

recherches menées après les années 1980 ont dû faire face à une atmosphère de résistance à la pensée sartrienne. Malgré cet état de choses, la traduction de *L'être et le néant* de Paulo Perdigão vers le brésilien et la parution des textes posthumes de Sartre ont encouragé une nouvelle génération à suivre sa propre recherche. Dans ce parcours, je voudrais rappeler quelques actions et activités qui ont marqué un tournant dans la trajectoire récente de la recherche sur Sartre au Brésil. En novembre 2005, Deise Quintiliano et Cléa Gois ont organisé à l'UFERJ (l'Université d'État de Rio de Janeiro) un important Colloque International sur le centenaire de Sartre. Ce Colloque a réuni plusieurs chercheurs et a instauré une nouvelle possibilité de communication entre eux. Plusieurs groupes d'études ont été créés, comme, par exemple, celui organisé par Eliana Parva à l'UECE (l'Université de Ceará à Fortaleza), responsable de la parution de six volumes de *Cadernos Sartre* et d'autres publications depuis 2008. En juin 2015, Daniela Schneider a organisé à l'UFSC (l'Université Fédérale de Santa Catarina) le *Colóquio Sartre – 110 anos*, dont l'objectif a été de discuter la pensée de Sartre au sein de la philosophie contemporaine. Il faut aussi mentionner le rôle du *Núcleo Castor (NUCA)* et de l'*Instituto de Psicologia Fenomenológico-Existencial (IPFEN)* comme deux importants espaces de formation clinique et de débat autour de la psychanalyse existentielle.

Même après ces importantes initiatives, il n'est pas inhabituel d'avoir aujourd'hui, parmi les étudiants et les chercheurs, des témoignages sur les difficultés et sur une impression d'isolement quand il s'agit de la recherche sur Sartre. Toutefois, nous nous sommes motivés à dépasser toutes les barrières, même géographiques, pour organiser cet ouvrage et rassembler les textes de tous ceux qui se sont intéressés au projet. L'ouvrage présente pour les chercheurs et le public la possibilité de se mettre en contact avec une pluralité d'approches et de répondre par l'espoir là où habite le sentiment d'impuissance. Les problèmes politiques au Brésil s'aggravent et la pensée de Sartre se montre plus que jamais très actuelle. *Sartre Hoje* fait donc partie de ce contexte. Il se prépare pour septembre 2018 le premier Colloque International sur Sartre à l'UFSC, à Florianópolis, organisé par Daniela Schneider. Notre but avec nos collègues sera aussi de réunir tous les efforts pour constituer cette fois un groupe brésilien d'études sartriennes qui puisse rendre compte d'un nouveau champ de débats pour les professeurs, chercheurs et personnes intéressées par l'œuvre de Sartre.

Fabio Caprio Leite de Castro

La philosophie délivrée des querelles. Un Sartre post-foucauldien ou les anachronismes productifs. Autour de Hervé Oulic'hén, L'intelligibilité de la pratique. Althusser, Foucault, Sartre, Liège, Presses Universitaires de Liège, 2017, 416 p.

Il n'est pas facile de restituer la puissance argumentative de cet ouvrage, sa densité étant directement proportionnelle à l'ambition qui l'anime. Cela dépend d'abord de la particularité de son objet : pour poser la pratique comme objet théorique, la pensée doit commencer par se contester elle-même. L'approche d'Hervé Oulic'hén vise à dépasser toute opposition entre la multiplicité des pratiques empiriques et la pratique de pensée qui s'emploie à les ressaisir, plus précisément la pratique du philosophe. Son défi est celui de rendre intelligible l'idée philosophique de *pratique* (comme l'indique le choix du singulier-collectif dans le titre) en faisant de celle-ci une médiation nécessaire à l'intelligibilité des pratiques. Il s'agit, en d'autres termes, d'éviter la projection épistémocentrique du sujet savant dans l'objet étudié et, tout à la fois, de ne pas affaiblir la spécificité théorique de la philosophie – celle-ci étant plutôt appelée à faire « l'épreuve de son

réel », à travers un dialogue ciblé avec l'anthropologie structurale, la sociologie de Pierre Bourdieu et la théorie marxienne de l'histoire.

Cela nous renseigne sur la méthode adoptée par l'auteur : non pas simplement chercher une troisième voie d'accès à l'intelligibilité des pratiques, alternative à celles du subjectivisme et de l'objectivisme. Il s'agit plutôt de construire un *champ problématique commun* entre Sartre, Foucault et Althusser, moins pour réconcilier à tout prix leurs différences, que pour les dynamiser (p. 24), voire les dialectiser autrement. Cette traversée critique du poststructuralisme s'efforce d'indiquer la voie d'un structuralisme « par le bas » ou « structuralisme de la pratique »¹⁰⁰ (p. 62-67) : celui-ci demande de sortir du schéma de l'*application* de certaines catégories pour comprendre le fonctionnement des structures, et de ressaisir le sens à même les pratiques, sans présupposer aucun universel de leur sujet. « L'enjeu c'est de se placer à hauteur d'intelligibilité à la fois de la structure et des pratiques, mises sur le même plan ; en somme de proposer une intelligibilité du tout de telle sorte que le tout soit lui-même affecté par ses composantes » (p. 63).

Un réagencement de positions, donc, qui a pour ambition de faire apparaître des nouveaux objets théoriques, à travers la reconfiguration du champ de la pensée en *déjà des querelles* bien connues qui ont polarisé la philosophie française à partir des années 1950¹⁰¹. Il est indéniable que, au sein de ces polarisations, la « philosophie de la praxis » a été construite comme cible polémique des penseurs se réclamant du structuralisme ; une lecture voulant se positionner non pas simplement au-delà des querelles pour en déconstruire les effets, mais plutôt *en amont* de celles-ci pour dynamiser ce qu'elles contiennent d'impensé, doit dès lors accomplir deux opérations préalables. Premièrement, séparer l'idée de pratique de l'idée d'une *action* décontextualisée, dont l'agir pourrait être analysé en termes d'intention, de choix, de volonté ou de projet : car il s'agit au contraire de montrer comment l'action ne peut être intelligible que du point de vue de ses effets objectifs. Deuxièmement, problématiser l'identification sans reste entre la *praxis* et le paradigme marxien de la *production*. Le premier chapitre (*Esquisse de cartographie*) a ainsi pour tâche de préciser de telles différenciations : on y trouve une analyse des reformulations du concept marxien de production (Macherey, Balibar, Dardot et Laval, Joas) qui a été activé, selon les cas, comme métaphore, analogie ou schéma généralisé d'intelligibilité pour toute typologie de pratique. L'auteur s'attache à situer Foucault au sein de cette cartographie, afin de montrer comment, dans la généalogie foucauldienne des pratiques, le paradigme de la production joue un rôle sans doute important, mais qui est loin d'être univoque. Si l'on retrouve chez Foucault l'importance accordée par Marx au double caractère de la pratique, en tant qu'activité à la fois *conditionnée* et *conditionnante*, l'usage foucauldien du paradigme de la production tend non seulement à purifier celui-ci de toute connotation anthropologique, mais aussi à l'autonomiser par rapport au contexte (marxien et marxiste) dans lequel il a été forgé.

Pour trouver une théorie des pratiques qui revendique explicitement son immanence au marxisme, il faut se tourner vers Althusser : c'est ce que fait le deuxième chapitre (*Avec Althusser : les instances de la pratique*), en sondant l'approche althusserienne du problème de la pratique comme problème construit *à partir de Marx*. Mieux : à partir de la catégorie de *processus de travail* que le premier livre de *Le Capital* présente comme catégorie abstraite valable pour tous les modes de production. Althusser fait donc de la production un modèle d'intelligibilité univoque pour toutes les formes de pratiques, y compris la théorie comme pratique théorique et production de

¹⁰⁰ Expression déjà utilisée par Bruno Karsenti dans son analyse de la sociologie bourdieusienne. Cf. B. Karsenti, *D'une philosophie à l'autre. Les sciences sociales et la politique des modernes*, Paris, Gallimard, 2013, p. 226-265.

¹⁰¹ La querelle de l'humanisme, certes, mais aussi celle de l'historicisme (p. 205-212) et celle qui a opposé le « fondationnalisme » de la philosophie au « positivisme » des sciences sociales (p. 379-383).

connaissances. Oulc'hen nous montre les tensions internes à la conception althusserienne de la pratique – tensions qui trouvent un point de condensation dans le risque de postuler une instance du pratique en tant que tel. Avec les mots de Balibar, repris par l'auteur : « une *pure activité de transformation matérielle*, qui s'appliquerait selon les cas, à la production des moyens de subsistance, à la production des connaissances, voire à la transformation révolutionnaire des rapports sociaux existants » (p. 61). Le primat althusserien de la pratique recèle ainsi une « équivoque » : si, d'un côté, l'analyse théorique n'a de sens qu'en vue du passage à la pratique qu'elle rend possible, d'un autre côté, la pratique risque de n'être plus qu'un moment de la théorie, de l'analyse qui la précède. Une telle équivoque se trouve ultérieurement compliquée à la lumière du décalage entre pratique théorique et théorie des pratiques théoriques. En effet, pour l'Althusser de *Lire le Capital*, il s'agit « de faire fonctionner le modèle de la production réflexivement » (p. 103), autrement dit de faire de la production un *concept* capable de donner accès au pluriel des pratiques théoriques en tant que sciences différentes, chacune avec sa propre spécificité.

Le paradigme de la production n'est toutefois pas le dernier mot de la théorie de la pratique chez Althusser : suite à l'autocritique de ce qu'il appelle lui-même sa « déviation théoricienne »¹⁰², Althusser suspend l'analogie généralisée de la production (c'est-à-dire de l'identification entre procès de connaissance et procès de travail), en cessant de penser la philosophie sur le modèle de la science. Dans des écrits tels que *Lévine et la philosophie*, le plan de réflexivité se déplace d'un niveau historico-épistémologique à un niveau politique-philosophique (p. 112). En acceptant de plier la théorie sous le poids de la conjonction, Althusser est obligé de reconnaître la transformation de la théorie elle-même, lorsque celle-ci s'expose au point de rencontre avec la politique (p. 139). L'intelligibilité de la pratique théorique chez Althusser est ainsi traversée par deux types différents de réflexivité : d'un côté, le procès de production et, de l'autre, le parti pris qui ouvre la théorie sur la conjonction de la politique. À une telle bifurcation correspond aussi une double temporalité : celle processuelle de la production des concepts, et celle instantanéiste, événementielle, propre du geste de l'intervention dans le champ théorique, revenant à tracer les lignes de démarcation entre science et idéologie (p. 116).

Alors que la pensée althusserienne s'ouvre à la contingence de la conjonction, à travers la formulation d'un matérialisme de la rencontre, le troisième chapitre (*Foucault, philosophie pratique*) nous invite d'abord à lire l'archéologie foucauldienne comme la tentative de « radicaliser par avance la proposition d'Althusser d'un matérialisme aléatoire, en étendant le principe de dispersion des énoncés compris dans leur matérialité répétable, à toutes les formations discursives » (p. 152). Pour montrer les différentes manières dont la notion de pratique agit comme opérateur philosophique fondamental chez Althusser et chez Foucault, la stratégie adoptée dans ce chapitre ne peut pas être celle d'une simple confrontation diachronique entre les développements des leurs positions respectives. Au contraire, l'auteur construit un dialogue qui prend progressivement consistance grâce à une lecture stratifiée de certains lieux textuels, au frottement d'une série de concepts, et à un dispositif « tournant » de mise à l'épreuve réciproque. Il devient ainsi possible de faire réagir la « pratique théorique » althusserienne avec la notion foucauldienne de « pratique discursive » (p. 183), la pensée sous conjonction d'Althusser avec l'ontologie du présent chez Foucault, (p. 145-149), ou encore la « politique de la théorie » formulée par celui-là avec la « politique de la vérité » qui permet à celui-ci de penser des formes de subjectivation au-delà de l'opposition entre théorie et idéologie (p. 193). La question du présent en tant que tâche et problème pratique pour la pensée permet à H. Oulc'hen d'articuler non seulement les conceptions de

¹⁰² Consistant à considérer la philosophie comme une *science* ayant un objet propre, un commencement et une histoire, cf. L. Althusser, *Réponse à John Lewis*, Paris, Maspero, 1973.

l'histoire défendues respectivement par Althusser et Foucault (p. 197-208), mais aussi leurs différentes manières de pratiquer la philosophie, les modalités par lesquelles ils ont pensé *dans et avec* d'autres philosophes : de Platon à Kant et à Nietzsche en ce qui concerne Foucault, de Montesquieu à Machiavel et Spinoza pour Althusser (p. 146-179).

Cette technique argumentative dessine l'architecture complexe du livre sans jamais niveler les écarts entre les positions considérées : Oulc'hen ne manque pas de montrer, par exemple, comment, d'Althusser à Foucault, s'opère un déplacement qui touche au mode d'être de la philosophie et à ses *usages* : on passe d'une lecture « symptomale » des textes philosophiques visant à y repérer une « découverte théorique », à une lecture « archéologique » qui demande à la philosophie le courage de la vérité (p. 153).

C'est ainsi que l'un des trois auteurs au centre du livre – celui dont l'absence dans la couverture fait signe, peut-être, vers quelque chose en plus que la conjonction reportée par la fameuse photo de Sartre et Foucault¹⁰³ – abandonne progressivement la scène. En effet, au fil de ces dialogues, H. Oulc'hen marque clairement celle qui, à ses yeux, est une limite indépassable de la position althusserienne : l'impossibilité de faire réellement sortir la théorie d'elle-même. En laissant en suspens la question des conditions réelles d'ancrage de la théorie, en dérivant au plan du hasard la possibilité de la rencontre entre la philosophie et la politique (p. 179), Althusser resterait bloqué dans le cercle d'autolégitimation de la connaissance (p. 190-191), ou encore dans ce que Derrida a nommé une *critéologie théorique*¹⁰⁴. Pour Althusser, « les pratiques ne sont jamais la source de leur propre intelligibilité : elles ne deviennent intelligibles que moyennant la construction théorique de leur concept » (p. 207).

Déjouer la disjonction entre théorie et pratique qui reste non résorbable chez Althusser, relance donc le défi d'une intelligibilité des pratiques à travers la mise en lumière des formes toujours singulières de *rationalité* dont elles sont elles-mêmes porteuses. S'il a bien fallu mettre « le théoricisme d'Althusser à l'épreuve de Foucault », c'est pour montrer que ce dernier a su faire « un pas de plus du côté des pratiques » (p. 192), en ouvrant le savoir aux *événements* qui l'ont fait naître. En même temps, il est important de souligner que pour Foucault « la pratique n'est pas le critère pertinent pour la production du savoir » (p. 235). Cela conduirait en effet à considérer l'élaboration des connaissances comme une pratique parmi d'autres, comme un simple reflet des pratiques sociales. L'enjeu est plutôt de maintenir une certaine autonomie à l'ordre du savoir, dans ses modalités d'articulation (et non pas de réduction) aux pratiques non discursives.

Il s'agit, en tous cas, de toucher à l'épaisseur de l'histoire, en prenant en considération, contre le privilège alloué par Althusser à la coupure théorique, la « revalorisation de la notion d'expérience » (p. 210). À condition de l'entendre « au sens large », celle-ci constitue selon l'auteur un enjeu commun à Foucault (qui dans *Le Gouvernement de soi et des autres*, par exemple, s'intéresse explicitement aux « foyers d'expérience ») et à Sartre (pour lequel l'expérience critique devient le critère de la mise en intelligibilité des ensembles pratiques)¹⁰⁵.

¹⁰³ En couverture, le livre reproduit la fameuse photo qui immortalise Sartre en train d'allumer sa cigarette aux côtés de Foucault en train de lire un papier, lors de la manifestation devant l'entrée de l'usine Renault-Billancourt en 1972, afin de protester contre le meurtre de Pierre Overney.

¹⁰⁴ Cf. J. Derrida, *Théorie et pratique. Cours à l'ENS-Ulm 1975-1976*, Paris, Galilée, 2017 ; « [Chez Althusser,] le théorique est placé en position arbitrale – au-dessus en quelque sorte du philosophique, au moment même où le marxisme se pose en philosophie, c'est le théorique qui décide en droit si une philosophie est bien une philosophie et si elle affronte comme elle le doit, c'est-à-dire théoriquement, l'épreuve de l'auto-responsabilité [l'exigence de pouvoir rendre compte et raison de soi-même] », p. 76.

¹⁰⁵ C'est ici que Oulc'hen fait intervenir, peut-être sans la problématiser suffisamment, la distinction esquissée par Sartre entre le *concept*, figurant comme instrument a-temporel de la raison analytique, et la *notion* qui serait, en

Le portrait d'Althusser ressemble ainsi au portrait d'une absence, mieux : Althusser fait figure d'absent non pas parce que l'affrontement avec sa pensée serait liquidé trop rapidement, mais parce qu'il fonctionne comme l'obstacle nécessaire, le point-limite d'une idée de pratique qui semble pouvoir devenir opérationnelle seulement à travers l'interaction construite entre un Sartre post-foucaultien et un Foucault interrogé avec des lunettes sartriennes. C'est comme si H. Oulc'h'en disait : pour sortir des blocages dans lesquelles nous coince la théorie althusserienne de la pratique, nous avons besoin de la *méthode* de Foucault et de la *philosophie* de Sartre. Autrement dit, de lire Sartre (*d'*) après Foucault.

C'est pourquoi il n'est pas exagéré, me semble-t-il, d'indiquer un des traits distinctifs de cet ouvrage dans le fait qu'il fonctionne *par anachronismes*. Il s'agit d'abord d'une stratégie d'exposition, visant à construire les dialogues entre les auteurs et à permettre le passage d'un chapitre à l'autre. Plus profondément, l'anachronisme semble parfois être la clé qui permet d'analyser les philosophies de Foucault, d'Althusser et de Sartre en les soustrayant aux effets déformants des polémiques qui les ont opposées : un outil pour construire une autre histoire de la pensée et de son rapport à la pratique. Une histoire sans doute fictionnelle (comme toute histoire), dans laquelle on voit Sartre arriver à temps. *c'est-à-dire tard*, pour contribuer à la reconfiguration d'un espace théorique qui reste constitutivement ouvert. Ce qui ne revient pas du tout à réduire, loin s'en faut, l'acuité et la stratification des analyses d'Oulc'h'en à une prise de partie simpliste qui ferait de la pensée sartrienne la « solution » aux paradoxes de l'intelligibilité des pratiques. Bien au contraire, c'est la philosophie sartrienne elle-même qui se trouve transformée au contact avec les autres penseurs, et le but du livre est moins de fournir des réponses que de montrer la productivité des décalages (temporels et structurels), tout comme l'impossible résorption du *hiatus* qui sépare l'ordre objectif des pratiques de la lisibilité subjective de leurs sens.

Le chapitre IV (*L'homme de la praxis*) pose dès lors la question de savoir « dans quelle mesure une théorie de la pratique peut faire l'économie d'une anthropologie philosophique » (p. 218). C'est précisément pour répondre à cette question que Oulc'h'en nous propose une *archéologie foucauldienne du dispositif anthropologique de Sartre* (p. 241), non sans avoir d'abord montré la pertinence (partielle) des critiques adressées par ce dernier à la « géologie » des savoirs¹⁰⁶ contenue dans *Les Mots et les Choses* (p. 232). L'affirmation sartrienne selon laquelle « le champ philosophique est borné par l'homme »¹⁰⁷ est soumise au crible de la méthode d'analyse historique que Foucault a affranchi du thème anthropologique. A s'arrêter là, la figure de l'homme chez Sartre, centrée sur la dimension du besoin comme mise à l'épreuve de la vie par l'histoire (p. 251) semblerait entièrement lisible à travers les deux critères que *Les Mots et les Choses* font remonter respectivement à Comte et à Marx. D'une part, l'intelligibilité positiviste de l'homme comme *vérité réduite*, qui ramène celui-ci à sa condition de vivant compris comme être de besoin ; et d'autre part, l'intelligibilité eschatologique de l'homme comme *vérité promise*, projeté vers un avenir historique qui serait à réinventer perpétuellement.

Mais, justement, H. Oulc'h'en ne se contente pas de ranger la conception sartrienne de l'homme dans la forme d'un doublet empirico-transcendantal, et il ne consent pas non plus à suivre Foucault lorsqu'il inscrit la *Critique de la Raison dialectique* au sein de la même formation discursive initiée par Ricardo (p. 258-264). La *Critique* sartrienne est abordée, au contraire, comme

revanche, « homogène à l'expérience historique », et donc outil adéquat à l'exposition de la raison dialectique. À cette distinction se réfère explicitement, toujours en fonction anti-althusserienne, l'historien marxiste E.P. Thompson dans *The Poverty of Theory*, 1978, cf. *L'intelligibilité de la pratique*, p. 206-210.

¹⁰⁶ Cf. Jean-Paul Sartre répond, « L'Arc », n° 30, 1966, p. 87.

¹⁰⁷ Cf. J.-P. Sartre, « L'anthropologie », dans *Situations*, IX. *Mélanges*, Paris, Gallimard, 1972, p. 83.

une « enquête historique sur les modes d'institution et de destruction de l'humain » (p. 265), où l'agent pratique, loin de s'identifier à l'organisme biologique, se caractérise par sa capacité à se faire *inerte*, à se faire *miachine* en s'affectant d'inertie. Oulc'h'en restitue de manière assez pointue l'importance de la projection pratico-inerte de la *praxis*, c'est-à-dire de la fabrication de l'outil comme prolongement en inertie dirigée du corps organique : chez Sartre, « le sujet pratique est d'emblée un sujet technique » (p. 278). Sans oublier le remaniement libre de la matérialité environnante au nom de « ce qui n'est pas encore » (de la fin visée), cette lecture permet de considérer les catégories de *praxis* et de pratico-inerte comme deux plans de *lisibilité corrélés de la pratique* (p. 273), qui sont isolées à des fins purement méthodologiques, pour procéder à une reconstruction du concret historique. L'importance du corps dans la mise en intelligibilité sartrienne des ensembles pratiques est aussi valorisée en tant que lieu d'épreuve de la conflictualité sociale. En traçant une « contre-histoire sartrienne du capitalisme », Oulc'h'en se fait rejoindre à nouveau Sartre et Foucault sur le plan d'une « généalogie de la morale bourgeoise qui remonte au niveau du corps » (p. 307-308).

L'attention de l'auteur pour le primat sartrien de la *praxis* se concentre tout particulièrement sur la dimension épistémologique de celle-ci (p. 273-274). Si la *praxis* en tant que *totalisation en cours* constitue la seule démarche capable de ressaisir une situation historique donnée *comme si elle était encore présente* (p. 269), H. Oulc'h'en marque comment cet aspect éloigne Sartre aussi bien de la notion foucauldienne d'archive et du primat épistémologique du passé qui la soutient (p. 224-225), que de la conception althusserienne de la connaissance (p. 316). Du point de vue sartrien, les idées ne peuvent qu'émerger de la *praxis* comme activité se donnant à elle-même ses propres lumières : l'idée est pratique en raison de son implication situationnelle constitutive, son utilité concernant l'exigence de la *praxis* de comprendre sa propre situation au moment même où elle y est prise. Cela permet à Oulc'h'en de relier Sartre à « l'historiographie du présent » pratiquée par Marx dans ses écrits historico-politiques sur la France (p. 303), mais aussi, ajoutons-nous, de déjouer le double (et quelque peu contradictoire) reproche qui lui avait été adressé par Foucault : d'une part, celui d'être un homme du XIX^{ème} siècle (p. 216) et, d'autre part, celui de coller à l'*épistémè* de son époque au point de ne pouvoir réellement la saisir de manière critique (p. 253)¹⁰⁸. Encore une fois, nous sommes aux prises avec une certaine productivité de la non-contemporanéité – ce qui, par ailleurs, avait déjà été pressenti par Sartre lui-même, lorsqu'il considérait son propre retard par rapport à l'époque comme l'élément qui lui a permis d'avoir de l'avance sur ses contemporains¹⁰⁹. Un retard qui devient ainsi la condition pour *fixer* le présent de l'intérieur, par secousses et tremblements, voire par un jeu de vérité et de fiction.

Dans le cinquième et dernier chapitre de l'ouvrage (*Politiques de la vérité : entre Sartre et Foucault*), il s'agit en effet d'aborder le problème de la vérité comme dimension *immanente* aux pratiques. La méthode du « comme si » (qui est aussi, d'une certaine manière, celle adoptée par

¹⁰⁸ Oulc'h'en souligne en effet que, du point de vue de Foucault, Sartre est un « archéologue non critique, qui assumerait parfaitement de penser avec les instruments théoriques de son époque qu'il estime être les mieux à même de le seconder dans son entreprise d'intellection totalisante de son présent ». *L'intelligibilité de la pratique*, p. 253.

¹⁰⁹ « Je prenais le départ avec un handicap de quatre-vingt ans. Faut-il m'en plaindre ? Je ne sais pas : dans nos sociétés en mouvement les retards donnent quelquefois de l'avance », J.-P. Sartre, *Les Mots*, Paris, Gallimard, 1964, p. 54. Si le phénomène de retard revient à plusieurs reprises dans l'ouvrage à travers la catégorie bourdieusienne d'*hystérésis*, on pourrait peut-être se demander si cette notion (qui, à la base, décrit un phénomène de la science physique) ne gagnerait pas à être étendue du domaine sociologique (où elle désigne le décalage entre le plan des nécessités structurelles et celui de l'incorporation effective des pratiques), à celui de la théorie de l'histoire. Une extension qui ferait de la compréhension sociologique de la temporalité un élément d'intervention épistémologique dans la manière de penser le temps historique.

Oulc'hen lui-même dans sa construction des dialogues entre les trois philosophes) devient un autre terrain de rencontre entre l'« histoire-fiction » thématisée explicitement par Foucault et l'« histoire-légende » construite par le jeune Sartre dans son texte de 1931, *La Légende de la vérité*. En décelant les échos entre ces deux modalités de « revisiter la généalogie nietzschéenne » (p. 312), l'auteur nous propose de lire comme une entreprise commune à Sartre et Foucault celle de « dénaturaliser la vérité et les noms qu'on lui attache, en dégageant la contingence de ses commencements (p. 323).

Comme Oulc'hen le rappelle, l'étymologie latine du verbe *finger* indique en premier lieu une créativité matérielle, l'acte de modeler, de donner forme (et renvoie seulement indirectement à la simulation, à l'imitation comme contrefaçon). On pourrait ajouter que, de la même manière, dans le lexique du droit la *factio* est la technique par laquelle on peut attribuer la personnalité juridique à une entité dépourvue de consistance ontologique préformative. Dans les deux cas, la fiction désigne une trans-formation, une action par laquelle quelque chose intervient sur quelque chose d'autre et le modifie, en donnant forme à ce qui avant n'en avait pas. Fictionner l'histoire revient aussi, d'une certaine manière, à la *représenter*, mais il ne s'agit ni pour Sartre ni pour Foucault de représenter la vérité, et encore moins de prétendre subsumer la réalité sous un système de concepts. Si une telle approche permet de poser à nouveaux frais le problème de l'idéologie, en soustrayant celle-ci au statut de fausse représentation d'un contenu supposé vrai (p. 313), elle pourrait aussi, à première vue, s'exposer au risque d'une prolifération indéfinie des narrations fictionnelles. L'immanence radicale de la vérité et de sa production dans des pratiques et des savoirs situés reviendrait ainsi à dissoudre la vérité elle-même, au moyen de son éparpillement sur la surface de l'histoire-fiction. La lecture de Oulc'hen semble avoir conscience d'un tel risque, tout en montrant que la méthode d'analyse historique chez Foucault comme chez Sartre reste à l'abri de ce piège. Dans le premier cas, l'ancrage dans la matérialité de l'archive constitue, en quelque sorte, un point-limite ou un arrêt de la fiction, dans le deuxième, la filiation marxienne empêche de quitter la matérialité du mouvement de l'activité productive (p. 324). C'est ainsi que, dans son effort pour affranchir les pratiques des cadres sociaux (les institutions et les normes), mentaux (les représentations, les idéologies), scientifiques ou philosophiques (les théories) dans lesquelles elles évoluent – dès lors que ces cadres sont posés comme des principes normatifs premiers et séparés des pratiques (p. 17), Oulc'hen achève sa brillante analyse en valorisant la notion sartrienne d'*incarnation* (ou *totalisation immédiate*) comme mode d'intelligibilité des pratiques *ici et maintenant* (p. 359-374).

L'incidence de cet ouvrage dans la panorama philosophique actuel est hors de question et beaucoup d'autres aspects mériteraient d'être discutés. Nous nous bornons à souligner ce qui constitue, à nos yeux, sa contribution majeure dans le domaine des études sartriennes. Tout d'abord, sa capacité de soustraire Sartre aux lectures subjectivistes produites aussi bien par Althusser et par Foucault que par Bourdieu. Et cela en utilisant la conceptualité même de ses « ennemis » théoriques pour aiguïser la puissance de la philosophie sartrienne. L'inactualité de Sartre décriée aussi bien par Foucault que par Althusser (qui est arrivé à en faire « notre Rousseau, homme du XVIII^{ème} siècle, plus moraliste et politique que philosophie », p. 12) se trouve ainsi renversée à travers la valorisation du caractère *intemporel* de sa pensée, qui devient en même temps un défi lancé à ses lecteurs d'aujourd'hui.

Se faire interpellé, aujourd'hui, par la *Critique de la Raison dialectique*, par exemple, signifie ne pas écraser cet ouvrage sur la conjoncture historique qui pourait en a suscité l'écriture, mais réactiver la puissance de son invention conceptuelle et l'opérativité des outils qu'elle fournit pour rendre *intelligible* l'agir historique. En ce sens, cet ouvrage a le grand mérite d'avoir démontré, de manière rigoureuse et originale tout à la fois, la multiplicité des facettes qui font toute

la richesse de la notion sartrienne de *praxis*. Sans avoir pu les développer dans le détail (il aurait fallu pour cela un autre livre), Hervé Oulc'hen a su nous indiquer, et c'est fort important, les implications *politiques* du geste critique sartrien : l'effort visant à rendre intelligibles les ensembles pratiques n'est pas séparable d'une interrogation sur la portée *transformatrice* des pratiques elles-mêmes.

Chiara Collamati
Université de Liège

Compte rendu de l'ouvrage de Thomas Franck, *Lecture phénoménologique du discours romanesque. Rhétorique du corps dans le roman existentialiste et le Nouveau Roman*, Limoges, Lambert-Lucas, 2017.

L'ouvrage de Thomas Franck, issu d'un mémoire de maîtrise effectué à l'Université de Liège sous la direction de Benoît Denis et de Grégory Cormann, entend étudier, comme son titre l'indique, la question du corps phénoménologique au sein de romans et nouvelles dits « existentialistes » et « néo-romanesques ». Le corpus retenu est centré sur les œuvres les plus représentatives des deux mouvements au sein d'une période allant de la publication de *La Nausée* de Jean-Paul Sartre (1938) à celle de *L'Herbe* de Claude Simon (1958). L'auteur a donc soigneusement choisi les premiers romans et recueils de nouvelles existentialistes, ceux qui prônaient la théorisation de la littérature engagée après la Libération, à savoir *La Nausée* et *Le Mur* de Jean-Paul Sartre, *L'Invitée* de Simone de Beauvoir et *L'Étranger* d'Albert Camus. On retrouve le même geste critique dans le choix des textes néo-romanesques : sont retenus *Les Gommes* et *La Jalousie* de Robbe-Grillet, *L'Herbe* de Claude Simon et *Portrait d'un inconnu* de Nathalie Sarraute – œuvres qui n'ont pas encore connu la période de théorisation et de consécration du mouvement et qui représentent, selon Renato Barilli, un questionnement sur les formes et thèmes du roman phénoménologique. Cette sélection des premières œuvres existentialistes et néo-romanesques « relève d'une volonté d'étudier des romans qui s'attellent précisément à interroger les questionnements relatifs à des consciences se projetant dans une réalité phénoménale complexe et problématique » (p. 79-80). Toutefois, le premier chapitre s'ouvre sur une étude des réflexions « phénoménologiques » ou « pré-phénoménologiques » proposées par Proust dans *Sodome et Gomorrhe* et *La Prisonnière*, par Paul Valéry dans *Monseigneur Teste* et par Jules Romains dans *La Montée des Péris*, tandis que le deuxième chapitre se conclut par une analyse de plusieurs textes de Le Clézio – *Terra Amata*, *Lullaby*, *Révolutions* – qui illustrent l'hypothèse d'une réécriture de la perception phénoménologique des existentialistes et néo-romanciers par le recours à une nouvelle substance onirique. Enfin, ponctuellement, des analyses de romans proches du Nouveau Roman, comme *Moderato cantabile* de Duras, permettront de nuancer certaines hypothèses.

Par cette étude phénoménologique du corps au sein d'un large corpus (six nouvelles et neuf romans), Thomas Franck souhaite combler plusieurs lacunes critiques : peu nombreuses sont les analyses phénoménologiques dans les domaines littéraire et philosophique consacrées à la seule question du corps, et les quelques études dédiées plus largement aux apports réciproques entre phénoménologie et littérature sont souvent monographiques. Quant aux ouvrages synthétiques abordant cette question (ceux de Camille Dumoulié ou de Franck Dalmias, par exemple), les recherches de Thomas Franck s'en distancient par la multiplicité des approches adoptées : l'analyse sociohistorique (1^{er} chapitre), l'analyse rhétorique (2^e chapitre), la phénoménologie du langage (3^e chapitre) et l'analyse du discours (4^e chapitre).