

## **Historicité et « structures d'avenir » : Éléments pour une théorie de la connaissance historique.**

Liège, 22-23 février 2016  
Chiara Collamati

### **Introduction**

Je voudrais analyser les enjeux liés à l'ambition sartrienne de fournir au marxisme une théorie de la connaissance historique. Il s'agit d'une ambition épistémologique (concernant la *détermination théorique de l'objet du matérialisme historique*) que Sartre formule à partir de Marx et en voulant se maintenir à l'intérieur de sa pensée. Néanmoins, s'il y a une nécessité de revenir sur le problème de l'histoire et de la possibilité de produire une compréhension dialectique de celle-ci, c'est parce que certains des intuitions marxistes à ce sujet sont restées à l'état embryonnaire, ou bien ont été déclinées par les marxistes des années 1950 dans un sens qui Sartre juge dangereux, voir « terroriste » en raison de la suppression de la particularité du concret historique. C'est pourquoi la question concernant la façon de penser le temps historique, de le comprendre dialectiquement à travers des grilles politiques (qui sont celles de la critique de l'économie politique), constitue un des enjeux fondamentaux de QM et encore plus de la CRD. Sartre lui-même souligne l'importance de cette question, lorsqu'il dédie une note à la nécessité de poser le problème de la temporalité dialectique à partir d'une critique de ce qu'il nomme la *temporalité-milieu* du marxisme :

« Le marxisme opère la totalisation des activités humaines à l'intérieur d'un continuum homogène et infiniment divisible qui n'est autre que le temps du rationalisme cartésien. Cette temporalité-milieu n'est pas gênant lorsqu'il s'agit d'examiner le processus du capital parce que c'est justement cette temporalité-là que l'économie capitaliste engendre comme signification de la production, de la circulation monétaire, de la répartition des biens, du crédit, des intérêts composés. Ainsi peut-elle être considérée comme un *produit du système*. Mais la description de ce contenant universel comme moment d'un développement sociale est une chose, et la détermination dialectique de la temporalité réelle (c'est-à-dire du rapport vrai des hommes à leur passé et à leur avenir) en est une autre. *La dialectique comme mouvement de la réalité s'effondre si le temps n'est pas dialectique, c'est-à-dire si l'on refuse une certaine action de l'avenir en tant que tel* ».

Et il poursuit ainsi : « On doit comprendre que ni les hommes ni leurs activités ne sont *dans* le temps, mais que le temps, comme caractère concret de l'Histoire, est fait par les hommes sur la base de leur *temporalisation originelle*. Le marxisme a pressenti la vraie temporalité lorsqu'il a critiqué et détruit la notion bourgeoise de « progrès » - qui implique nécessairement un milieu homogène et des coordonnées permettant de

situer le point de départ et le point d'arrivée. Mais sans qu'il ait jamais dit, il a renoncé à ces recherches et il a préféré *reprendre le progrès à son compte* »<sup>1</sup>.

La logique du progrès historique recoupe celle du *futur antérieur* (c'est-à-dire d'un *a-venir* qui « ne peut pas ne pas venir », car il est anticipé ou prévu à l'avance en raison de son caractère de futur déjà passé, de futur contenu essentiellement, depuis toujours, dans le passé). Mon propos est celui de marquer les conséquences sur le plan théorique et politique de la critique sartrienne du futur antérieur et de son effort de sortir de la temporalité-milieu du marxisme, laquelle empêche tant de penser les ruptures de l'histoire comme moments de création du *novum*, que d'utiliser le passé (au sens de la tradition, de l'héritage d'une époque, de « l'usage de réminiscences historiques ») en direction émancipatrice sur le plan des luttes. Pour ce faire, je procéderai en trois étapes :

a) tout d'abord, il me semble indispensable de remonter à un des moments cruciaux où le binôme futur antérieur-décision politique a pu s'affirmer et produire des effets théoriques de grande ampleur. En effet, la façon de penser l'histoire à partir du futur est ancrée dans la philosophie de Heidegger et en particulier dans l'usage qu'en a fait Kojève dans sa lecture de Hegel.

b) A ce propos (deuxième temps) je voudrais situer la conception sartrienne de l'histoire et de la Raison dialectique qui est censée en produire l'intelligibilité, par rapport au paradigme kojévien de l'histoire et de la connaissance historique. Le dialogue Sartre-Kojève que je vais tenter d'esquisser au prisme de la notion d'historicité, m'a paru pertinent pas seulement pour montrer l'écart sartrien vis-à-vis d'une vision de l'histoire qui a été déterminante pour toute une génération de la philosophie française à partir du milieu des années 1930, mais aussi parce que ces deux différentes conceptions de l'histoire et du temps historique ont une matrice commune – c'est là une hypothèse que j'aimerais discuter avec vous – dans une confrontation avec Koyré et dans une articulation originelle des pensées de Heidegger et de Marx.

c) Dans un troisième et dernier temps, je vais me tourner vers un des exemples le plus cité par Sartre dans *Questions de méthode* comme modèle pour pratiquer une autre façon de penser et d'écrire l'histoire (ce qui revient aussi à une autre façon de la *faire*) : je me réfère évidemment au Marx du *18 Brumaire de Louis Bonaparte*. Sartre y voit une expérimentation du travail de l'historien matérialiste et il considère cette enquête historique comme exemple à partir duquel il est possible de réactiver la valeur euristique du marxisme, de faire émerger, en d'autres termes, la double trame de l'histoire, celle précisément qui permet de « fissurer » le *continuum* du temps unique du capital.

---

<sup>1</sup> QM, p. 86, note.

## 1. L'héritage heideggérien : l'histoire pensée sous l'égide du *futur antérieur*.

Je commence par rappeler l'importance de la torsion imposée par Sartre à la notion heideggérienne d'historicité, bien que celle-ci ne soit pas explicitement mobilisée en QM. Dans les remarques conclusives, Sartre arrive même à refuser cette catégorie comme définitoire de l'existence humaine, et dans une note il pose la question de l'historicité selon des termes qui semblent soustraire toute pertinence au propos de mon analyse - en réalité, je crois que cette note sur l'historicité peut être éclairante à l'égard du problème que je voudrais cerner dans QM. Je le cite:

« L'homme *peut être* historique. Il ne faudrait pas définir l'homme par l'historicité – puisqu'il y a des sociétés sans histoire – mais par la possibilité permanente de vivre historiquement les ruptures qui bouleversent parfois les sociétés de répétition. Cette définition est nécessairement *a posteriori*, c'est-à-dire qu'elle naît au sein d'une société historique et qu'elle est en elle-même le résultat de transformations sociales. Mais elle revient s'appliquer sur les sociétés sans histoire de la même manière que l'Histoire elle-même revient sur celles-ci pour les transformer – d'abord par l'extérieur, ensuite dans et par l'intériorisation de l'extériorité »<sup>2</sup>.

Une définition historique de l'Histoire, une historicisation qui rétroagit sur la catégorie même d'*Histoire* en la modifiant en fonction du contexte social : voilà ce que Sartre essaye de faire. Or, cet effort sartrien visant à faire émerger la détermination historique des catégories du matérialisme historique - autrement dit de ne pas les assumer comme « savoir déjà totalisé » -, trouve son arrière-plan théorique dans le dépassement de la conception heideggérienne de la temporalité, conception entièrement dominée par l'*ek-stase* du futur et contenant implicitement une prédétermination de celui-ci, comme le remarquait déjà Merleau-Ponty, entre autres, dans la *Phénoménologie de la perception*.

L'idée heideggérienne selon laquelle le passé est, en un certain sens, *produit* par l'avenir a laissé une trace profonde dans la philosophie contemporaine, où la temporalité et l'historicité sont pensées principalement sous l'égide du futur. J'ai déjà cité, parmi les exemples plus significatifs la lecture kojévienne de Hegel<sup>3</sup> : la dialectique maître-esclave, lue par Kojève au prisme de la temporalité heideggérienne, devient la clé pour expliquer aussi bien la *genèse* que la *fin* de l'histoire. La priorité assignée par Heidegger à l'*ek-stase* temporelle future est reprise par Kojève, qui étend l'être-pour-la-mort singulier à l'entière espèce humaine. L'avenir est la dimension temporelle dominante seulement parce que la mort y règne. Ainsi, l'histoire prend son origine d'un futur à terme, ou mieux : du futur *en tant que terme*.

La question qui me semble incontournable - et qui est implicitement présente dans la critique sartrienne à l'être-pour-la-mort comme matrice de l'historicité chez Heidegger -

---

<sup>2</sup> QM, p. 151, note.

<sup>3</sup> Cf. A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la Phénoménologie de l'Esprit professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes Études réunies et publiées par Raymond Queneau*, Paris, Gallimard, 1947.

est la suivante : pour quelle raison la perspective de la fin rend les individus historiques ? Peut-on vraiment croire, avec Heidegger, que l'histoire met ses racines dans la mort ?<sup>4</sup>

Dans un article paru dans « Les Temps Modernes » en 1946, K. Löwith avait déjà insisté sur les effets politiques de la philosophie de l'existence heideggérienne ; il marquait précisément les implications contenues dans le Paragraphe 74 de *Sein und Zeit*, où Heidegger écrit : « Seul un Etant essentiellement futur (avenant) de sorte que, libre pour sa mort et se brisant sur celle-ci, il peut se laisser rejeter vers son « Là » effectif, peut assumer sa propre déréliction et être dans l'*instant* ' pour son temps' »<sup>5</sup>.

Löwith a lu dans la définition de l'existence historique comme « pouvoir-être authentique », tout comme dans l'insistance heideggérienne sur la « limitation existentielle à notre facticité historique propre et particulière », la matrice d'une décision politique sans fondement, qui trouve une correspondance significative dans le décisionisme politique de Carl Schmitt<sup>6</sup>.

« A l'affirmation par nous-mêmes de ce *Dasein* authentique correspond l'affirmation de l'existence politique ; à la liberté pour la mort, le sacrifice de la vie dans le cas politiquement crucial de la guerre. Le principe est le même dans les deux cas : la *facticité nue*, c'est-à-dire *ce qui reste de la vie, quand on en a supprimé tout le contenu vital traditionnel* »<sup>7</sup>.

Face à cette décision comme pure résolution, dont il n'est pas établi à quoi elle vise (indétermination du contenu et pur appel) Löwith se demande comment « le *fatum* de la tragédie antique » a pu devenir une « inflation allemande chez un philosophe »<sup>8</sup>.

*Sein und Zeit* fait de l'historicité authentique un destin (*Schicksal*) : la décision du *Dasein* pour sa possibilité la plus propre, la liberté pour la mort, fait retourner celui-ci à son héritage originel (*Erbe*) consistant dans la finitude au sein de laquelle il reçoit les possibilités ontiques les plus propres à son monde. « La liberté pour la mort consiste chez Heidegger dans la possibilité d'anticiper d'une façon consciente la fin temporelle et d'intégrer celle-ci dans le *Dasein* de tous les jours. Dans cette précipitation au-devant de l'imminence de la mort s'affirme la liberté suprême pour le *Dasein* en tant que tel »<sup>9</sup>.

---

<sup>4</sup> Cf. P. Virno, *Il ricordo del presente. Saggio sul tempo storico*, Torino, Bollati Boringhieri, 1999.

<sup>5</sup> Pour résumer la perspective heideggérienne sur le temps, Löwith utilise des mots de Rilke affirmant « A force de croire au progrès et à l'humanité, le monde bourgeois a oublié les derniers instances de la vie humaine, à savoir le fait qu'elle a été dépassée *d'avance et à jamais par la mort* et par Dieu ». Si Dieu ne joue plus aucun rôle dans la pensée de Heidegger, la mort est en effet le néant qui révèle la finitude de notre existence temporelle ou la facticité historique.

<sup>6</sup> Cf. K. Löwith, *Saggi su Heidegger*, trad. it. a cura di C. Cases e A. Mazzone, Milano, SE, 2006; Id., *La mia vita in Germania prima e dopo il 1933*, trad. it. a cura di E. Grillo, Milano, Il Saggiatore, 1988. D'ici démarre la critique adressée par Löwith au décisionisme politique de C. Schmitt; cf. sur cet aspect: K. Löwith, *Marx, Weber, Schmitt*, trad. it. a cura di A.L. Giavotto Kunkler, Roma-Bari, Laterza, 1994.

<sup>7</sup> Löwith, p. 349, TM

<sup>8</sup> TM, p. 355, Löwith cite à ce propos la plaisanterie d'un étudiant de Heidegger affirmant : « Je suis résolu, seulement j'ignore à quoi » (p. 347).

<sup>9</sup> Löwith, TM, p. 349

Dans une telle perspective, la question relative à l'intelligibilité dialectique de l'histoire perd toute pertinence : le destin de l'être est une construction universelle grâce à la quelle tout peut être expliqué, mais rien ne peut *se comprendre*. Cela mine en profondeur toute dimension d'autonomie ou de liberté singulière : la seule attitude que l'histoire de l'être laisse aux individus semble celle de la soumission, comme le notait aussi H. Blumenberg<sup>10</sup>.

Il est évident que le binôme finitude-historicité trouve sa base dans le caractère fini du temps historique, mais ce qu'il faut interroger est le genre de limite provoqué par la finitude : chez Heidegger, la mort est la limite assignée *au possible*, alors que chez Sartre la finitude correspond au conditionnement de la *facticité* et de la contingence, lesquelles se donneraient même si l'homme était immortel. Aucun privilège est accordé à la mort dans la réflexion sartrienne : en tant qu'événement contingent, elle ne touche pas ma transcendance, ni peut révéler le secret de la temporalité. Au contraire, la mort détermine l'appartenance de mon corps à la totalité des existants, me transformant en radicale altérité.

Chez Sartre, la séparation entre mort et finitude permet de refuser le primat attribué au futur par l'analytique existentielle de Heidegger. Cette dernière est jugée par Sartre « mal préparé à l'action », ne considérant pas suffisamment le coefficient d'adversité du monde ontique. C'est pourquoi il refuse la connexion heideggérienne entre mort et historicité, la première constituant la source de toutes les autres possibilités du *Dasein*. Une observation de *L'Être et le Néant* condense probablement toute la différence qui sépare la pensée de Sartre de celle de Heidegger : « Heidegger passe sous silence le fait que le pour-soi n'est pas seulement l'être qui constitue une ontologie des existants, mais qu'il est encore *l'être par qui des modifications viennent au monde* »<sup>11</sup>.

À partir de cette perspective on comprend le questionnement formulé dans la *Critique* dans les termes suivants: « Comment fonder la praxis, en effet, si l'on doit n'y voir que le moment inessentiel d'un processus radicalement inhumain ? Comment la présenter comme totalisation réelle et matérielle si, à travers elle, c'est l'Être tout entier qui se totalise? L'homme deviendrait alors "le porteur de l'Ouverture de l'Être" »<sup>12</sup>.

Ce n'est pas anodin, pour l'économie de mon discours, que dans ce passage Sartre convoque l'être heideggérien pour le rapprocher à la dialectique de la Nature formulée par Engels, laquelle doit être refusée en tant que *dialectique matérialiste du dehors*: à l'instar de Heidegger, Engels prétendrait selon Sartre « partir de l'Être (la Nature sans

---

<sup>10</sup> Cf. H. Blumenberg, *Legitimacy of the Modern Age*, Cambridge, MIT, 1983, p. 192, cité par R. Wolin, *Sartre, Heidegger et l'intelligibilité de l'Histoire*, in «Les Temps Modernes», n. 531-533, 1990, pp. 365-397.

<sup>11</sup> EN, p. 503. Distance qui deviendra, de plus en plus, une divergence explicite; en 1946, avec la célèbre *Lettre sur l'humanisme* – où Heidegger, en opposition à la phrase sartrienne «précisément nous sommes sur un plan où il y a seulement des hommes», écrit, toujours en français, «précisément, nous sommes sur un plan où il y a principalement l'Être») – le philosophe allemand prend position contre les thèses exposées par Sartre dans la conférence de 1945 *L'Existentialisme est un humanisme* (Paris, Gallimard, 1996).

<sup>12</sup> CRD I, p. 248.

addiction étrangère) pour aboutir à l'homme; elle aussi considère la connaissance-reflet comme une "ouverture à l'Étant maintenue dans l'homme par l'Été"<sup>13</sup>. (Tout comme dans QM Sartre critique l'analyse engelsienne qui faisait de l'individu Napoléon un accident ou un hasard par rapport à la nécessité du processus historique).

## 2. L'historicité de Heidegger à Marx : la voie sartrienne, ou l'alternative au paradigme de Kojève.

Or, sans doute, la conception heideggérienne de l'historicité<sup>14</sup> (catégories comme celles de *Geworfenheit* et *Befindlichkeit*) a influencé la manière dont Sartre, dès le début de sa production philosophique, a articulé le plan ontologique et le plan existentiel de sa pensée<sup>15</sup>. Nous savons aussi (et Grégory l'a bien montré dans un travail récent) que la nécessité de formuler explicitement la problématique de l'Histoire vient à Sartre en grande partie de Heidegger, car pour une longue période il reconnaît lui-même d'avoir eu – je cite du Carnets XI des *Carnes de la drôle de guerre*, (p. 495) - « une espèce de vergogne à aborder l'examen de la temporalité. Le temps m'a toujours paru un casse-tête philosophique et j'ai fait, sans y prendre garde, une philosophie de l'instant (ce qui Koyré me reprocha un soir de juin 1939) faute de comprendre la durée».

---

<sup>13</sup> Ibid.

<sup>14</sup> Sur l'usage français des termes « historial » et « historialité », cf. J. Barash, *Heidegger dans son siècle. Temps de l'être, temps de l'histoire*, Paris, Puf, 1995 L'adjectif historial a été emprunté par Corbin à Vincent de Beauvais, en l'utilisant comme « nom verbal » pour rendre l'allemand *Geschehen* (venir-à-soi dans l'extension, *étirement* comme l'a traduit P. Ricoeur) dans son lien avec *Geschichte*. L'analyse de l'histoire et de l'historicité au sein d'une réflexion qui porte sur l'extension ou l'étirement (*Erstreckung*) de l'être-là entre naissance et mort. C'est en fonction de cette dimension de l'entre-deux, que Heidegger introduit le terme de *Geschehen* qui ouvre à la thématization de la *Geschichtlichkeit*. La question de l'historicité relève bien de l'analytique existentielle : elle permet d'explicitier un trait constitutif du mode d'être de l'être-là, qui constitue comme la condition transcendantal de possibilité de l'historicité : le *Geschehen*, l'advenir ou advenir à soi dans l'extension, dans l'étirement.

<sup>15</sup> Dans les *Carnets de la drôle de guerre*, Sartre annote à ce propos : « Cette influence [celle de Heidegger] m'a paru quelquefois, ces derniers temps, providentielle, puisqu'elle est venue m'enseigner l'authenticité et l'historicité juste au moment où la guerre allait me rendre ces notions indispensables. [...] L'Histoire était partout présente autour de moi. Philosophiquement d'abord : Aron venait d'écrire son *Introduction à la philosophie de l'Histoire* et je le lisais. Ensuite elle m'entourait et m'enserrait comme tous mes contemporains, elle me faisait sentir sa présence. J'étais mal outillé encore pour la comprendre et la saisir, mais pourtant je le voulais fort ; et je m'y efforçais avec les moyens du bord. C'est alors que parut le livre de Corbin [la traduction, en 1938, de *Was ist Metaphysik ?* de Heidegger]. Juste quand il le fallait. Suffisamment détaché de Husserl, désirant une philosophie "pathétique", j'étais mûr pour comprendre Heidegger. [...] c'est mon époque, ma situation et ma liberté qui ont décidé de ma rencontre avec Heidegger», Carnet XI (février 1940) dans CDG, pp. 224-229. Sur la première réception de la pensée heideggérienne en France et sur la façon dont Sartre l'a assimilée, nous renvoyons à l'essai de G. Cormann: *Sartre, Heidegger et les Recherches philosophiques – Koyré, Levinas, Wahl. Eléments pour une archéologie de la philosophie française contemporaine*, in Id., O. Feron (sous la direction de), *Questions anthropologiques et phénoménologie. Autour du travail de Daniel Giovannangeli*, Bruxelles, Ousia, pp. 135-166.

Encore plus explicite cette annotation tirée du Cahier Lutèce, p. 914 : « Jusqu'à cette conversation avec Koyré, j'avais une philosophie du présent immédiat. C'est d'abord parce que mon présent était un progrès sur le passé. Donc le passé n'était plus rien (je me désolidariserais de moi). C'est, d'autre part, parce que *je ne croyais pas à l'histoire. L'Histoire, on m'avait élevé à l'idée qu'elle était finie* » (Je souligne).

Or, à vouloir suivre cette indication de Sartre qui attribue à une confrontation avec Koyré l'occasion pour se poser explicitement le problème de l'histoire, il convient de rappeler que dans son livre de 1934, *Hegel à Jena*<sup>16</sup>, Koyré transpose la dialectique hégélienne de l'esprit dans le processus d'auto-temporalisation de l'Histoire : il veut montrer comment le mouvement de l'éternité puisse advenir au sein du domaine phénoménal<sup>17</sup>. L'instant (*Jetzt*) est toujours ce qui échappe, mais non pas pour retomber dans le passé, il est au contraire dirigé vers le futur : « *Le temps ne nous arrive pas du passé, mais du futur. La durée ne va pas du passé au présent ; au contraire, c'est à partir du futur que le temps arrive à soi dans le maintenant. La dimension prévalent du temps est le futur qui, d'une certaine façon, est antérieure au passé* » (Hegel à Jena).

Dans cette temporalité qui surgit du futur pour féconder le passé dans une sorte de *rétroaction*, il reste néanmoins une intrinsèque détermination *téléologique*. Le modèle de Koyré implique en effet que, la possibilité du Futur en tant que tel, soit préservée au-delà du futur intentionné par l'action historique, pour devenir la condition transcendante de ce dernier.

A. Kojève reprend à son compte cette lecture de la temporalité hégélienne formulée par Koyré (Koyré comme point de départ commune à Sartre et Kojève pour la façon de poser le problème de la temporalité ?) ; dans *L'Introduction à la lecture de Hegel*, on lit en effet :

« Dans la philosophie pré-hégélienne, le mouvement du temps allait du passé vers l'avenir, en passant par le présent. Dans le temps de Hegel, en revanche, le mouvement prend son origine de l'avenir et va vers le présent, en passant pour le passé : Avenir-Passé-Présent (-Avenir). Cela est la structure spécifique du temps proprement humain, c'est-à-dire historique »<sup>18</sup>.

Pour sortir des apories internes à la conception du temps proposée par Koyré, Kojève aura besoin d'une double clé pour l'exégèse du temps historique. D'un côté, l'épistémologie de l'histoire de Marx sera appelée à répondre à l'eschatologie déclenchée par le futur ; d'un autre côté, ce modèle devra être synchronisé avec l'existentialisme de Heidegger lequel, déposant dans le futur la nécessité empirico-transcendante de la mort, permet de penser la clôture du domaine humain-historique. Kojève utilise l'analytique de la finitude de Heidegger pour montrer que la nécessité de la mort ne contredit pas le futur dans la logique de l'être-après ; au contraire, en

<sup>16</sup> A. Koyré, *Hegel à Jena* [1934], in Id., *Etudes d'histoire de la pensée philosophique*, Paris, 1971, pp. 147-189.

<sup>17</sup> Koyré reconduit la description hégélienne du temps à la structure de l'auto-conscience humaine : le temps est le temps *de l'homme*, puisque l'homme, comme le temps, « est ce qui n'est pas et n'est pas ce qui est » (Heidegger).

<sup>18</sup> Kojève, ILH, p. 457

déclinant le but sur la fin, la mort libère la possibilité de celle-ci, comme fonction d'une clôture qui est déjà là et qui croise le point de solidarité de l'homme et de l'histoire : « L'homme collectif (l'humanité) doit mourir tout comme l'individu humain meurt. L'histoire universelle doit avoir une fin définitive »<sup>19</sup>. Ce *doit* indique une nécessité d'ordre spéculatif, la concordance entre le plan de l'existence et l'évidence épistémologique que le justifie circulairement.

On peut lire l'approche sartrienne au problème du temps historique *justement* comme une tentative de renverser ce présupposé de la lecture kojévienne, par exemple lorsqu'il affirme dans la *Critique*: « Chez Hegel la dialectique n'a pas besoin de faire ses épreuves. D'abord il s'est placé, croit-il, au commencement de la fin de l'Histoire, c'est-à-dire à cet instant de Vérité qu'est la mort »<sup>20</sup>. Chez l'Hegel heideggerianisé de Kojève, l'annonce de la fin est proférée avec la compréhension parfaite de la part de l'homme de sa propre mort, l'analogon du savoir absolu.

P. Macherey a bien marqué à ce propos que : « Ce qui fait l'originalité, on peut dire l'étrangeté, de l'entreprise de Kojève, c'est cette improbable synthèse qu'elle a tenté d'effectuer entre Heidegger et un certain Marx... C'est là qu'a été toute l'astuce de la démarche de Kojève : il a réussi à vendre, sous le nom de Hegel, l'enfant que Marx aurait pu faire à Heidegger [...] C'est à partir de *Être et Temps* que Kojève développe sa propre théorie de l'homme historique comme sujet néantisant, qui exerce sa négativité essentielle à travers les formes conjointes de la lutte et du travail, et du même coup se définit comme sujet de désir, au sens d'un désir que sa nature même condamne à rester insatisfait »<sup>21</sup>.

Comme je l'ai annoncé au début, je voudrais montrer comment la conception sartrienne de l'histoire, tout en étant à son tour le résultat d'un croisement original des pensées de Heidegger et de Marx, opère ce croisement dans une direction symétrique et spéculaire par rapport au paradigme kojévien de la genèse et de la fin de l'histoire. Une direction permettant de garder la valeur euristique de la science historique sans recourir pour autant à la fonction prédictive de celle-ci. En ce sens, on pourrait dire que Sartre ouvre « une autre voie » (alternative à celle de Kojève) de l'épistémologie historique, voie dans laquelle la philosophie comme savoir ne pourra jamais devenir « totalité achevée » et la Raison dialectique est appelée sans cesse à « faire ses épreuves ».

La torsion opérée par Sartre vis-à-vis de l'analytique de la finitude heideggerienne se traduit non seulement dans une profonde réinterprétation de la catégorie d'historicité, mais aussi (et surtout) dans une *historicisation* intégrale de l'expérience historique elle-même. Cela veut dire reconnaître au moins deux choses : que l'historicité de l'expérience se manifeste elle-même historiquement ; que le matérialisme historique n'est pas la clé universelle d'une philosophie de l'histoire qu'aurait le privilège d'être supra-historique, mais une méthode dialectique liée au développement du système et de

---

<sup>19</sup> ILH, p. 473.

<sup>20</sup> CRD, p. 120.

<sup>21</sup> P. Macherey, *Lacan avec Kojève, philosophie et psychanalyse*, in AA.VV., *Lacan et les philosophes*, Paris, Albin Michel, 1991, p. 319

la société capitaliste. Elle doit rendre possible la suppression de ce système et, par ce fait même, devenir superflue. Les raisons de cet écart par rapport à la vision « hegel-heideggero-kojévienne », nous pouvons les trouver dans la section introductive de la *Critique*:

« L'originalité de Marx c'est d'établir irréfutablement contre Hegel que l'Histoire *est en cours*, que *l'être reste irréductible au Savoir* et, tout à la fois, de vouloir conserver le mouvement dialectique *dans l'être et dans le Savoir*. [...] Faute d'avoir repensé la dialectique, les marxistes ont fait le jeu des positivistes : [pour eux] *l'avenir est répétition du passé* ; [...] Mais l'avenir marxiste, est un avenir véritable, c'est-à-dire *en tous cas neuf, irréductible au présent* »<sup>22</sup>.

Il s'agit, en d'autres termes, d'un avenir qui se dérobe à tout schématisme déterministe et qui, par là, soustrait la direction du mouvement historique au statut prédictif du savoir herméneutique. Sartre veut sauver l'exceptionnalité de l'homme dans l'être et décrire l'existence historique de la praxis dans son irréductibilité - en cela on peut dire qu'il reste dans le chemin ouvert par Kojève car, à travers une série de *médiations*, il arrive à fixer le critère de la praxis dans la temporalité déclenché par le *travail*. Cette temporalité exprimée par le travail fonde un rapport de séparation entre la praxis et l'extériorité du pratico-inerte : en exposant l'homme au futur, la praxis l'aliène originairement dans l'ordre des fins, alors que l'être biologique-naturel, apparaît enveloppé temporellement dans un processus cyclique<sup>23</sup>.

Or, on pourrait poursuivre en montrant certains points de proximité entre Sartre et Kojève, notamment sur le plan de la critique à l'historicisme, mais n'ayant pas le temps pour le faire ici, j'ai préféré insister sur leur distance. Donc, nous allons voir maintenant, en quittant Kojève, comment Sartre dans QM affirme *l'exigence d'un fondement existentiel de la théorie*<sup>24</sup>, exigence qu'il pose à partir de Marx et grâce à l'opposition dialectique marquée par ce dernier entre la connaissance et l'être, entre la

---

<sup>22</sup> CRD, p. 121.

<sup>23</sup> Sartre nous rappelle que, si le matérialisme de Marx peut être défini *moniste*, cela dépende simplement du fait que la praxis situe la nature dans le champ pratique de l'homme (comme contre-finalité, résistance, outils, etc.), c'est-à-dire dans la structure téléologique de l'activité orientée par le besoin.

<sup>24</sup> QM, pp. 154-159. *Questions de Méthode* nous rappelle comment ce type de connaissance, présumée par tous les concepts de l'anthropologie, n'est pas elle-même conceptualisable, elle n'a rien à voir avec un « gestaltisme chosiste ou avec un savoir formel-conceptuel ». C'est pourquoi, la tâche que Sartre assigne à l'anthropologie est celle d'étudier non pas « des objets humains » mais « les différents *processus du devenir-objet* » des hommes. Elle doit fonder son savoir sur le non-savoir rationnel et compréhensif », sur une « pratique réflexive comme acte singulier et daté, qui peut néanmoins être indéfiniment répété ». Cette connaissance fournit des notions (telles que négativité, transcendance, dépassement et médiation, besoin, etc.), sans lesquelles la dialectique et la praxis ne seraient même pas concevables. La connaissance indirecte de l'existence est une connaissance qui soutient le discours. « Le fondement de l'anthropologie c'est l'homme lui-même, non comme objet du savoir pratique, mais comme organisme pratique produisant le savoir comme un moment de sa praxis », p. 162.

représentation de l'histoire et son aspect pratico-expérientiel, qui touche précisément à « la profondeur du vécu »<sup>25</sup>.

### 3.1 Le double avenir, la double histoire : la tâche de l'historien matérialiste.

Je viens maintenant à la troisième partie de mon analyse, qui sera bien plus interne à *Questions de méthode*. Dans l'essai de 1957 Sartre insiste sur l'importance de conduire une étude sur les « structures d'avenir » dans une société déterminée - sans laquelle, dit-il, « on s'exposera nécessairement à ne rien comprendre au social ».

Ou encore, dans la section dédiée à la méthode progressive-régressive, on lit : « On reprochera au marxisme contemporain de considérer l'histoire comme l'objet mort et transparent d'un Savoir immuable. [...] Il conviendra tout ensemble *d'éclairer le présent par l'avenir* et [...] de laisser au présent les aspects équivoques qu'il tient de son *inégalité vécue* »<sup>26</sup>.

Or, à la lumière de tout ce qu'on vient de dire à propos du futur antérieur : est-il possible d'étudier, comme QM l'annonce de façon programmatique, les structures d'avenir dans une société sans en faire des schémas ou des grilles à l'intérieur desquelles *situer* les événements et les agents historiques ? Autrement dit, peut-on connaître, d'un point de vue matérialiste, ces structures d'avenir sans produire, par le fait même, une sorte de « topique sociale » de la temporalité ? L'enjeu est de taille et il constitue à mes yeux un des principaux défis théoriques de QM, c'est pourquoi je voudrais le cerner de plus près.

Sartre affirme que la société se présente pour les agents historiques comme une *perspective d'avenir* et que cet avenir pénètre au cœur de chacun comme une motivation réelle de ses conduites<sup>27</sup>, de sorte que: « C'est en dépassant la donné vers le champ des possibles et en réalisant une possibilité entre toutes que l'individu s'objective et contribue à faire l'histoire »<sup>28</sup>.

---

<sup>25</sup> QM, p. 131.

<sup>26</sup> QM, pp. 113-114.

<sup>27</sup> « Le donné que nous dépassons à tout instant n'est pas seulement constitué par les conditions matérielles de notre existence, il comprend aussi notre propre enfance. *Nous vivons notre enfance comme notre futur. Elle détermine gestes et rôles dans une perspective à venir.* Le projet n'a pas de contenu. Mais sa coloration, c'est-à-dire subjectivement son *goût*, objectivement son *style*, n'est pas autre chose que le dépassement de nos déviations originelles. *Une vie se déroule en spirales.* Elle repasse toujours par les mêmes points mais à des niveaux différents d'intégration et de complexité. Les données que chacun dépasse semblent se répéter dans les différentes phases de la vie. Mais elles apparaissent à la fois *passé-dépassé* et *passé-dépassant*, c'est-à-dire *comme avenir à créer*. Nos rôles sont toujours *futurs* : ils appartiennent à chacun comme des tâches à remplir, des pouvoirs à exercer, etc. mais en tous cas c'est un rôle qu'on invente, qu'on ne cesse pas d'apprendre dans des circonstances toujours neuves. Le projet comme vie orientée, comme affirmation de l'homme par l'action et en même temps comme *brume de rationalité non localisable* qui se reflète du futur dans nos souvenirs d'enfance et de notre enfance dans nos choix raisonnables d'hommes murs », QM, p. 98-100.

<sup>28</sup> QM, p. 88.

Or, le champ des possibles est doublement déterminée par la dimension du futur : d'une part, par « la présence de *l'avenir comme ce qui manque* et ce qui dévoile la réalité par cette absence même ». D'autre part, par « l'avenir réel et permanent que maintient et transforme sans cesse la collectivité »<sup>29</sup> et qui est précisément ce qui *manifeste* les contradictions fondamentales d'une société donnée, en définissant l'individu dans sa réalité présente.

« Tout homme se définit négativement par l'ensemble des possibles qui lui sont impossibles, c'est-à-dire par un avenir plus ou moins bouché. Pour les classes défavorisées l'avenir est presque tout entier barré. [...] La singularité unique d'une personne est souvent l'intériorisation d'un double avenir (celui de la classe dominante et celui de la classe dominée ou exploitée), dont la contradiction est *vécue* dans un projet qui la lance vers *son* avenir »<sup>30</sup>.

Une fois réaffirmée la centralité de la notion d'avenir dans l'appareil catégoriel sartrien et dans sa conception de la temporalisation historique, il s'agit de démontrer que l'avenir chez Sartre (étant essentiellement *double*) implique une structure temporelle radicalement différente par rapport à celle qui agit dans la conception hegelo-heideggero-kojévienne de l'histoire. La raison de cette différence il faut la chercher, en premier lieu, dans l'usage sartrien de Marx - qui est tout autre que celui de Kojève.

Comme je l'annonçais au début, Sartre veut pratiquer une « histoire différentielle »<sup>31</sup>, ce qui veut dire approcher les événements de manière à faire émerger *le différentiel* dans l'histoire-milieu, afin d'en casser l'unité et l'homogénéité. C'est pour cela qu'il considère indispensable de se référer aux apports fournis par Marx dans sa pratique d'une historiographie politique, en particulier dans *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*.

Tout d'abord il est important de rappeler, comme le fait Sartre lui-même au début de QM, qu'il y a une détermination réciproque entre la réflexion philosophique sur l'histoire et les moments de crise sociale et politique: « La crise philosophique est l'expression particulière d'une crise sociale. L'immobilisme de la philosophie est conditionné par des contradictions qui déchirent la société [...] c'est la lutte des hommes sur tous les plans et à tous les niveaux de l'activité humaine qui délivreront la pensée captive et lui permettront d'atteindre à son plein développement »<sup>32</sup>. Cela

---

<sup>29</sup> Ibid. Un avenir qui se pose à la fois « comme possibilité schématique et toujours ouverte *et* comme action immédiate sur le présent »

<sup>30</sup> QM, pp. 89-90.

<sup>31</sup> QM, p. 101: « La vraie perspective sur l'histoire et la société est temporelle, elle ne peut pas utiliser des déterminations passées qui gouvernent les hommes à la manière dont une cause détermine un effet » (critique aux théories de Kardiner). D'où l'exigence de la totalisation considérée à la fois comme « un mouvement de l'histoire » et « un effort théorique et pratique pour situer un événement, un groupe ou un homme ». Les significations des actes individuels et collectifs apparaissent ainsi comme « des objets synthétiques et pluridimensionnels, qui occupent des lieux singuliers *dans un espace-temps à dimensions multiples* » (je souligne).

<sup>32</sup> QM, p. 13. « Le développement des forces productives conditionne le savoir scientifique qui le conditionne à son tour. Les rapports de production, à travers ce savoir, dessinent les linéaments d'une

demande de reconnaître un fait capital pour l'analyse que je voudrais mener, à savoir que « *Les méthodes se modifient parce qu'on les appliques à des objets neufs* »<sup>33</sup>.

On peut d'ores et déjà marquer la proximité de cette approche avec celle présentée par Marx dans la *Préface* à la deuxième édition (1869) du *18 Brumaire*, où l'on voit Marx critiquer la notion de *césarisme*, utilisé par Proudhon et par Bruno Bauer. Ce que Marx refuse est la possibilité d'établir des parallèles historiques entre des événements appartenant à des époques et à des contextes différents ; autrement dit, il critique l'usage dans le présent des catégories et d'appareils herméneutiques forgées dans et pour le passé. Selon Marx, les analogies historiques superficielles, plutôt qu'expliquer un événement, visent à occulter les différences entre les formes de la lutte de classe. Hugo (Napoléon le petit) et Proudhon (Coup d'état) fonctionnent comme synecdoque pour deux versions opposées de l'historiographie : la première toute concentrée sur le caractère personnel de Napoléon III, la deuxième au contraire considère seulement le côté objectif, où l'Empire de Napoléon serait le résultat du développement historique précédent. Hugo raisonne en termes de personnalité historique, alors que Proudhon avance selon le schéma des circonstances objectives ayant des résultats prévisibles et conséquents<sup>34</sup>. Pour l'historien matérialiste il s'agit, en revanche, de montrer comment l'histoire de la lutte de classe a modifié (et interagit avec) l'histoire de la politique française à partir du février 1848. Ce n'est pas Napoléon III qui a été un innovateur, ce fut la situation historique radicalement nouvelle qui l'a fait apparaître tel. Et cela demande précisément des nouvelles méthodes d'enquête sur le réel historique.

### **3.2 Le rôle de la *tradition* et l'usage politique du passé : les morts doivent-ils enterrer leurs morts ?**

Marx écrit dans le *18 Brumaire* que « La révolution sociale du XIX siècle ne peut pas tirer sa poésie du passé, mais *seulement de l'avenir*. Elle ne peut pas commencer avec elle-même avant d'avoir liquidé complètement toute superstition à l'égard du passé. Les révolutions antérieures avaient besoin de *réminiscences historiques* pour se dissimuler à elles-mêmes leur propre contenu. La révolution du XIXe siècle doit *laisser les morts enterrer leurs morts* pour réaliser son propre objet »<sup>35</sup>.

Or, selon Sartre, cette rupture avec le passé est un aspect capital que les marxistes des années '50 ont tendance à estomper, en négligeant systématiquement la *rupture des générations* : « D'une génération à l'autre, une attitude, un schème, peuvent se fermer, devenir objet historique, exemple, idée close qu'il faudra rouvrir ou imiter du

---

philosophie, l'histoire concrète et vécue donne naissance à des systèmes d'idées particuliers qui, dans le cadre de cette philosophie, traduisent les attitudes réelles et pratiques de groupes sociaux définis », QM, p. 104.

<sup>33</sup> QM, p. 12.

<sup>34</sup> Cf. M. Tomba, *Strati di tempo. Karl Marx materialista storico*

<sup>35</sup> K. Marx, *18 Brumaire*, p. 5.

dehors [...] [Il ne faut jamais oublier que] l'origine historique de la notion peut lui avoir conféré d'abord un autre office qui demeure à l'intérieur de ses nouvelles fonctions comme une signification vieillie »<sup>36</sup>.

Les idées et les catégories du passé (Sartre fait l'exemple de l'idée de Nature rousseauienne comme horizon culturel au sein duquel pense et agit Robespierre) entretiennent avec le présent un rapport de *distance dans la proximité*, dit Sartre<sup>37</sup>. Insister sur la succession des générations<sup>38</sup>, sur ce que *Morale et Histoire* résumait par la formule « L'homme est fils de l'homme », signifie faire jouer ensemble discontinuité et continuité dans l'histoire, montrer les transformations des idées selon une dialectique polyphonique d'anticipation et de reprise, reconnaître à la fois l'action du passé dans le présent et le rôle du futur comme *présence de l'absence*, fonctionnant comme *orientation*, tendance. Il s'agit, pour utiliser une formule de QM que je trouve assez efficace et foncièrement marxienne, de voir « *l'autre côté du présent* »<sup>39</sup>.

Dans *Le 18 Brumaire* Marx considère la succession des générations, en critiquant le rôle de la tradition comme arme idéologique au service d'une classe déterminée et en vue de sa domination<sup>40</sup>: « La tradition de toutes les générations mortes *pèse d'un poids très lourd sur le cerveau des vivants*. Et même quand ils semblent occupés à se transformer, eux et les choses, à créer quelque chose de tout à fait nouveau, c'est précisément à ces époques de crise révolutionnaire que les hommes évoquent craintivement les esprits du passé, qu'ils leur empruntent leurs noms, leurs mots d'ordre, leurs costumes, pour apparaître sur la nouvelle *scène de l'histoire* sous ce déguisement respectable et avec ce langage emprunté »<sup>41</sup>.

---

<sup>36</sup> QM, p. 124-125.

<sup>37</sup> « Il faudrait savoir comment les contemporains de Robespierre recevaient l'idée de Nature (ils n'avaient pas contribué à sa formation, ils l'avaient prise chez Rousseau, par exemple, qui devait bientôt mourir ; elle avait un caractère sacré du fait même de la rupture, de cette *distance dans la proximité* », QM, p. 125. QM : « Il est donc indispensable de définir la philosophie vivante comme horizon indépassable et de donner leur sens à ces schèmes idéologiques. Indispensable aussi d'étudier les attitudes intellectuelles de l'époque en montrant à la fois leur sens théorique immédiat et leur efficacité profonde (chaque idée, chaque attitude apparaissent comme une entreprise qui se développe sur fond des conflits réels et qui doit servir) ».

<sup>38</sup> Dans *L'Idéologie allemande*, Marx lui-même définit l'histoire comme la « succession de différentes générations qui viennent l'une après l'autres et dont chacune exploite les matériaux, les capitaux, les forces productives qui lui sont transmises par toutes les générations précédentes » Mais il prend soin d'ajouter que « l'histoire à venir n'est pas le but de l'histoire récente, la révolution française n'est pas le but et la cause finale de la découverte de l'Amérique ». Ici au passé est attribuée une fonction déterminante. Dans les conditions matérielles évoquées dans *L'Idéologie Allemande* le passé est présent de fait à travers ses effets actuels. Les conditions matérielles sont la somme des conditions présentes et passées, saisies dans leur efficacité actuelle.

<sup>39</sup> QM, p. 144.

<sup>40</sup> Dans *La guerre civile en France*, Marx critique l'illusion du déjà connu et de la répétition. Il déclare que c'est à tort que les formations historiques entièrement nouvelles sont confondues avec des formes précédentes ressemblantes. Dans la réalité historique il y a discontinuité effective ; dans la conscience historique, il y a création de continuité. Dans la matérialité historique il y a un véritable processus de remémoration fonctionnelle.

<sup>41</sup> K. Marx, *18 Brumaire*, p. 4.

Ce que Sartre reprend de Marx - et que, dans ma lecture, marque sa distance avec Heidegger et avec Kojève - est une pensée de *l'historicité radicale* des catégories et des formations sociales comme existence essentiellement transitoire, contre tout fatalisme historique, mais aussi en dehors du relativisme historiciste : il reste l'idée d'un sens non-téléologique de l'histoire, de la vérité comme d'une « dilatation progressive du sens » pour reprendre une expression de Lévi-Strauss (cf. *Tristes Tropiques*, 1955). Sartre pratique ce que Verstraeten a appelé un « marxisme analogique » qui déchiffre au niveau des macrostructures un sens analogue à celui de microstructures individuelles qui le composent, un sens articulé selon des lignes de forces semblables, tout en gardant la résistance et l'imperméabilité de l'Histoire *déjà vécue* aux schématismes a priori<sup>42</sup>.

La tâche de l'historien matérialiste est celle de considérer les événements historiques et politiques à travers un mouvement de totalisation progressive relevant l'imbrication de l'histoire politique dans celle des modes de production et de reconnaître, tout à la fois, les temporalités multiples et hétérogènes concourant au processus de cette même totalisation<sup>43</sup>. Une historicité pensée à partir non pas d'un futur-passé, mais selon une dialectique à temporalités disjointes.

## Remarques conclusives

En me dirigeant vers la conclusion, je voudrais esquisser brièvement deux questions qui me semblent étroitement liées au problème du rapport entre épistémologie et histoire et que je lance comme une piste éventuelle pour la discussion, soit parce que j'ai terminé mon temps de parole, soit parce que il s'agit pour moi d'une recherche encore en cours.

---

<sup>42</sup> Marx avait bien compris cela, nous rappelle Sartre: « Le capital s'oppose à la société dit-il. Et pourtant c'est une puissance sociale. La contradiction s'explique par le fait qu'il est devenu objet. Mais cet objet, qui n'est pas moyenne sociale, mais réalité antisociale, ne se maintient comme tel que dans la mesure où il est soutenu par la puissance réelle et active du capitaliste. Il s'agit des rapports moléculaires, mais ils ne sont pas mécaniques, car il ne s'agit en aucun cas du heurt de simples inerties », QM, pp. 146-147.

<sup>43</sup> Dans les *Grundrisse* (t. II) comme dans les *Manuscrits de 1844*, Marx pose « la suppression de l'aliénation comme le résultat et le but immanent du procès historique » (// Sartre). La différence est que dans le Marx critique de l'économie politique, l'aliénation n'est plus le résultat de la séparation entre essence et existence, mais bien entre le producteur et ses moyens de production. En plus, l'exploitation (accomplie avec la coopération non volontaire, la manufacture et la Grande industrie) est *vécue* comme devenir étranger au producteur de sa propre activité (versant phénoménologique de l'exploitation, aliénation comme concept descriptif d'un vécu : Marx le décrit comme étiolement des facultés humaines, atrophie des forces corporelles et intellectuelles du travailleur, vécue par celui-ci comme une véritable mutilation). On voit un lien entre théorie de l'histoire et anthropologie historique, à savoir une idée d'homme comme individu complet déployant librement la diversité de ses facultés et capacités en vue d'un accomplissement de soi que va de pair avec une domination commune de la matérialité (//avec Sartre). Cf. *Le Capital*, Livre I, note : « Les économistes ont une singulière manière de procéder. Il n'y a pour eux que deux types d'institutions, celles de l'art et celles de la nature. Ils ressemblent en ceci aux théologiens qui, eux aussi, établissent deux sortes de religion. Toute religion qui n'est pas la leur est une invention des hommes, tandis que leur propre religion est une émanation de Dieu. Ainsi il y a eu de l'histoire, mais il n'y en a plus ».

a) En décrivant l'unité pluridimensionnelle d'un acte singulier qui présente toujours des multiples niveaux de vérité et une multiplicité hiérarchisée de significations, Sartre fait référence à l'insurrection de Cronstadt et au jugement historique de condamnation de cette tentative tragique. Il affirme : « Ce jugement pratique (le seul réel) demeurera celui d'une *histoire-esclave* tant qu'il ne comportera pas le libre déchiffrement de la révolte à partir des insurgés eux-mêmes et des contradictions du moment. Ce libre déchiffrement, dira-t-on, n'est aucunement pratique, puisque les insurgés sont morts ainsi que leurs juges. Or, cela n'est pas vrai : en acceptant d'étudier les faits à tous les niveaux de réalité, *l'historien délivre l'histoire future* »<sup>44</sup>.

Or, l'historien matérialiste, peut-il « délivrer l'histoire future », à travers son enquête sur le passé ? Autrement dit : comment pratiquer une historiographie politique capable d'ouvrir des possibilités nouvelles pour l'histoire future - laquelle alors ce n'est plus ce qui ad-vient après, mais ce qui produit un décalage par rapport au présent, en libérant des fragments de futur encapsulés dans le passé ?

**b) La notion sartrienne d'*époque*.**

Une voie pour répondre à ces questions pourrait être celle de se tourner vers la notion d'époque chez Sartre. Dans la partie finale de l'article de 1946 *Ecrire pour son époque*, Sartre reconnaît l'importance de savoir assumer un héritage et de déterminer l'action du passé dans la constitution du présent vivant :

« Les morts agissent encore un peu de temps comme s'ils vivaient. Un peu de temps, une période finie, en tous cas : puis on les enterre pour la seconde fois. C'est cette mesure-là que nous proposons à l'écrivain [...] nous sommes pour une morale et pour un art du fini ». Ou encore, dans un autre passage de ce texte : « Ecrire pour l'époque c'est vouloir la maintenir ou la changer, donc la dépasser vers l'avenir, et c'est cet effort pour la changer qui nous installe le plus profondément en elle. [...] elle se dépasse perpétuellement, en elle coïncident rigoureusement le présent concret et l'avenir vivant de tous les hommes qui la composent [...] même s'il est vrai que ce futur n'est jamais devenu un présent ».

C'est J. Derrida, à l'occasion de 50 ans des *Les Temps Modernes*,<sup>45</sup> qui revient sur cette notion sartrienne d'époque ; il souligne l'importance de la tentative de dé-suturer le présent de l'actualité<sup>46</sup>, de marquer la non-coïncidence entre le présent et l'avenir : non-coïncidence du présent à soi en tant qu'il doit 'revenir à lui à partir de cet avenir'.

---

<sup>44</sup> QM, p. 92, note. Il y a là, il me semble, une référence implicite à Max Weber qui, dans ses écrits méthodologiques (cf. *Essais sur la théorie de la science* [sortis en allemand en 1922, réédités en 1951 par J. Winckelmann et traduits en français en 1965 par J. Freund] fait l'exemple de la bataille des Persans en se demandant si, au cas où ils auraient gagné, les choses sauraient allées différemment [...]

<sup>45</sup> J. Derrida, *Il courait mort*, in « Les Temps modernes », n. 587, 1996, pp.

<sup>46</sup> Derrida réfléchit, à partir de Sartre, à travers et contre lui, sur « l'alliance entre le concept d'époque et le concept de salut ou si l'on préfère entre une certaine historicité, l'eschatologie et la sotériologie » (TM ; 1995, p. 24). Et il évoque comme concept nécessaire pour penser cette alliance, celui de *retenue*, de *suspens* (*Verhaltenheit* de Heidegger).

(critique d'Althusser à l'historicisme comme parfaite présence à soi du présent) « Voilà une discordance à laquelle je me sens plus accordé, aujourd'hui encore, précisément parce qu'il y va d'une disjonction dans l'identité à soi de l'époque ou du présent ; [autrement dit] de *l'abîme que l'avenir creuse en retour anticipé et inanticipable à la fois, dans le présent de l'époque* [...] il faut prendre en compte cette non-identité à soi de l'époque [...] sans cette *anachronie* il n'y aurait aucune mémoire de l'époque »<sup>47</sup>.

c) La logique du futur antérieur est le schéma temporel qui a permis de construire *à la fois* une certaine philosophie de l'histoire et le dispositif de la souveraineté représentative moderne.

C'est précisément à travers l'hypertrophie de l'image du futur que la modernité a pu construire une politique ayant son index directionnel sur la sémantique du progrès.

La logique du futur antérieur est celle qui permet de penser une *genèse* de l'ordre politique (en tant que pouvoir constituant) et un *effet de projection* de celui-ci, condensé dans l'institution comme pouvoir constitué. La multitude peut fonctionner comme sujet constituant seulement après coup, c'est-à-dire à partir du moment où l'ordre a déjà été institué. C'est en imaginant l'ordre comme *étant déjà accompli*, que la multitude peut être « mise en forme » en tant que constituante. En analysant cette temporalisation rétroactive du futur au passé, Derrida a parfaitement saisi le rôle du futur antérieur dans le dispositif de la représentation politique. Dans *Otobiographies* il montre le coup de force à la base de l'acte déclaratif qui a donné naissance à la Déclaration d'Indépendance des Etats Unis d'Amérique. Il y a une indécidabilité entre une structure performative et une structure constatative qui fait que l'on ne peut pas établir si l'Indépendance est constatée ou produite par l'énoncé qui la déclare. Le groupe (ou le peuple) n'existe pas avant cette déclaration et c'est la signature qu'invente le signataire, en l'autorisant rétroactivement. L'artifice qui permet de produire cette fiction c'est précisément le futur antérieur : « le temps du coup de force comme coup de droit » ou mieux : le coup de force qui fait droit, qui fonde le droit.

---

<sup>47</sup> Derrida, TM, 1996, pp. 32-33 (je souligne). Face à l'affirmation de Sartre : « en prenant partie dans la singularité de notre époque nous rejoignons finalement l'éternel » Derrida note : « si ce mot d'éternité me gêne et me paraît justement daté, ce n'est pas que je veuille y substituer une logique historiciste de l'éphémère, mais j'essaie de développer un discours sur le sur-vivre, la survivance, la spectralité, la messianicité, qui ne se plie plus à ces oppositions », *ivi*, p. 42.