

C'est à partir de ces phénomènes que De Martino développe son discours sur la crise de la présence et sur son dépassement vers la valeur et le sens ; le diagnostic portant sur l'apocalypse « moderne » dont témoignent les écrivains de l'absurde est inscrit dans un horizon commun, que les civilisations « avancées » partagent avec les sociétés « archaïques » et dont l'enjeu est en réalité la prise en main par l'humanité de ses destinées générales, ce qui revient aussi à se reconnaître comme une humanité unique, liée par un destin commun.

La réflexion de De Martino appartient donc à une constellation, propre aux années 1960, dont font partie aussi l'œuvre de Fanon et celle de Sartre, mais aussi les grandes œuvres collectives que furent, entre autres, les luttes de libération, l'expérience du communisme chinois, le mouvement des Noirs aux États-Unis et celui des femmes, les mobilisations des ouvriers et des étudiants dans le capitalisme avancé, etc.³⁵ – autant de manifestations d'une sortie collective de l'état de minorité à la recherche d'une nouvelle figure du genre humain et de son unité. C'est de l'éclipse de cette recherche que viennent les crises contemporaines et le danger actuel d'un naufrage épocal de la présence. De cette recherche restent pourtant les vestiges dans des œuvres, des gestes et des paroles, auxquels appartient aussi l'image foudroyante, toujours lisible dans le texte d'Ernesto De Martino, d'une transparence finale, à même notre propre corps, de « tout ce que les hommes firent et furent sous la souveraineté du temps »³⁶.

Andrea Cavazzini

« Être dans l'histoire comme si l'on n'y était pas ». L'impossibilité d'être homme ou la crise de la présence chez Sartre et De Martino.

Selbst seine eigene Unmöglichkeit muß er
[der Gedanke] noch begreifen um der
Möglichkeit willen.

T. W. Adorno³⁷

1. Une constellation hétérogène autour d'un problème commun

Dans l'introduction de 1954 à l'édition italienne de *Minima Moralia* de Theodor W. Adorno, Renato Solmi³⁸ invite à réfléchir sur la proximité entre les conceptions défendues par Adorno et Horkheimer dans *Dialektik der Aufklärung*³⁹ et les analyses menées par l'historien des religions et ethnographe italien, Ernesto De Martino dans *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*⁴⁰. La proximité esquissée par Solmi concerne la façon

³⁵ Un document essentiel de cette constellation politique et culturelle est l'anthologie dirigée par Franco Fortini, *Profetie e realtà del nostro tempo* (cf. A. Cavazzini, « Notes sur quelques usages italiens de Sartre. Franco Fortini et la Nouvelle Gauche italienne », dans *L'année sartrienne*, 2012), dont les figures centrales sont Sartre et Lévi-Strauss. Il ne fait aucun doute que l'œuvre de De Martino se situe au sein de cette constellation, et dans une position qui articule des perspectives philosophiques proches de Sartre à une intervention dans le champ anthropologique comparable à celle de Lévi-Strauss.

³⁶ F. Fortini, « Qu'est-ce que le communisme ? » (1989), *Cahiers du GRM*, IX, OpenEdition, 2016 (<https://grm.revues.org/8029>).

³⁷ T. W. Adorno, *Minima moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Francfort sur le Main, Suhrkamp, 1951, p. 481.

³⁸ Cf. R. Solmi, *Introduzione a Minima moralia di Theodor W. Adorno*, Macerata, Quodlibet, 2015, p. 77. Sur la proximité et les différences entre Adorno et De Martino autour de la question de la genèse historique de la subjectivité, cf. S. Petruccianni, « De Martino, Adorno e le avventure del Sé », *Paradigmi. Rivista di critica filosofica*, n° 2, 2013, p. 125-137.

³⁹ M. Horkheimer, T. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Amsterdam, Querido, 1947.

⁴⁰ E. De Martino, *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo* [1948], Turin, Boringhieri, 1973 ; trad. fr. *Le monde magique*, Paris, Synthédabo, Les Empêcheurs de penser en rond, 1999.

d'aborder le problème de « l'origine historique du soi » ou de la « présence individuelle », un problème épineux pour le marxisme de l'époque, qui oscillait entre une explication positiviste de la genèse de la conscience et une formulation transcendantale du rapport entre conscience et être. À prolonger ce rapprochement sur le plan théorico-conceptuel intervient l'historien Carlo Ginzburg⁴¹, qui situe *Le Monde magique* dans une constellation d'ouvrages écrits dans la période de l'Occupation et dans celle immédiatement successive : outre à *Dialektik der Aufklärung*, Ginzburg mentionne le roman de Carlo Levi *Paura della libertà*⁴², le texte que Raymond Queneau a écrit en 1942, *Une Histoire modèle*⁴³, *Apologie pour l'histoire ou Métier d'historien* de Marc Bloch sortie en 1949⁴⁴ et le texte *Über den Begriff der Geschichte* que Walter Benjamin rédigea en 1940, peu de temps avant de se suicider pour échapper aux nazis⁴⁵. Ce qu'il y a en commun dans une telle constellation – certes hétérogène sur le plan des approches, des styles et des méthodologies –, c'est l'urgence de produire une connaissance de l'histoire qui, tout en assumant l'héritage de la pensée de Marx, pouvait tenir le choc de la catastrophe qui avait emporté l'Europe entière jusqu'aux fondements de sa culture.

Dans les pages qui suivent, nous voudrions ajouter un autre chaînon à cette constellation, en élargissant sa sphère d'influence aux années 1960 : motivés moins par un souci d'histoire des idées que par la volonté de faire émerger le partage d'un problème conceptuel, nous opérerons un déplacement temporel qui permet de faire dialoguer la réflexion de De Martino sur l'histoire et sur son intelligibilité avec celle développée par Sartre⁴⁶. Si l'influence de la pensée sartrienne chez De Martino est attestée par les cahiers de notes de ce dernier, où l'on trouve des longs commentaires aux textes sartriens⁴⁷, Sartre ne s'est jamais référé directement aux travaux de l'ethnologue italien. D'abord, parce que la réception française de De Martino a connu une série de difficultés en suivant une trajectoire tortueuse⁴⁸, ensuite parce que les interlocuteurs de Sartre dans le domaine des sciences

⁴¹ Il s'agit de l'intervention de Ginzburg à une table ronde dédiée à *La fine del mondo di Ernesto De Martino*, dont on trouve la transcription dans *Quaderni storici*, n° 40, 1979, p. 228-248. Ginzburg revient sur cet argument dans la dernière séance d'une émission radiophonique dédiée à *Ernesto De Martino : tra magia e civiltà*, qui a été diffusée à l'occasion du cinquantième de sa mort en 2015 (<http://www.radio3 Rai.it/dl/radio3/programmi/PublishingBlock-fa13637-1286-427b-a49d-015c7e38e06-podcast.html>). L'historien explicite sa dette théorique envers De Martino dans l'introduction à son ouvrage sur la socialité, *I Benandanti. Stregoneria e culti agrari tra Cilento e Salento*, Turin, Einaudi, 1966.

⁴² C. Levi, *Paura della libertà*, Turin, Einaudi, 1946.

⁴³ R. Queneau, *Une histoire modèle*, Paris, Gallimard, 1966.

⁴⁴ M. Bloch, *Apologie de l'histoire ou Métier de l'historien*, Paris, Armand Colin, 1949.

⁴⁵ W. Benjamin, « Über den Begriff der Geschichte », dans *Gesammelte Schriften*, I, 3, éd. R. Tiedeman & H. Schweppenhäuser, Francfort, Suhrkamp, 1991, p. 691-704.

⁴⁶ Un geste similaire à celui accompli par D. Fabre lorsqu'il situe le dernier De Martino dans la lignée de « l'anthropologie de l'histoire », un champ intellectuel recoupé dans la période 1930-1980 et incluant, entre autres, N. Elias, P. Francastel, P. Ariès, L. Dumont, Cl. Lefort, M. Foucault et M. Gatchet. Cf. D. Fabre, Ernesto De Martino, *La fin du monde et l'anthropologie de l'histoire*, *Archives de sciences sociales des religions*, n° 161, 2013, p. 147-162.

⁴⁷ Bien que De Martino s'intéresse surtout à la réflexion phénoménologique du premier Sartre en étudiant en particulier *La Nausée et L'être et le néant* (voir E. De Martino, *Scritti filosofici*, éd. R. Pastina, Bologne, Il Mulino, 2005, p. 139-155 ; *La fine del mondo. Contributo alle analisi delle apocalissi culturali*, éd. C. Gallini, Turin, Einaudi, 1977, p. 527-544 et p. 572-577 ; trad. fr. *La fin du monde. Essai sur les apocalypses culturelles*, sous la direction de G. Charuty, D. Fabre, M. Massenzio, Paris, Éditions de l'ÉHESS, 2016), notre lecture voudrait montrer une proximité méthodologique et conceptuelle avec le Sartre des années 1960 et son analyse du concret historique.

⁴⁸ Voir G. Maccaro, « Ernesto De Martino in Francia: dallo storicismo all'antropologia della storia », *Nostos*, n° 1, 2016, p. 129-150 ; Ch. Bergé, « Lectures de De Martino en France aujourd'hui », *Ethnologie française*, n° 3, vol. 31, 2001, p. 537-547 ; D. Fabre, « De Martino altrove : sulla sua ricezione francese », dans C. Gallini, M. Massenzio (éds), *Ernesto De Martino nella cultura europea*, Naples, Liguori, 1997, p. 139-176. Fabre souligne le rôle joué par M. Leiris et par A. Métraux dans la diffusion française de la pensée demartinienne entre

sociales appartiennent surtout aux horizons francophone et anglophone⁴⁹. On peut toutefois avancer légitimement l'hypothèse d'une connaissance indirecte de l'approche demartinienn, notamment par l'intermédiaire de son ami italien Carlo Levi. En effet, le même roman de Levi pour lequel Sartre a écrit la Préface (*Cristo si è fermato a Eboli*, sorti en 1945⁵⁰) a poussé De Martino à choisir la région de la Lucanie comme terrain de ses recherches ethnographiques. Dans une transmission radiophonique de 1965, l'année de la mort de De Martino, Levi participe à un débat coordonné par le philosophe Enzo Paci, où il souligne l'amitié personnelle et intellectuelle qui le liait à De Martino et il décrit leur intérêt commun pour les conditions socio-culturelles de l'Italie du sud⁵¹; à partir du moment où le travail de De Martino a pris en compte la dimension du monde méridional, il a gagné selon Levi une dimension proprement historique qui lui a permis de vivifier et de transformer de l'intérieur l'historicisme idéaliste de son maître Benedetto Croce.

2. Pensabilité de l'histoire et historicisation de la pensée

Visant à élargir notre horizon historiographique en y introduisant tout ce qui, habituellement, est relégué du côté du magique, de l'irrationnel, du « sans-histoire », De Martino est conscient du risque de réduire à de simples « objets de recherches » des hommes qui n'ont jamais été considérés comme « sujets de l'histoire ». Un tel risque peut être limité en acceptant – comme De Martino invite à le faire – une transformation rétroactive des

les années 1950 et années 1960, qui s'explique en premier lieu par leur commun intérêt de recherche autour des phénomènes de possession. La reconstruction précise fournie par Fabre nous permet aussi de situer la présence de Sartre dans ce milieu de réflexion et dans le débat autour de la possession. D'abord à travers les descriptions phénoménologiques de la conscience émotionnelle comme conscience captive d'elle-même (cf. *Esquisse d'une théorie des émotions*, Paris, Hermann, 1939), puis à travers l'espace que *Les Temps Modernes* réservaient aux analyses anthropologiques et ethnographiques. Toutefois, celui qui semblait être un terrain d'élection pour un dialogue productif entre De Martino et l'ethnologie française est devenu, progressivement, un mur d'indifférence. Comme l'explique Fabre, la diffusion de la pensée de Lévi-Strauss a produit une transformation du champ intellectuel français qui n'a pas laissé beaucoup de place aux approches existentialistes de l'ethnologie et de l'anthropologie. Sur l'argument, voir les critiques que De Martino adresse à Lévi-Strauss dans *La fine del mondo*, p. 405-413, et la conversation avec C. Cases racontée par ce dernier dans l'article « Conversazione con De Martino », *Quaderni Piacentini*, n° 23-24, 1965, p. 177-183, suivi d'un commentaire de F. Fortini, « Gli ultimi tempi (note al dialogo di De Martino e Cases) », p. 183-189.

⁴⁹ Cf. par exemple les références aux ouvrages de M. Leiris, C. Lévi-Strauss, K. Lévin ou A. Kardiner dans *Questions de méthode*, Paris, Gallimard, 1986, p. 65-73. Sur le rapport de Sartre à l'ethnologie et à l'anthropologie françaises, on renvoie aux travaux de Grégory Cormann (entre autres : « Emotion et réalité chez Sartre. Remarques à propos d'une anthropologie philosophique originale », *Bulletin d'analyse phénoménologique*, VIII, 2, 2012, p. 286-302) et de Gautier Dassonneville (par exemple : « Du topos à la cartographie du magique comme champ opératoire de la phénoménologie sartrienne », *Methodos*, n° 15, 2015, <http://methodos.revues.org/4208>).

⁵⁰ C. Levi, *Cristo si è fermato a Eboli*, Turin, Einaudi, 1945.

⁵¹ Levi raconte sa rencontre avec De Martino dans l'immédiat après-guerre et affirme partager avec ce dernier un problème essentiel, à la fois théorique et politique, concernant la présence et la persistance de l'archaïque dans la contemporanéité de l'histoire (problème abordé sur le plan artistico-littéraire par Levi et sur le plan scientifique-philosophique par De Martino). « Je retrouvais dans *Le monde magique* des positions similaires, d'un point de vue théorique, à celles que j'avais esquissées sans prétentions scientifiques dans mon livre [*Le Christ s'est arrêté à Eboli*] et dans un autre précédent, *Peur de la liberté*. C'est-à-dire le fait de ramener le problème essentiel du monde magique à une interprétation historique et surtout à une idée qui fut permanente chez De Martino : l'idée du risque de la perte de la présence, de la perte du monde et des moyens pour se racheter de ce risque, tout comme son intuition du monde magique comme monde où la présence n'est pas encore une certitude ou un donné, mais un risque actuel, une formation en train de se faire, une actualité en train de devenir actuelle, donc toujours soumise à sa propre perte, toujours menacée », « Dibattito su Ernesto De Martino », dans E. De Martino, *Panorami e spedizioni. Le trasmissioni radiofoniche del 1953-54*, éd. L. M. Lombardi Satriani e L. Bindi, Turin, Bollati Boringhieri, 2002, p. 116-117 (nous traduisons, CC).

concepts utilisés dans l'enquête ethnologique, à commencer par le concept même de *réalité*⁵². Tout comme Sartre nous montrait, dans la Préface aux *Damnés de la terre*, ce que les luttes algériennes nous obligeait à transformer de nous-mêmes en tant qu'européens⁵³. De Martino défend un « ethnocentrisme critique »⁵⁴, une pratique située de l'historiographie, dans laquelle l'historien-ethnologue accepte et reconnaît d'être modifié sans cesse par la recherche qu'il conduit. Une « ethnographie du présent » doit d'abord reconnaître la détermination historique, sociale et culturelle de la position du questionneur, le caractère situé et donc conditionné, objectivement et subjectivement, de notre manière d'interroger les événements politiques, les autres cultures, ou « l'histoire d'autrui » pour le dire avec Levi⁵⁵. Cela ouvre un problème fondamental concernant le statut épistémologique de l'historiographie et des sciences humaines en général : celles-ci ne peuvent pas se limiter à « expliciter l'implicite », restant en continuité avec les représentations communes⁵⁶. Pour être scientifique, le savoir doit produire au contraire des ruptures, des écarts par rapport aux représentations immédiates de l'expérience. C'est précisément dans les points où la représentation du réel montre ses fêlures, que la science doit intervenir et transformer celles-ci en *problèmes*.

La difficulté consiste dans le fait que nous avons individué comme *problème* de la magie ce que ne coïncide point avec les problèmes conscients qui occupent les acteurs du drame magique. Mais une telle difficulté naît d'une radicale incompréhension de la méthode historiographique, et plus particulièrement de la requête illégitime d'un concept qui qualifie ce qu'est *en soi* la magie, pour les hommes *en soi* qui la pratiquent. Or, le concept de magie, en tant que concept historiographique, est atteignable seulement dans la conscience prospective des modernes qui nous sommes, et seulement dans *notre* conscience il peut recevoir sa détermination précise. [...] La vérité historique ne se perd pas dans les abîmes chronologiques, elle ressort plutôt de l'actualité problématisante d'une certaine conscience historiographique⁵⁷.

Parmi les gestes théoriques les plus importants accomplis dans *Il mondo magico*, il y a celui que Solmi a défini une « historicisation de l'aperception transcendantale kantienne »⁵⁸ : l'unité de la conscience personnelle, tout comme l'opposition entre le moi et le réel – loin de constituer la *conditio sine qua non* de toute expérience – sont la conquête d'un procès

⁵² « Quand on pose le problème de la réalité des pouvoirs magiques, on est tenté de présupposer comme évident ce qu'il faut entendre par réalité, comme s'il s'agissait d'un concept tranquillement possédé par l'esprit, à l'abri de toute aporie et que le chercheur devrait "appliquer" ou pas comme un prédicat au sujet de l'évaluation formulée. [...] [On doit, au contraire, reconnaître] que le problème de la réalité des pouvoirs magiques n'a pas pour objet seulement la qualité de tels pouvoirs, mais aussi notre concept même de réalité, et que l'enquête concerne non seulement le sujet de l'évaluation (les pouvoirs magiques), mais aussi la catégorie évaluative elle-même (le concept de réalité) ». E. De Martino, *Il mondo magico*, p. 22 (nous traduisons, CC).

⁵³ Cf. J.-P. Sartre, Préface à F. Fanon, *Les damnés de la terre* (1961), Paris, La Découverte, 2002, p. 23 et 31.

⁵⁴ La pratique de l'ethnologie devient alors « la comparaison critique des histoires des peuples aujourd'hui vivants, conduite à partir de l'histoire de la culture occidentale utilisée comme point de référence et, en même temps, comme unité de mesure destinée à être mise en cause et à être à son tour mesurée dans un mouvement de "co-mensuration" réciproque », E. De Martino, *La fine del mondo*, p. 5.

⁵⁵ C'est ce que De Martino appelle aussi « humanisme ethnographique » qui doit permettre de thématiser l'histoire propre et l'histoire aliène dans le but de rejoindre un « fond universellement humain » où le « propre » et l'« aliène » sont saisis comme deux possibilités historiques d'être homme. La rencontre ethnographique constitue ainsi l'occasion, pour l'homme occidental, de conduire un radical « examen de conscience », étape nécessaire pour produire une réforme du savoir anthropologique et de ses catégories de jugement. Cf. *ibid.*, p. 391-413.

⁵⁶ « La naissance historiographique ne consiste pas à répéter le vécu conscient qui accompagne un phénomène culturel, mais à situer ce vécu dans un réseau de conditions et de résultats qui n'appartiennent pas à la conscience contemporaine et qui cependant confèrent à ce vécu sa réalité et sa vérité, son « signifiant » et son « importance », *ibid.*, p. 275 (nous traduisons, CC).

⁵⁷ E. De Martino, *Il mondo magico*, p. 198, en italiques dans le texte (nous traduisons, CC).

⁵⁸ Cf. R. Solmi, « Ernesto De Martino e il problema delle categorie », *Il Mulino. Rivista mensile di attualità e cultura*, n° 7, 1952, p. 315-327.

culturel, le résultat d'une expérience historique déterminée, que De Martino identifie avec le magisme. De cela dérive également la tentative d'une historicisation des catégories de la conscience moderne qui vaudra à De Martino les reproches de Croce⁵⁹. En refusant (du moins dans les écrits de la fin des années 1940) la formule crocienne selon laquelle « l'historiographie nous délivre de l'histoire⁶⁰ », De Martino esquisse une méthode d'enquête historique bien précise : l'histoire n'est pas réductible au devenir chronologique, ni à un objet extérieur qui attend d'être investi par le savoir. La connaissance historique modifie et contribue à la formation même de son objet, lequel ne pourrait jamais exister en tant que tel, c'est-à-dire indépendamment de l'activité qui en fait un objet de savoir, en le soumettant par là à certains paramètres d'évaluation et à certains jugements. Ainsi, il n'est pas possible de sortir du « circuit vivant qui lie le haut et le bas de la vie culturelle⁶¹ », quitte à isoler abstraitement un produit de l'intellect pour en faire un objet hypostasié. L'analyse généalogique des catégories chez De Martino a pour but de comprendre leur fonctionnement, non pas à remonter aux origines de la pensée humaine – ce qui introduirait, comme il le souligne lui-même, une forme de théologie et de métaphysique renouvelée, ayant la prétention de raconter comment l'humanité a commencé, une fois, à être humaine ». Il s'agit, au contraire, de reconstruire la logique des catégories en en reconstruisant la genèse historique. Le travail historiographique naît sur le terrain de l'histoire contemporaine et il doit produire un « éclairage gnoseologique des reuuds opératifs dans lesquels une époque est prise⁶² ». Cela revient à considérer le concept non pas comme simple représentation du réel ou généralisation de l'empirique, mais plutôt – pour le dire avec Althusser – en tant que *pratique* : une pratique aux effets matériels, qui peut ouvrir des possibilités à travers une « prise » différente sur le réel, une manière de le saisir pour en faire quelque chose d'autre.

⁵⁹ Croce défend l'éternité des catégories en les considérant comme une sorte de « moteur immobile » aristotélicien. Le cadre ontologique de sa philosophie de l'esprit exclut la possibilité de reconstruire la genèse des outils catégoriaux que nous sommes obligés d'utiliser pour accomplir cette même reconstruction. « Matérialiser les catégories » revient à les annuler en tant que catégories, c'est-à-dire en tant que formes *a priori* de l'esprit. Cf. B. Croce, « Recensione a Il mondo magico », *Quaderni della Critica*, n° 10, 1948, p. 79-80 ; « Intorno al magismo come età storica », *Filosofia e storiografia*, 1949, p. 193-208. Aux critiques de Croce suivra une autocritique de De Martino, visant à nuancer sa position à travers une distinction fort problématique entre les catégories (appartenant à un ordre stable et éternel) et la conscience des catégories (soumises aux changements historiques). Voir, par exemple, la Préface à *Durkheim, Habermas, Mauss. Le origini dei poteri magici*, Turin, 1951 ; et « Fenomenologia religiosa e storiismo assoluto », *Studi e materiali di storia delle religioni*, n° 24-25, 1953-54, p. 11-25. Sur cet argument, on renvoie aux précieuses analyses de R. Solmi dans l'article « E. De Martino e il problema delle categorie », *loc. cit.*

⁶⁰ Formule qui attribue à l'activité de la pensée (i.e. l'historiographie) la tâche de « convertir le passé en connaissance », seule manière, selon Croce, pour « accomplir des actions nouvelles, pour s'élever à une nouvelle vie » sans rester écrasés par le passé qui nous constitue et nous entoure. Cf. Croce, *La storia come pensiero e come azione*, Bari, Laterza, 1938.

⁶¹ E. De Martino, *La terra del rimorso. Contributo a una storia religiosa del Sud*, Milan, 1961, p. 229. Sur le rapport de De Martino à l'historiographie et sur la manière dont ce rapport a été influencé par G. Gentile et A. Gramsci, voir C. Ginzburg, « De Martino, Gentile, Croce. Su una pagina de Il mondo magico », *La ricerca folklorica*, n° 67-68, 2013, p. 13-20. Il est intéressant de noter que Ginzburg adresse ici à De Martino une critique fort similaire à celle qu'il adresse à Foucault dans son livre *Il formaggio e i vermi. Il cosmo di un mugugno del '500*, Turin, Einaudi, 1976, p. XVI-XVII. La conception demartinienne de l'histoire, qui attribue à la subjectivité de l'historien la capacité de façonner l'objet de la recherche (i.e. le phénomène du tarantisme), interdirait *ipso facto* la possibilité de saisir les voix des agents historiques impliqués (i.e. les femmes des Pouilles « mordues par la tarantule »), qui sont ainsi englobées dans les voix de ceux qui les étudient et les jugent et qui, par le fait même, les modifient.

⁶² E. De Martino, *Prefazione a Furore, simbolo, valore* [1962], Milan, Feltrinelli, 1980, p. 79 ; trad. fr. *Furore, symbole, valeur*, Paris, Seuil, Les Empêcheurs de penser en rond, 2001.

La conviction que la pensée de Marx est la seule voie pour penser de manière productive et transformatrice le rapport entre théorie et pratique⁶³ s'accompagne, chez De Martino comme chez Sartre, du recours aux catégories de l'existentialisme (à commencer par celles de *conscience, angoisse, projet et être-dans-le-monde*) comme outils pour rendre intelligible l'expérience vécue des agents historiques, car l'un et l'autre refusent toute « dégenération positiviste du marxisme » qui réduirait sans reste les suprastructures à la structure économique⁶⁴. Il nous semble que la position demartinienne est assez proche sur le plan méthodologique de celle qui est défendue par Sartre à travers la méthode de la totalisation dialectique, notamment dans la tentative de donner un fondement *philosophique* à la recherche historiographique : la modification de l'objet observé par l'observateur (tout comme la modification de l'observateur lui-même par son activité de connaissance) est non seulement une vérité scientifique depuis Heisenberg, mais aussi un acquis fondamental de toute pensée matérialiste de l'histoire depuis Marx. Il ne s'agit certainement pas de réduire l'être à l'être connu, mais de valoriser la rupture que le savoir critique (critique de l'économie politique, critique de la raison dialectique, critique de l'idéologie) opère par rapport au régime de l'appareat, aux représentations communes et aux expériences immédiates du réel. Repenser la portée scientifique et politique des sciences sociales passe, entre autres, par une analyse matérialiste de l'homme en société, capable de montrer la genèse historique et la fonction sociale des productions culturelles⁶⁵.

3. *Ce qui revient dans l'histoire : la répétition créatrice ou le présent déstorifié*

En écrivant *Le monde magique*, De Martino avait pour tâche de donner un fondement historique à la présence de l'individu dans le monde. Sa conception de la réalité humaine, plus proche de celle de Sartre que de celle de Heidegger (ou mieux : profondément consonante avec les critiques adressées par Sartre au *Dasein* heideggerien⁶⁶), refuse de faire de celle-ci un donné stable, un fait acquis une fois pour toutes. Elle est, au contraire, constamment exposée au risque de la disparition, marquée par une fragilité ontologique qui l'oblige à lutter pour s'affirmer (voire pour rester) dans le monde. De Martino s'intéresse aux modalités culturelles, comportementales et existentielles adoptées pour faire face à ce risque, en voyant dans le

⁶³ Sur le marxisme de De Martino, il y a eu un long débat : sa lecture de Marx a été souvent critiquée pour le manque de rigueur conceptuel et pour l'emprise idéaliste venant de son maître B. Croce. Selon Lombardi Satriani, par exemple, De Martino n'a pas suffisamment développé le rapport entre stratification sociale et dynamique culturelle ; il n'a pas exploité la puissance analytique de la catégorie de « classe » dans son approche des productions culturelles ; il a opéré une identification simpliste entre la notion de « folklore traditionnel » et celle de « retard culturel », s'empêchant ainsi de saisir la complexité du rapport structure/superstructure. Cf. L. M. Lombardi Satriani, *Introduzione a E. De Martino, Furore, Simbolo, Valore*, Milan, Feltrinelli, 1980, p. 20-22. Ces réserves à propos du marxisme de De Martino sont partagées par Clara Gallini, qui a dirigé l'édition critique de l'œuvre demartinienne ; elle souligne l'incapacité de De Martino à produire une définition rigoureuse de la catégorie de « formation sociale », et sa tendance à considérer le symbolisme mythique-rituel comme un modèle métahistorique, au détriment d'une compréhension dialectique de l'histoire. Cf. C. Gallini, *Introduzione a La fine del mondo*, p. LXIII.

⁶⁴ Cf. E. De Martino, *La fine del mondo*, p. 431.

⁶⁵ Comme le précise Sartre dans *Questions de méthode*, il est indispensable de déterminer le type de réalité et d'efficacité propre aux « objets collectifs du champ social » à partir du commencement, c'est-à-dire de l'activité concrète des individus, médiée à son tour par les conditions matérielles de leur vie, par les rapports de production, par la dialectique historique entre les classes. Cf. *Questions de méthode*, p. 72-77.

⁶⁶ Cf. E. De Martino, *Il mondo magico*, p. 190-191 ; *Scritti filosofici*, p. 96-111 et p. 139-154. Sur le rapport de De Martino à l'existentialisme de Heidegger, voir E. Paci, *Il nulla e il problema dell'uomo*, Turin, Taylor, 1950, p. 123-133 ; P. Cherihi, *Il Signore del limite. Tre variazioni critiche su Ernesto De Martino*, Naples, Liguori, 1994 ; G. Sasso, *Ernesto De Martino fra religione e filosofia*, Naples, Bibliopolis, 2001 ; C. Ginzburg, « Genesi de *La fin du monde* de De Martino », *Gradiva*, n° 23, 2016, p. 194-213. Pour une analyse des critiques de Sartre à l'analytique de l'existence heideggerienne, je me permets de renvoyer à C. Collamati, « L'altro lato del presente. Storiicità e struttura d'avvenire in J.-P. Sartre », *Filosofia Politica*, II, *Milano*, 2/2017.

fonctionnement des mythes et des rites de la tentative de réponse à ce qu'il appelle la « crise de la présence ». Cette dernière est au cœur des analyses demartiniennes des pratiques magiques, des formes religieuses, tout comme de sa recherche inachevée sur les apocalypses culturelles, formant une sorte d'invariant onto-anthropologique – seul élément qui semble avoir échappé à la prophylaxie historico-critique de l'ethnologue⁶⁷.

Il s'agit d'un problème qui, formulé en termes différents, structure de manière également profonde la réflexion sartrienne sur l'histoire, la politique et l'éthique : Sartre pense chacune de ces dimensions à partir de et à l'intérieur d'un régime d'impossibilité. « Impossibilité de coexistence » ou « impossibilité radicale que l'organisme humain existe sans travail » (qui définit le régime de rareté comme condition même de l'histoire)⁶⁸, impossibilité d'une « fraternité sans terreur » et d'une « souveraineté diffuse » (qui se traduit dans une nécessaire réification des rapports entre sujet individuel et sujet collectif sous la forme paradoxale de l'*individu commun*)⁶⁹, impossibilité de ne pas vivre, de ne pas être homme (qui détermine l'émergence d'une praxis orientée par l'inconditionnel éthique)⁷⁰.

Notre hypothèse, dans cette lecture croisée de De Martino et de Sartre, est que l'élaboration d'une pensée critique de l'histoire demande de se positionner au niveau de ce qu'on pourrait nommer la « crise de la possibilité⁷¹ » : crise de la présence (de l'homme dans le monde historique et culturel) chez le premier, barrage des possibilités d'être homme chez le second. Selon De Martino, la magie est une médiation institutionnelle agissant comme instrument de contrôle de la « crise de la présence » à travers une opération de *déstabilisation*, c'est-à-dire une manière d'être dans l'histoire comme si l'on n'y était pas⁷². Dans la réflexion anthropologique de De Martino, cette fonction « de-historicoisante » est accomplie à travers une logique de la répétition : toute pratique rituelle étant modulée par la répétition de gestes et de formules, elle transforme le passé en archétype qui revient à chaque fois, qui se répète toujours égal à lui-même. « Le rite est le comportement qui reconduit sans cesse le *cette fois historique* à une *fois métahistorique* qui est aussi une *fois pour toutes* »⁷³. Dans le rite, tout geste acquiert un sens et une réalité seulement dans la mesure où il reproduit une

action passée, c'est-à-dire s'il se produit comme répétition de quelque chose qui a déjà eu lieu. Cette répétition d'un archétype, ces « artifices contre le temps normal » ou le temps-cadre⁷⁴ déterminent une temporalisation spécifique de l'histoire qui interromp le devenir et la succession chronologique : à l'unicité irréversible de l'événement historique, le rite substitue une série d'expériences répétables comme copies conformes à un modèle métahistorique. Si, à première vue, on a affaire à la richesse d'une possibilité qui ne se réduit pas à sa réalisation, pouvant être toujours répétée, revécue, reproduite (une voie de fuite qui serait aussi une voie d'accès alternative au monde, à l'histoire, à la culture), il est clair, en même temps, que sa puissance est enlisée dans la rigidité d'un paradigme – ce qui, loin de pousser à l'action historique, amène à une progressive passivisation de l'expérience.

Le temps cyclique des mythes de l'origine et de la fondation [...] est un temps qui résout les moments critiques de l'existence en solutions exemplaires déjà advenues *in illo tempore* : le revenir historique de ces moments est déstorifié, c'est-à-dire occulté dans son historicité et dans la responsabilité entièrement humaine que l'historicité implique. Ainsi la décision humaine de ces moments advient au sein de la protection d'une décision qui a déjà eu lieu sur le plan mythique⁷⁵.

La répétition est associée au temps prévisible de la nature, pensée en opposition au temps « progressif » de l'histoire et de la culture, incarnant l'inertie des choses et des faits qui s'enchaînent automatiquement⁷⁶. Dans l'analyse de De Martino, cependant, la répétition revêt une fonction spécifiquement culturelle : bien que par voie négative, la répétition « destorifiant » produit des effets sur l'histoire matérielle. Permettant « d'être dans l'histoire comme si l'on n'y était pas », la magie comme répétition de mythes et de rites est une suspension du conditionnement historique qui instaure un rapport avec soi-même, avec les autres et avec le monde, qui n'était pas possible ni praticable à s'en tenir aux lois et aux structures objectives du réel.

La conscience cyclique du temps, telle qu'elle s'exprime dans le domaine religieux dans la répétition rituelle d'un mythe des origines et de fondation, et dans le domaine cosmologique dans la théorie de l'éternel retour, doit être interprétée, dans sa formulation historico-culturelle plus féconde, comme un système *protectif* pour *médier* l'historicité du devenir humain en le défendant du risque, toujours présent comme tentation, de l'antérior dans la grande parodie de la répétition de l'identité et de la pure cyclicité du revenir-à. Le symbole mythico-rituel de la répétition d'un mythe des origines marque une sorte d'*imitatio naturae* : on reprend le revenir-à, on le modèle culturellement et on va le résoudre dans un horizon qui entoure à nouveau l'être-là-dans-le monde⁷⁷.

Si De Martino insiste sur le caractère réactif (au sens nietzschéen) des pratiques rituelles et des comportements magiques, qui ne permettent que de manière *illusoire* d'accomplir une délivrance de la crise ou de la condition historico-sociale de subalternité, il nous semble parfois indiquer la possibilité d'un usage en sens progressif et transformateur de

⁷⁴ L'expression est utilisée par Georges Dumézil dans l'article « Le mythe et l'histoire », *Recherches philosophiques*, V, 1935-36, p. 235-251.

⁷⁵ De Martino, *Scritti filosofici*, p. 157 (nous traduisons, CC).

⁷⁶ Sur le temps cyclique de la répétition, voir la section intitulée « L'eterno ritorno [l'éternel retour] », dans E. De Martino, *La fine del mondo*, p. 218-282.

⁷⁷ E. De Martino, *Scritti filosofici*, p. 155 (nous traduisons, CC). Cette position semble partiellement en contradiction avec la critique que De Martino adresse à l'usage de la notion de « magie » dans la théorie sartrienne des émotons : il reproche en effet à Sartre d'opérer une confusion entre « le moment de la crise » et celui de sa « reprise culturelle symbolique » : « Sartre théorise le monde magique comme un mode d'être-dans-le-monde, alors qu'il faudrait, en revanche, distinguer le risque de ne pas pouvoir être dans aucun monde possible et la protection culturelle représentée par les instituts magiques, qui réouvrent le caractère utilisable du monde à travers la déstorification mythico-rituelle », *Il mondo magico*, p. 577.

⁶⁷ La catégorie de « crise de la présence » n'est pas à son tour historicisée, fonctionnant comme définition universelle de la condition de l'homme dans le monde. Il s'agit d'un aspect crucial qui concerne le rapport entre anthropologie, histoire et ontologie et qui mériterait un approfondissement que nous ne pouvons pas faire ici.

⁶⁸ Cf. J.-P. Sartre, *Critique de la Raison dialectique*, t. I, *Théorie des ensembles pratiques*, Paris, Gallimard, 1960, p. 201-210.

⁶⁹ Voir par exemple *ibid.*, p. 566-580 et p. 609.

⁷⁰ Cf. J.-P. Sartre, *Les racines de l'éthique*. Conférence éditée par J. Bourgault et G. Cornmann, *Études sartriennes*, n° 19, 2015. Nous nous basons ici à considérer la première et la troisième des « impossibilités » sartriennes, dans leur rapport de co-détermination réciproque : d'abord, parce que la dimension politique mérite une réflexion à part en raison de sa complexité et puis parce que De Martino lui-même aborde explicitement la question du rapport entre histoire et éthos, à travers la catégorie d'« éthos du dépassement » désignant « la tâche primordiale et incontournable qui fait passer du domaine du vital à celui de l'humain, c'est-à-dire à la valorisation intersubjective de la vie. La vie comme telle est incapable de prendre les distances d'elle-même pour se dépasser dans la culture. L'énergie dépassante qui fonde l'humanité est donc un *élan moral* [en français dans le texte] primordial, sans lequel la base vitale elle-même, les corps singuliers, ne pourraient subsister en tant que corps humains singuliers », E. De Martino, *La fine del mondo*, p. 15 (nous traduisons, CC).

⁷¹ « Le mot *déstabilisation* équivaut à *mythification* et *altération*, on pourrait parler aussi bien de « possibilité perdue ». mystifié et méconnu comme propre, c'est-à-dire l'historicité, [...] L'homme, pour se protéger de la crise existentielle, *déstabilise* son « être histoire » et installe le dispositif mythico-rituel par lequel il est dans l'histoire « comme si » il n'y était pas, c'est-à-dire en réabsorbant la prolifération historique du devenir et des moments critiques où l'historicité fait saillie, dans l'hiérarchie d'une réalité métahistorique toujours identique à elle-même. La déstorification d'un moment critique de l'existence est, d'abord, le *mythe* d'un tel moment. En deuxième lieu, elle est possibilité de répéter le mythe à chaque fois que ce moment critique déterminé se présente ; autrement dit, elle est aussi bien un *rite* », E. De Martino, *Storia e metastoria. I fondamenti di una teoria del sacro*, éd. M. Massenzio, Lecce, Argo Editore, 1995, p. 122-123 (nous traduisons, CC).

⁷² E. De Martino, *La fine del mondo*, p. 378.

ce qui est habituellement considéré comme archaïque⁷⁸, en y lisant une tentative de réintégration dans le monde historique et culturel. En se référant à la manière dont le nazisme a exploité à son avantage l'ensemble de croyances, traditions, rites, etc. du peuple allemand, De Martino soutient par exemple la possibilité d'une appropriation positive et émancipatrice de ce matériel qui n'est pas « synchronisé » avec la culture dominante⁷⁹.

Or, tout comme De Martino, Sartre oppose à maintes reprises l'histoire à la répétition, en voyant dans la seconde un blocage de la première⁸⁰. La répétition appartient en effet au registre de la sérialité, de l'aliénation de la *praxis* qui se voit voler les intentions de ses actes par la matière et par les autres, et qui dans cette privation reproduit une série d'*habitus* (« disposition à répéter engendrée précisément par la répétition⁸¹ »). Toutefois, la répétition contient aussi un élément créateur qui excède le simple automatisme ou l'inertie des pratiques coagulées dans les mœurs ou les traditions. En raison de son « déroulement en spirales⁸² », toute vie contient une structure de répétition qui combine en elle, tout à la fois, une reproduction et un déplacement de ce qui a déjà eu lieu. La « répétition créatrice⁸³ » est exactement ce qui permet, selon Sartre, de faire quelque chose de ce que les autres ont fait de nous, de s'approprier subjectivement des conditionnements objectifs de notre existence historique. Il s'agit de « répéter la répétition⁸⁴ » en la déplaçant. Une torsion subjective de la répétition, une répétition choisie qui intègre le passé sans le restituer, constitue l'enjeu de ce que Sartre nomme « l'humanisation de la naissance⁸⁵ » et que De Martino appelle de manière fort similaire « umanazione del mondo » [humanisation du monde]⁸⁶. Humaniser le passé jusqu'à son moment inaugural qui est celui de la naissance, veut dire le répéter non plus seulement comme l'événement contingent qui nous détermine, mais comme ce qui continue à

⁷⁸ Sans que cela ne se traduise pour autant dans une exaltation de l'irrationnel, position que De Martino a toujours refusée, en critiquant les approches à la R. Otto (*Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und Sein Verhältniss zum Rationalen*, München, Beck, 1936), ou à M. Eliade (*Le mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétition*, Paris, Gallimard, 1949). Voir, par exemple, E. De Martino, *La fine del mondo*, p. 238 et sq.

⁷⁹ « L'historicisation des formes culturelles du monde populaire subalterne, en assignant à l'archaïque son lieu historique exact, constitue un moyen important pour combattre le danger que l'archaïque se transforme, sous la poussée de certains intérêts pratiques [de la classe bourgeoise] dans une idéologie réactionnaire opérante » E. De Martino, *Intorno a una storia del mondo popolare subalterno*, p. 422 (nous traduisons, CC). Il faut préciser que De Martino ne développera pas davantage cette idée d'un « folklore progressif » défendant plutôt la nécessité de modifier les conditions matérielles, sociales et économiques sur lesquelles s'enracine l'ensemble de mythes et croyances populaires. À cet égard, la position De Martino est plus fidèle à l'approche marxiste (par exemple gramscien) – mais aussi, peut-être, moins radicale sur le plan philosophique – que celle défendue par Ernst Bloch dans *Erbschaft dieser Zeit* (Zürich, Oprecht et Helbling, 1935) où le défilé était justement de libérer la culture populaire et folklorique de sa connotation archaïque et arriérée, pour en permettre une appropriation politique de la part du mouvement ouvrier et pour la soustraire ainsi aux nazis.

⁸⁰ Cf. J.-P. Sartre, *Cahiers pour une morale*, Paris, Gallimard, 1983, p. 81-86 ; *Critique de la Raison dialectique*, p. 203-204 : « Il est vrai que beaucoup de groupes stabilisés dans la répétition ont une histoire légendaire, mais cela ne prouve rien, car cette légende est négation de l'Histoire et sa fonction est de réintroduire l'arché-type aux moments sacrés de la répétition ».

⁸¹ Cf. J.-P. Sartre, *Morale et histoire. Les conférences de Cornell*, éd. G. Cormann & J. Simont, *Les Temps Modernes*, n° 632-633-634, 2005, p. 318.

⁸² Cf. J.-P. Sartre, *Questions de méthode*, p. 98 : « Une vie se déroule en spirale : elle repasse toujours par les mêmes points mais à des niveaux différents d'intégration et de complexité ».

⁸³ C'est F. Caesmaex qui, à l'occasion d'un Colloque autour de *Qu'est-ce que la subjectivité ?* de Sartre (Rome, novembre 2015), a insisté sur le schéma de la répétition et de l'invention, de la répétition qui invente, d'un certain rapport au passé qui implique la répétition de celui-ci, comme schéma qui permet d'envisager toute individualité historique sous l'angle de la singularisation de l'universel.

⁸⁴ Cf. M. Massenzio, « La ripetizione della ripetizione », dans M. Massenzio & C. Gallini (dir.), *Ernesto De Martino nella cultura europea*, p. 237-246.

⁸⁵ Cf. J.-P. Sartre, *Les racines de l'éthique*, p. 100.

⁸⁶ Formule utilisée par De Martino dans un écrit inédit de la moitié des années 1950 portant sur « Le retour et la psychanalyse » et citée par M. Massenzio, « La ripetizione della ripetizione », p. 243.

exister dans nos actions actuelles, en tant que trace et réactivation d'un certain passé. Une telle répétition, dès lors, ne concerne plus seulement ma naissance ou celle de mon voisin : elle contient en soi, abrégée et comme en synthèse, une histoire plus vaste, un nouveau lien unissant tous ceux qui ont « choisi une certaine partie », dans le passé et dans le présent⁸⁷.

4. Une frange d'ultra-histoire, ou l'avenir « possible par son impossibilité »

Comme l'écrivait Jacques Derrida dans *Politiques de l'amitié*, la distinction entre la succession historique des faits (répétition inerte) et l'événement (comme rupture et transformation), touche précisément au caractère impossible de ce dernier. L'événement est possible dans la mesure où il est impossible⁸⁸. Afin que le possible ne soit pas simplement la continuation du réel comme son prolongement dans le temps, il faut le penser comme quelque chose d'entièrement autre.

En réfléchissant sur la structure normative qui régit le rapport de la *praxis* à l'être (tout comme le rapport entre théorie et pratique, entre savoir et action), Sartre se réfère à une « dialectique de l'impossibilité » en tant que « moment constitutif de l'Histoire⁸⁹ », et il arrive à considérer l'impossibilité comme « conteneur du possible », en deux sens différents. Il décrit, premièrement, le cas où le savoir détermine de manière normative l'action en posant l'impossibilité théorique de tout changement, impossibilité relevée comme factuelle, inscrite dans l'être : nécessité inéluctable de ce qui est. Le savoir reconnaît le poids de la réalité non pas pour trouver le moyen de la changer, mais pour faire comprendre l'impossibilité de tout changement. Celui que Sartre définit un « réalisme transposé en résignation », instaure un régime temporel où le « présent-passé » et la répétition sont éternels et l'agent devient l'objet passif d'un système immuable⁹⁰. En second lieu, Sartre examine un rapport au réel normé par une impossibilité différente, celle de ne pas vivre et de ne pas être homme : il s'agit d'une impossibilité méditée par l'intériorisation de la violence et par le refus de l'interdiction extérieure d'assouvir les besoins⁹¹. Ici, la norme change de signe et devient nécessaire inéluctable du changement : elle produit une transformation du savoir et de la connaissance, un « changement d'éclairage » qui montre la fragilité du système et la possibilité de l'abolir⁹². L'impossibilité de fait d'être homme se dissout pour quiconque préfère à la vie la possibilité d'humaniser l'homme.

C'est cette impossibilité première, subtile et véneuse, qui nous livre négativement les premières déterminations de notre réalité possible. C'est la victime du système, l'homme surexploité aux besoins inassouvis, qui découvre pratiquement les déterminations fondamentales de l'homme. [...] La possibilité de l'homme se manifeste sous forme de dénonciation violente de l'impossibilité actuelle d'être homme⁹³.

⁸⁷ À propos de l'itération des modèles rituels de comportement tel que la lamentation funèbre, De Martino affirme que « ce n'est pas la femme qui exécute la lamentation [la lamentatrice] à pleurer, mais une autre ou quasi une autre, anonyme et réveuse », cf. *ibid.*, p. 246.

⁸⁸ Cf. J. Derrida, *Politiques de l'amitié*, Paris, Galilée, 1994, p. 35, ou encore p. 46 : « Un possible qui serait serait possible (non impossible), un possible sûrement et certainement possible, d'avance accessible, ça serait un mauvais possible, un possible sans avenir, un possible déjà mis de côté, si on peut dire, assuré sur la vie. Ce serait un programme ou une causalité, un développement, un déroulement sans événement ». Ce qui ressemble beaucoup à l'affirmation de Sartre selon laquelle « l'avenir pur comme possibilité inconditionnée se manifeste comme un au-delà permanent de l'impossible. Disons qu'il est possible par son impossibilité », *Les racines de l'éthique*, p. 97 (en italiques dans le texte).

⁸⁹ J.-P. Sartre, *Les racines de l'éthique*, p. 84.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 86.

⁹¹ *Ibid.*, p. 89 : « L'impossibilité de ne pas être homme dans la vie engendre dialectiquement la possibilité inconditionnée de manifester l'homme comme norme et réalité en se supprimant comme vie inhumaine ».

⁹² Cf. *ibid.*, p. 91.

⁹³ *Ibid.*, p. 97.

L'idée heideggerienne de la liberté-pour-la-mort en tant que possibilité de l'impossibilité est ici significativement renversée dans une *impossibilité de la possibilité* qui acquiert puissance normative⁹⁴. À être structurellement impossible chez Sartre, c'est la possibilité inconditionnelle elle-même, dans la mesure où elle ne pourra jamais faire vraiment abstraction de ses conditions antéro-extérieures, dans la mesure où elle est englobée dans la logique du « comme si » et ne peut pas trouver une pleine adhérence ou coïncidence avec la réalité de l'histoire. Mais une telle possibilité ne cherche justement pas à s'adapter à la réalité : sa logique n'est pas subordonnée à la linéarité de la puissance et de l'acte, de la matière et de la forme, du possible et du réel. Sartre tente de penser le surgissement de la possibilité au cœur même de l'impossibilité, selon une logique qui a déjà été nommée justement « logique de combles »⁹⁵, et qui fonctionne seulement si l'on se place non pas du point de vue de ce qui est ou pourrait être possible, mais de ce qui est, *de facto*, actuellement impossible⁹⁶. C'est à partir d'une même perspective, nous semble-t-il, que De Martino considère la nécessité de construire un autre rapport au monde face à l'éclatement de la crise de la présence :

Quand aucun modèle historique et social donne secours, quand la sagesse de tous les mœurs est éloignée [...] alors l'angoisse explose, comme effondrement de l'éthos du dépassement, comme impossibilité de choix, comme ne pas pouvoir être dans aucun monde possible [comme non poterci essere in nessun mondo possibile]⁹⁷.

Penser la temporalisation historique en dehors de la répétition demande de penser une possibilité qui n'est pas mesurée seulement en fonction de son actualisation. Ce qui ne veut pas dire tomber dans la naïveté d'une utopie irréalisable, mais considérer l'impossibilité d'une pleine réalisation comme un élément incriminant la force opérative de la possibilité elle-même, comme ce qui permet de ne pas fermer l'histoire⁹⁸. L'espace pour une transformation

⁹⁴ On peut lire dans cette même perspective la distance que De Martino revendique par rapport à Heidegger dans *Scritti filosofici*, p. 109 et sq. Mais aussi p. 143 : « La constitution dans le temps selon des œuvres concrètes et valorisantes, n'est pas être-pour-la-mort, mais devoir être pour la valeur intersubjective (économique, artistique, philosophique, moral) : ce qui implique la résolution de l'être dans le devoir-être, dans l'éthos du dépassement de la vie vers la valeur. Non pas « être » mais « devoir être », *relas* » (nous traduisons et soulignons, CC).

⁹⁵ Cf. J. Bourgault, « Sartre et le maïs », dans E. Barot (dir.), *Sartre et le marxisme*, Paris, La Dispute, 2011, p. 85.
⁹⁶ En ce sens, il ne faut surtout pas soumettre l'action au calcul des moyens et des fins. Il ne faut surtout pas faire « avec les moyens du bord », car ces moyens sont par définition inadéquats et insuffisants. Il faut, au contraire, rendre le *moyen absolu* : on pourrait dire que l'éthique sartrienne « marche à l'impossible » – au sens où elle a besoin de l'impossible, il lui faut de l'impossible pour pouvoir se déclencher et aussi pour pouvoir être pensée.
⁹⁷ E. De Martino, *Scritti filosofici*, p. 154 (nous traduisons et soulignons, CC). Il est singulier que dans ces pages de notes De Martino avance des critiques à la conception sartrienne de la liberté considérée comme « décision à partir de zéro », comme choix émergeant à partir d'une « immense solitude et du silence » – solitude qui, selon De Martino, n'est qu'un autre reflet du même monde bourgeois contre lequel Sartre utilise tant d'ironie (cf. *ibid.*). Or, il est évident qu'ici De Martino ne saisit pas le caractère toujours aimé que Sartre confère à la liberté ; cela vient, sans doute, du fait qu'il n'avait pas lu ni *Questions de méthode* ni la *Critique de la Raison dialectique* – ce qui nous semble légitimer davantage notre tentative de faire dialoguer les deux penseurs sur un terrain qui nous fournit un exemple de comment De Martino, dans le traitement du rapport possibilité/impossibilité au-delà des références directes et des incompréhensions : la tentative du rapport possibilité/impossibilité nous fournit un exemple de comment De Martino, dans le moment même où il critique Sartre, défend une conception qui est éminemment sartrienne.

⁹⁸ Les déterminations historiques ne sont pas un obstacle à cette possibilité, elles en deviennent la *matière*, bien qu'à elles seules ne suffisent pas à la réaliser. L'écart productif entre la possibilité et son actualisation est bien exemplifié, nous semble-t-il, par le rapport entre le communisme et la Commune de Paris évoqué par Marx (cf. K. Marx, *The Civil War in France*, in MEGA, I, 22, März-November 1871, Text und Apparatus, Berlin, Dietz Verlag, 1978, p. 13-162) : il s'agit d'une possibilité qui devient réelle, qui s'incarne historiquement, sans pour autant s'évanouir comme possibilité. On pourrait aussi bien repenser ce rapport à l'aide de la distinction proposée par E. Bloch dans sa lecture de la « gauche aristotélicienne » : il distingue en effet entre un « étant en

serait alors celui qui conserve l'écart entre cette impossible possibilité (en tant que puissance, potentialité, pouvoir-faire, pouvoir-agir, pouvoir-parler, etc.) et l'ensemble de ses réalisations empiriques, présentes et passées. La présence d'un tel écart – qui a été valorisée, à nos yeux, aussi bien par Sartre que par De Martino –, empêche de réduire la « disposition » à la liberté à ses actualisations empiriques et factuelles, en-fondant en même temps l'historicité de notre présence dans le monde⁹⁹.

Chias Colloquio

possibilité » (*dynamei on*) et un « étant selon possibilité » (*kata to dynaton*). Cf. E. Bloch, *Avicenna und die aristotelische Linke*, in *Werkausgabe*, Bd. VII, Frankfurt, Suhrkamp, 1972, p. 479-546.

⁹⁹ C'est là une hypothèse que nous avançons à partir des réflexions de Paolo Virno dans *Il ricordo del presente. Saggio sul tempo storico*, Turin, Bollati Boringhieri, 1999. Dans la section finale dédiée au matérialisme historique, Virno utilise les notions demartiniennes de *métahistoire* et de *déstoriification* pour montrer la logique temporelle à l'œuvre dans les sociétés capitalistes, en voyant chez De Martino une contribution radicalement nouvelle dans l'analyse du temps historique. À la différence des sociétés précapitalistes où la métahistoire – représentée par le temps sacré de la religion – était en opposition avec les faits historiques, le capitalisme intègre sans resté la métahistoire dans l'histoire économique et sociale, en rendant indiscernables les deux plans. Ce faisant, le capitalisme transforme les conditions de possibilités de l'histoire en donnés factuels, permanents, récurrents et ahistoriques : « les conditions de possibilité de l'histoire deviennent une source productive » et le capitalisme s'appuie ainsi sur « certains éléments invariants de la praxis humaine », *ibid.*, p. 129-130. Virno affirme que « le capitalisme réalise pratiquement ce que De Martino se propose en tant que chercheur : historiser la métahistoire », autrement dit, le fonctionnement du capitalisme passe par l'attribution d'un caractère *spécifique* et empirique aux facultés et dispositions anthropologiques les plus *génériques*, à commencer par la capacité de travailler qui devient force-travail. « Dans le capitalisme on ne peut pas "être dans l'histoire comme si l'on y était pas", pour une simple raison : la métahistoire qui, dans le passé, constituait une voie de fuite (le comme si), maintenant est partie intégrante de l'histoire de laquelle, en hypothèse, on devrait fuir », *ibid.*, p. 136-137.