupe de recherches matérialistes, textes disponibles à l'adresse : <http://www.europhilosophie.eu/recherche/spip.php?article175>. Premièrement, Sartre, grâce à sa conception de la totalisation (détotalisée) instruit, conjointement le procès de la causalité mécanique et de la causalité expressive dans la théorie de la dialectique historique, anticipant de fait sur l'élaboration d'une « causalité structurale » par Althusser. Deuxièmement, Sartre développe une conception de l'événement historique qui ne le limite pas à être une transformation du donné présent dans une temporalité donnée, mais le renvoie, plus profondément, à une « transformation des structures mêmes de la temporalisation », qui sera plus tard explicitement thématisée par Althusser.