

La Question du temps historique et la catégorie d'événement

Stéphane Legrand

I. Introduction (historiciser la dialectique)

Il sera facile de marquer d'emblée la continuité dans laquelle se place l'exposé de cette semaine vis-à-vis de celui de la semaine dernière, en donnant une citation de la page 168 de la *Critique de la raison dialectique*, tome I : « il va de soi que *se* totaliser signifie *se* temporaliser ». Cela ne veut évidemment pas dire que les deux problèmes soient rigoureusement superposables. D'une part, ce qui est trivial, il est clair que si toute totalisation implique une temporalité spécifique dans laquelle elle se fait, et qu'elle fait dans le même mouvement, cela n'entraîne pas forcément que toute temporalité soit le corollaire d'un mouvement de totalisation à l'œuvre (il y a des formes de temporalité dans ce que Sartre appelle la sérialité). D'autre part, et c'est moins trivial, lorsqu'on a déterminé la temporalisation, on est encore loin d'avoir réglé le problème spécifique du temps *historique*. Je dis que c'est moins trivial, car le problème de l'intelligibilité de l'histoire, qui donne son titre au deuxième tome de la *Critique de la raison dialectique*, son intelligibilité corrélativement pour l'historien qui la fait comme *Historie*, et pour les hommes qui la font comme *Geschichte*, donc *dans* la pensée et *pour* l'action, constitue le problème fondamental de la *Critique de la raison dialectique*. Le premier tome a pour charge de fixer les cadres constituant ce que Sartre appelle « le milieu formel dans lequel le concret historique doit nécessairement se produire » (t. I, p. 753), ou encore de déterminer « les conditions formelles de l'Histoire » (t. I, p. 880), ce qui selon Sartre ne nous donne *pas encore* l'intelligibilité de l'Histoire, seulement sa possibilité, et le second tome devait justement la fixer, notamment en montrant si et comment elle était intelligible alors qu'elle est marquée par une temporalité que détermine l'antagonisme des groupes en tant qu'il résulte de la rareté, antagonisme qui ne semble en première approche pas dialectique ou dialectisable.

Mais justement, si l'on se place à ce point de vue, le fossé entre Sartre et Althusser semble devenir béant et la tentative d'un rapprochement presque inepte. Je rappelle quelques unes des divergences de fond, réelles ou apparentes, qui semblent dirimantes pour mon entreprise.

a) Le fait que Sartre reste, pour penser l'histoire, à l'intérieur des cadres de la dialectique hégélienne, dont Althusser s'efforce au contraire de montrer qu'il a fallu que Marx sorte entièrement pour que soit possible le matérialisme historique comme science. Je n'insiste pas sur ce point, largement développé dans le cadre de la précédente séance. Je dirai simplement que la nécessité que ressent Sartre de penser à l'intérieur de cette dialectique (non sans la tordre assez violemment, on le verra) est au fond indirectement théorisée par lui dans le corps même du texte. Je pense notamment aux superbes analyses des pages 91-93 sur le rapport de l'individu à la culture de son temps, et à la nécessité, par exemple, pour le marquis de Sade d'exprimer son expérience de la singularité et de l'unicité anarchique du sujet dans les « concepts-outils de son époque », ceux d'universalité, de rationalité, d'égalité, dans lesquels il ne pouvait pas ne pas penser, et penser son expérience, tout en étant incapable de penser avec eux son expérience, *cette* expérience.

b) Là encore Guillaume l'avait souligné il y a deux semaines, Sartre, confronté à ce qu'il appelle « l'arrêt du marxisme » cherche à refonder le matérialisme historique sur une

anthropologie, tandis que LA cherche au contraire à effacer du marxisme la catégorie d'Homme, et à définir un « antihumanisme théorique », dont la compatibilité avec un fondement anthropologique paraît, n'est-ce pas ? quelque peu compromise.

c) Sartre maintient l'originarité et l'irréductibilité relative de la catégorie de sujet, et le caractère constituant de ce qu'il appelle l'action organique de l'individu considéré isolément.

Ainsi nous savons à présent que la dialectique concrète c'est celle qui se dévoile à travers la praxis commune d'un groupe, mais nous savons aussi que l'indépassabilité (par l'union des individus) de l'action organique comme modèle strictement individuel est la condition fondamentale de la rationalité historique. (*Critique de la raison dialectique*, t. I, p. 760 – désormais cité CRD I)

C'est le plan de ce que Sartre nomme la raison dialectique constituante (la praxis historique de groupe étant située au plan de la raison dialectique constituée) et, là encore, cela paraît tout simplement aux antipodes de la conception althussérienne de l'histoire des formations sociales comme « procès sans sujet » et du concret de ces formations elles-mêmes comme ensemble structuré toujours-déjà donné de positions fonctionnelles anonymes dont les individus dits réels ne se font que les porteurs.

d) Sartre d'autre part continue à faire pour partie tourner la dialectique au carburant téléologique dont LA veut, là encore, la débarrasser. Attention ! Je suis bien sûr averti que la conception sartrienne de l'histoire est absolument anti-téléologique, la chose est notoire ; mais il reste que le moteur de l'action que ce soit celle de l'organisme individuel ou des groupes, n'est possible et pensable qu'en référence à la notion de *projet*, donc de libre position de fins dans le dépassement du donné.

L'addition est donc particulièrement chargée, sinon même, on pourrait le craindre, invalidante *a priori* pour mon propos. Mais je vais vous proposer que nous contournions néanmoins, et si possible gracieusement, l'obstacle. D'abord en faisant remarquer que la présentation que je viens de faire des positions sartriennes est particulièrement caricaturale. La dialectique hégélienne subit dans la CRD des torsions qui vont jusqu'à la rendre, à l'occasion, méconnaissable. L'« homme » sartrien reste fondamentalement le pour-soi de *L'Être et le néant*, et il n'est pas du tout l'Homme feuerbachien dont LA veut purger la scientificité marxienne – il n'a notamment pas à se réapproprier une essence aliénée de manière à (re-)devenir pleinement lui-même, pour la tout de même excellente raison qu'il n'a pas d'essence ! Ou, pour être plus précis, que son essence lui est faite en permanence comme son passé, comme ce qui est fait de lui (Sartre aime beaucoup citer le *Wesen ist was gewesen ist* de Hegel), mais qu'il ne cesse justement de la dépasser, de se faire en se défaisant, ce qu'il a à être, ce n'est pas son essence mais justement la permanente, l'inlassable, l'inassouvissable déposition de son essence. Pour cette raison même le schème téléologique de la récupération de soi, du retour ultime de l'origine aliénée dans l'histoire, n'a certes pas court chez Sartre.

On pourrait, d'ailleurs, à ces différents égards, soutenir que Sartre est peut-être, avec LA, l'anti-feuerbachien le plus accompli de son siècle¹. On commence donc à respirer un peu mieux. Mais il y a au vrai un autre argument permettant de procéder au rapprochement des deux auteurs sur la question du temps historique, que je vais maintenant mentionner et qui va me permettre de lancer (enfin) mon propos. Pour le dire tout d'abord d'un mot, il me semble que tous deux, dans leur analyse plus ou moins avouée de la crise théorique et pratique du marxisme à leur époque, et dans leur effort de refonte de la théorie, se trouvent confrontés à un même type de problème épistémologique, je vais dire : à une même *structure problématique*, qu'ils vont traiter certes de deux manières distinctes, ce qu'entraînent

¹ Il est de surcroît intéressant de constater que Feuerbach n'est tout simplement *pas nommé* dans la CRD (sinon indirectement, page 73, à travers une mention des *Thèses ad Feuerbach* de Marx).

inévitablement les divergences de leurs architectures conceptuelles, mais selon un *geste* profondément analogue dans sa forme ; ou si vous voulez, deux organismes conceptuels, profondément différents, se trouvent confrontés à un même obstacle théorique, et inventent deux manières, profondément analogues cette fois, de le tourner.

Je vais mettre en place mon argument en partant de certaines remarques particulièrement stimulantes faites par Jean-Michel Salanskis dans sa contribution aux 10^e numéro des Études sartriennes, « Sartre, Kant et la sérialité ». Salanskis problématise le titre même de l'ouvrage de Sartre, *Critique de la raison dialectique*, en notant que ce titre ressemble, au pire à un canular, au mieux à un oxymoron. L'opération critique, dans le sens kantien auquel Sartre se réfère, est une opération de délimitation, elle fixe les limites de l'extension légitime d'un domaine. Or, par définition, une raison n'est dialectique, dans le sens hégélien que Sartre maintient, qu'à la condition d'être « omni-englobante », de ne rien laisser en-dehors des limites du connaissable, d'être une intégration complète et complètement structurée du tout de la réalité. Une CRD devrait donc être l'opération de circonscription des limites de l'illimité. Est-ce que Sartre se moque de nous ? Salanskis, par surcroît, montre que ce problème se redouble et se reflète dans un second problème. Nommément la séparation radicale que Sartre veut restaurer dans le marxisme entre le Réel et le Savoir en s'appuyant notamment sur l'*Introduction à la critique de l'économie politique* de 1857 (si ça vous rappelle quelqu'un d'autre, c'est normal). Or, cela entraîne le problème épistémologique suivant (dont je ne cesse personnellement d'être troublé de constater avec quelle obstination LA, lui, *ne se le pose pas réellement* entre 1960 et 1966) :

[...] si la recherche de la Vérité doit être dialectique en ses démarches, comment prouver *sans idéalisme* qu'elle rejoint le mouvement de l'Être. (CRD I, p. 144)

En d'autres termes, s'il faut, selon la leçon marxienne que martèlera LA, que la connaissance théorique reste dans l'élément de la pensée, parte de l'abstrait de pensée pour élaborer le concret de pensée, sans prélever comme un vulgaire empiriste ses matériaux dans le divers du sensible extérieur, si l'on veut qu'elle reconstruise en son propre sein le mouvement propre du réel, mais sans y toucher, comment établir qu'elle est vraie, qu'elle est adéquate à ce réel, voire même : comment s'assurer que du réel, comme matérialité extérieure à la pensée, *il y en a*. Si l'on est idéaliste, tout va bien, le réel, c'est pratique, rien dans les mains, rien dans les poches, on l'engendre par et dans la pensée. Mais comment fait-on pour poser l'irréductibilité de la pensée et de la matière, pour dire que la connaissance commence et finit dans l'élément propre de la pensée, sans tirer ses éléments premiers d'un contact avec le réel extérieur, *et* pour conserver ce vieux truc qui est tout de même *handy* à l'occasion : la possibilité du vrai. Inutile de dire que le même problème se pose, et dans les mêmes termes, à la théorie althussérienne de la pratique théorique telle qu'elle est construite dans *Pour Marx* et *Lire le Capital*.

Selon Salanskis, je reviens à lui, la solution sartrienne tient précisément dans le fait que la totalisation, qui est le propre du mouvement dialectique, ne concerne en fait qu'une région spécifiée du réel : le champ humain, et donc cette science dont l'homme est à la fois le sujet et l'objet, l'anthropologie.

[...] pour revenir à la distinction de l'Être et du Connaître, il y a dialectique s'il existe, au moins dans un secteur ontologique, une totalisation en cours qui soit immédiatement accessible à une pensée qui se totalise sans cesse dans sa compréhension même de la totalisation dont elle émane et qui se fait elle-même son objet. (CRD I, p. 161 ; cité in J.-M. Salanskis, « Sartre, Kant et la sérialité », *Études sartriennes 10*, Ousia, 2005, p. 30)

Donc, d'une part il est effectivement possible d'articuler le geste kantien sur la machine hégélienne, et de circonscrire *les limites de la dialectique*, pour autant que la dialectique n'est pas le mouvement de l'Être comme tel, l'automouvement de l'Idée, mais un mouvement qui advient au réel par l'homme (soit précisément, nous le verrons, le mouvement de la temporalisation historique); et du même coup, la séparation radicale de l'Être et du Connaître, qui fonde le refus de l'*idéalisme* dialectique, ou encore qui définit la *matérialisation de la dialectique*, n'abolit pas la possibilité d'un rapport des deux car la totalisation propre à la connaissance, qui intègre systématiquement les déterminations de pensée, par la méthode progressive-régressive, pour connaître son objet de manière toujours plus approfondie à la fois dans son détail et sa généralité, est portée par un sujet qui est en même temps, au plan pratique, au plan réel, intérieur au mouvement même de la totalisation historique qu'il s'efforce de penser, en tant qu'il la fait. Cette indissociabilité, cet enveloppement réciproque de la praxis et de sa compréhension revêt une grande importance dans la construction sartrienne. Voyez par exemple ces formules :

Expliciter [la compréhension qu'il est possible d'avoir du *projet personnel* qui soutient et vit la totalisation historique] ne conduit nullement à trouver les notions abstraites dont la combinaison pourrait la restituer dans le Savoir conceptuel mais à reproduire soi-même le mouvement dialectique qui part des données subies et s'élève à l'activité signifiante. Cette compréhension qui ne se distingue pas de la *praxis* est à la fois l'existence immédiate (puisqu'elle se produit comme le mouvement de l'action) et le fondement d'une connaissance indirecte de l'existence (puisqu'elle comprend l'existence de l'autre). (CRD I, p. 126)

Il me semble que pour LA, le problème, quoiqu'il ne puisse évidemment pas se poser *dans les mêmes termes*, obéit néanmoins à une logique homologue. Il s'agit de sortir de la dialectique hégélienne, en tant que délire idéaliste où la pensée produit sa propre matière et par suite le réel, sans se laisser reprendre dans la formidable machine qu'est cette dialectique, et pour cela il convient de maintenir, contre vents et marée, c'est-à-dire contre idéalisme *et* empirisme, la rigoureuse séparation de la pensée et du réel, la coupure ontologique qui soutient la coupure épistémologique permettant à Marx de s'arracher à Hegel en se séparant du jeune Lui-Même. Or il me semble que là aussi (c'est évidemment ce qu'il reste à établir), et quoique LA refuse évidemment l'assignation anthropologique de Sartre, la seule solution dont il dispose consiste à historiciser la dialectique (or j'essaierai de montrer que l'anthropologisation sartrienne de la dialectique se confond justement avec son historicisation). Et il me semble également que cette historicisation s'opère en lien étroit avec une refonte de la conception de l'*événement historique*.

II. L'événement hors de ses gonds.

Avant de développer cette analyse, je voudrais que vous me permettiez d'effectuer un détour (la deuxième séance avait insisté sur l'importance de la stratégie du détour chez LA ; je la lui emprunte donc). Détour par un autre auteur, antérieur, qui, parce qu'il était si malin, et parce qu'il écrivait de si bons livres, me semble avoir admirablement fixé le cadre, un peu tordu, dans lequel la catégorie (ou quasi-catégorie) d'événement a pu et dû être pensée au 20^e siècle – du moins a-t-il produit des réflexions qui déterminent, d'une manière qu'on peut (à titre euristique) considérer comme archétypale, les principales apories, propres à la notion d'événement, telles qu'elles n'allaient cessé de hanter la pensée du siècle passé.

Je vous propose donc de relire le premier aphorisme (343) du *Livre Cinquième* du *Gai Savoir*², où est formulée d'une manière très intéressante l'affirmation de la mort de Dieu. Cette affirmation, chez Nietzsche, on le sait, n'est pas seulement une thèse métaphysique et une profession d'athéisme, mais un diagnostic culturel portant sur le fait que « la croyance au Dieu chrétien a perdu toute crédibilité » : elle caractérise donc un état de la conscience, de la pensée et de la sensibilité européennes au moment où Nietzsche écrit. Or cette impossibilité diagnostiquée par Nietzsche a tous les caractères d'un événement intempestif, annoncé à contretemps : il s'agit du « plus grand événement récent », et en même temps cet événement « commence déjà à répandre sa première ombre sur l'Europe ». Voilà donc un événement récent qui est seulement sur le point d'avoir lieu, de commencer à avoir lieu. Voici, selon Nietzsche ce qui est arrivé : il est arrivé que cet événement s'apprête à arriver, et il a, dans cette approche, une netteté telle que seuls « les rares [...] dont les yeux, le *souççon* que dardent leurs yeux, sont assez forts et subtils pour ce spectacle » commencent à en apercevoir l'avènement. Cet événement récent qui s'apprête à avoir lieu ne déploie donc son spectacle que pour ceux qui, sachant qu'il est invisible, savent en *souççonner* la présence. À ce paradoxe, ou du moins à cette tension historique, à cette tension dans l'historicité elle-même de l'événement, à ce paradoxe d'un temps « désajointé », s'ajoute ceci que cet événement n'est même pas un événement, mais l'annonce d'un événement, il consiste tout entier dans le message, la promesse, la nouvelle selon laquelle il arrive : « pour l'essentiel, on est en droit de dire : l'événement lui-même est bien trop grand, trop éloigné, trop en marge du pouvoir de compréhension de beaucoup pour que l'on puisse même affirmer que la nouvelle en est déjà *arrivée* ». Le style de Nietzsche traduit ici une tension surprenante : l'événement est trop lointain pour qu'on puisse comprendre qu'il est arrivé. L'événement, qui n'est (au fait) rien d'autre que la « nouvelle » annonçant qu'un événement est arrivé, n'est pas encore arrivé : voilà ce qui vient de se produire. Jusqu'au rythme du texte de Nietzsche mime cette structure spatio-temporelle tordue. L'aphorisme commence par l'affirmation pure et simple d'un événement récent, cet événement est ensuite dit ne se manifester que par « sa première ombre », mais encore cette première ombre n'est-elle perceptible que pour le petit nombre de ceux qui ont la vue la plus perçante, car il nous est précisé ensuite que cet événement n'est pas un événement mais une nouvelle (que ce petit nombre entend donc grâce à sa vue perçante), une annonce, un message, et que ce message n'est pas arrivé à destination car l'événement qu'il annonce est « trop lointain » pour qu'on puisse l'entendre : à mesure que nous lisons ce texte, l'événement dont il parle semble s'éloigner, plus Nietzsche en précise la nature, plus il semble distant et indescriptible. C'est qu'un événement, pour être tel, doit être en cours, en train d'arriver, il cesse d'être ce qu'il est, événement, dès lors qu'il *est* – arrivé.

L'événement historique se caractérise donc ici par une singulière torsion, par une temporalisation tordue où rien en fait ne se donne *au présent*, mais au contraire toujours en arrivant, en train d'arriver et sur le point d'arriver, dans une curieuse intégration processuelle de ce qui a déjà eu lieu et de ce qui ne fait encore que s'anticiper comme possible. Et voilà d'ailleurs peut-être la raison pour laquelle la mort de Dieu pour Nietzsche, comme un siècle plus tard la mort de l'Homme chez son contemporain Foucault, s'énonce à la fois comme un fait et comme une promesse, comme un destin irréversible et comme une tâche difficile. En tout cas, il me semble, ce sera du moins mon pari, qu'on retrouve dans les réflexions de Sartre et d'Althusser sur le temps historique et la catégorie d'événement, des modes d'analyse analogues de la temporalité, analogues évidemment *caeteris paribus*...

III. Althusser – la temporalité différentielle.

² Pour les différentes citations, j'utiliserai la traduction de Patrick Wotling, en GF Flammarion, p. 283.

À travers les innombrables remaniements théoriques et reprises critiques de son propre travail, une chose semble constante chez LA : un certain effort, une certaine volonté de penser ensemble, dans leur connexion ou leur entrelacement dans l'histoire, la nécessité et la contingence – d'une part, l'existence de formes de détermination entre les structures de l'histoire et les événements historiques, qui permettent à la pensée de se donner une prise sur l'intelligibilité de l'histoire et de fournir des connaissances à l'action ; *et d'autre part* le caractère « non-complet », décalé de cette détermination, qui est toujours sur- et/ou sous-déterminée, de sorte que « l'analyse concrète de situations concrètes » ne disposera jamais de schèmes mécaniques de causalité lui permettant de prédire et d'anticiper sans marge d'incertitude résiduelle le devenir historique. LA semble n'avoir jamais cessé de penser que l'opposition duale de la nécessité et de la contingence n'était pas suffisante, qu'il fallait réfléchir leur profonde intériorité réciproque et, comme il le formule dans le fameux texte de 1982 :

« [...] penser non seulement la contingence de la nécessité, mais la nécessité de la contingence. » (« Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre », in *Écrits philosophiques et politiques, t. I*, Le Livre de Poche, coll. « Biblio Essais », p. 574)

Formule qui a de fortes résonances pour une oreille quelque peu sartrienne, n'est-ce pas ? Penser la nécessité de la contingence, c'est concevoir le caractère absolument irréductible du fait qu'une part de l'action historique tombe en dehors de toute détermination, mécanique ou structurale, et penser la contingence de la nécessité, c'est voir que les formes de légalités, de lois historiques, donc d'ordre rationnellement assignable dans l'histoire, ne résultent pas de principes éternels et transcendants au mouvement de l'histoire lui-même, en train de se faire, mais a nécessairement résulté d'une rencontre contingente, qui a *prise*, qui s'est fixée, mais qui aurait aussi bien pu ne pas être. Soit : penser la contingence, non pas simplement des faits ou événements, mais bien, également, la contingence des lois historiques qui déterminent leur apparition.

« [...] il faut penser la nécessité comme le devenir-nécessaire de la rencontre de contingents. » (idem, p. 581)

Ce problème rencontre évidemment le nôtre puisqu'il porte sur la forme et les lois mêmes du mouvement historique, et sur le statut de l'événement historique tel que nous avons commencé à le caractériser à la fin de la deuxième séance. Permettez-moi de rappeler certains des points qui avaient été abordés à cette occasion. Après avoir donné une première caractérisation de la manière dont LA oppose le concept marxien du tout, comme tout complexe structuré dont les différentes instances sont réellement hétérogènes et relativement autonomes, au concept hégélien de totalité, comme totalité expressive dont chaque moment ne fait qu'exprimer un noyau central – opposition sur les implications et les enjeux de laquelle Guillaume est revenu de manière beaucoup plus détaillée la dernière fois ; après cette caractérisation, donc, nous avons insisté sur le fait que l'abstraction et l'extrême raffinement de la conception althussérienne résultait paradoxalement d'un non moins extrême souci du réel, et plus précisément d'un souci de rendre compte dans et par la théorie des événements historiques concrets, notamment bien sûr la révolution de 1917, impensable dans les termes traditionnels de la théorie marxiste. Et nous avons essayé de montrer que l'exaspération des contradictions historiques qui avait précipité la Russie dans l'événement révolutionnaire tenait à une torsion temporelle, au fait qu'elle était « à la fois en retard d'un siècle au moins sur le monde de l'impérialisme, et à sa pointe » (*PM*, p. 95). L'événement se déterminait dans sa possibilité, ou plutôt était surdéterminé dans sa possibilité par cette espèce de déboîtement

historique, de décalage entre deux temporalités, ou plutôt par cet entrecroisement en lui de temporalités distinctes, *différentes mais contemporaines*³.

Première remarque : cet entrecroisement dans l'événement du passé qui le tire en arrière et de l'avenir qui le propulse en avant est le corollaire de l'entrecroisement en lui de la contingence et de la nécessité dont je viens de parler. Si l'histoire avançait sereinement sur le chemin d'une rigoureuse nécessité causale dans un temps linéaire et homogène où chaque état $t + 1$ se déduisait rigoureusement et inéluctablement de l'état t , il ne pourrait exister de telles torsions, d'aussi imprévisibles précipitations et accélérations de l'histoire. Si, inversement, elle obéissait à une pure et simple contingence, elle resterait rigoureusement inintelligible, impossible à « faire passer » dans la moindre conceptualisation et analyse. À vrai dire dans un cas comme dans l'autre, il n'y aurait pas de temporalité proprement historique, dans le premier cas, on aurait simplement le dépliement d'un programme tout entier contenu dans l'origine, le temps ne serait qu'une apparence dérivée pour une connexion purement intelligible, purement conceptuelle de ses moments (disons sur un mode leibnizien) ; et dans le second cas on n'aurait qu'une pure dispersion chaotique de moments sans lien l'un avec l'autre, donc rigoureusement irréductible à toute forme d'évolution pensable. C'est parce que le procès historique est un mixte complexe de nécessité et de contingence qu'il y a de l'histoire.

Deuxième remarque : c'est sous la forme d'une apparente contradiction à l'intérieur même de la temporalité historique que se manifeste, que se donne à voir ce nœud de la contingence et de la nécessité, comme *impossible présence* de l'événement : l'événement n'est pas localisable dans un pur présent, quelque part sur une ligne continue, comme ce point-là sur cette ligne. L'histoire est absolument rebelle à sa traditionnelle schématisation géométrique comme une ligne allant du début d'une période à sa fin et sur laquelle nos professeurs du secondaire pointaient des dates marquantes. De nouveau : question de métaphorisation et de topique. L'espace dans lequel se pourrait métaphoriser le procès historique a une profondeur et une complexité bien plus grande que cela. Et c'est ce dont il nous faut maintenant rendre compte : qu'est-ce qui fonde la possibilité de la contradiction interne à la temporalité historique que pointe LA à propos de la révolution de 1917 ?

Eh bien ! justement, Althusser nous donne les moyens de le comprendre, en élaborant, dans *Lire le Capital*, une théorie de la temporalité différentielle. Les développements sur lesquels je vais m'appuyer se trouvent dans « L'Objet du « Capital » », (chapitre IV, p. 272sq). Je résume les principales lignes de l'argumentation althussérienne. L'un des principaux reproches que fait Marx aux économistes classiques, c'est d'éterniser les catégories du capitalisme, d'en avoir « une conception *a-historique*, éternitaire, fixiste et abstraite » (LC, p. 273). En somme, ils font

« [...] des conditions de la production capitaliste les conditions éternelles de toute production, sans voir que [leurs] catégories étaient historiquement déterminées, donc historiques et transitoires. » (LC, p. 273)

De sorte qu'il convient d'historiciser les catégories constitutives de l'économie politique. Mais, sur ces bases, la question va se préciser : il s'agit en fait pour LA d'opérer cette historicisation sans tomber dans l'historicisme qu'il impute et reproche à tout un pan des théoriciens marxistes, Luxembourg, Mehring, Korsch, Luckacs, et au premier chef Gramsci et la tradition marxiste italienne depuis Labriola. Historiciser sans historicisme, l'opération menace d'être acrobatique.

³ C'est sur les textes de conjoncture de Lénine qu'Althusser s'appuie (pour des raisons tout sauf mystérieuses) dans ces pages de « Contradiction et surdétermination ». Il reste que le lecteur ne peut s'empêcher de penser au concept trotskiste de développement inégal et combiné...

C'est qu'on ne s'entend pas sur ce qu'il convient de mettre, quand on est marxiste, dans le concept d'histoire. Il faut reproblématiser le concept d'histoire lui-même, ou plutôt se pencher sur la manière dont la transformation de la dialectique par Marx implique une transformation du concept d'histoire, et, pour être plus précis, *sur la manière dont la substitution, au concept de totalité expressive hégélienne, de celui de tout complexe structuré à dominante, entraîne ipso facto une transformation en profondeur du concept d'historicité par rapport à la représentation commune qu'on peut en avoir, et que maintient au fond Hegel quant à ses présupposés fondamentaux*. La conception hégélienne du temps comme *daseiende Begriff* (concept étant-là, dans son existence immédiate), souligne LA, reposait sur deux présupposés fondamentaux, qui sont eux-mêmes directement liés à la... conception hégélienne du concept. Puisque le temps n'est que l'existence du concept, il ne peut qu'exprimer, lui aussi, l'essence intérieure de la totalité historique à un moment donné de son développement. De là que, premièrement, Hegel ne puisse penser le temps que sous la forme de la continuité homogène (premier postulat). Le seul problème étant alors de déterminer une périodisation correcte de la succession linéaire des moments historiques. De sorte que, s'il existe dans un moment historique des anticipations, cela ne peut tenir qu'au fait que le développement ultérieur est déjà contenu en-soi dans le moment actuel ; de même que s'il y a des rémanences, des survivances, ce ne peut être que sous la forme du simple souvenir intériorisé dans le moment présent – dans les deux cas, anticipation ou survivance ne sont à nouveau que de pures expressions de l'essence intérieure de la totalité donnée⁴. Et la position hégélienne entraîne en outre un second présupposé : « la catégorie du *présent* historique », le postulat de la contemporanéité du temps, ou si vous préférez de la pure présence à soi du moment historique. Cela implique donc (chose qui apparaît effectivement une indépassable évidence à la représentation commune⁵), que :

La structure de l'existence historique est telle que tous les éléments du tout coexistent toujours dans le même temps, dans le même présent, et sont donc contemporains les uns aux autres dans le même présent. (LC, p. 276)

Cette conséquence concernant la structure du temps est directement liée à ce que rappelait Guillaume la dernière fois : la conception hégélienne de la totalité implique en permanence la possibilité d'effectuer, pour tel moment du temps historique, ce que LA nomme une « coupe d'essence » (LC, p. 276), soit :

« [...] une coupure du présent telle que tous les éléments du tout révélés par cette coupe [...] sont donnés dans une co-présence, qui est elle-même la présence immédiate de leur essence, devenue ainsi immédiatement *lisible en eux*. » (LC, p. 276-277)

Tout moment donné du temps serait donc une totalité close et parfaitement homogène, dont tous les éléments, toutes les instances, tous les individus existeraient ensemble et « en même temps », seraient parfaitement contemporains les uns aux autres dans un même présent pur. L'histoire, tout au long de son développement, serait en permanence présente à elle-même, et l'on voit bien que c'est ce second postulat qui, en profondeur fonde le premier : l'homogénéité synchronique du moment historique, dont tous les éléments sont situés dans le même temps, dans le même présent, détermine et fonde l'homogénéité diachronique et linéaire de l'histoire.

⁴ Concernant ce point, voir *PM*, p. 114-116.

⁵ Nous montrerons d'ailleurs, lors des 6^e et 7^e séances, consacrées à la question de l'idéologie, le lien direct qui existe entre la constitution des sujets dans le processus de l'interpellation et la *position idéologique de la contemporanéité à soi du présent*.

Mais dira-t-on, qui irait contester pareille évidence ? Qui irait contester qu'il existe quelque chose comme un présent, un temps qui nous est commun, dans lequel nous sommes tous ensemble, tous contemporains les uns des autres ? Qui irait commettre ce blasphème métaphysique d'imaginer que des temps peuvent être différents tout en étant simultanés ? Qui irait se donner le ridicule de penser que des temporalités distinctes peuvent, « en même temps », « dans le même moment », *coexister* ? (Cela ne reviendrait-il pas à ruiner les expressions « en même temps », ou « dans le même moment », en même temps ou dans le même moment qu'on les prononce ?) Qui ? Qui pourra le dire ? Qui sera cet intrus dans tout ce qui fut nôtre, dans ce temps que nous croyions partager, et dont croyions qu'il était la forme même de notre être-en-présence les uns des autres ? Eh bien, Marx, fatalement. Car il est inéluctable qu'en déconstruisant le concept hégélien de totalité expressive, en posant la différence et l'hétérogénéité réelles de ses instances, et leur autonomie, Marx se voue à déconstruire corrélativement le double postulat du présent historique et de l'homogénéité du temps, qui en découlent. Puisque la formation sociale est pour Marx cette unité complexe dont les instances ou niveaux sont relativement autonomes et qui :

« [...] coexistent dans [une] unité structurale complexe, en s'articulant les uns aux autres selon des modes de déterminations spécifiques, fixés en dernier instance par le niveau ou instance de l'économie » (, p. 281)

Il en découle nécessairement que leur mode de coexistence ne peut plus se réfléchir selon le schème de la contemporanéité dans un présent unique et homogène, et qu'il faut donc poser que chacun possède, non point seulement une efficace spécifique, mais bien une historicité distincte et relativement autonome, un temps qui lui est propre, un rythme de développement distinct. Que donc des temps différents, non seulement peuvent être, mais sont simultanés ; ce qui doit être pensé et décrit, c'est simplement le mode de leur articulation, le mode de simultanéité, d'être ensemble qui est le leur. (Je n'insisterai pas ici sur ce point, mais une telle conception de la temporalité différentielle est en effet esquissée par Marx à travers le concept de rapport inégal de développement entre différentes sphères d'une formation sociale – sur ce point, voir Daniel Bensaïd, *Marx l'intempestif. Grandeurs et misères d'une aventure critique*, Paris, Fayard, 1995).

« À chaque niveau, nous devons [...] assigner un *temps propre*, relativement autonome, donc relativement indépendant dans sa dépendance même, des « temps » des autres niveaux. » (LC, p. 284)

Relativement indépendant dans sa dépendance même, cela veut dire : possédant un rythme de développement, une temporalisation qui lui est propre et ne peut pas être rabattue sur un rythme de développement général, une synchronisation générale, *mais* restant néanmoins articulé aux autres sphères dans l'unité hétérogène de la formation sociale, du tout dont il fait partie. Rythme spécifique pour le développement des forces productives, rythme spécifique pour l'évolution des rapports de production, les deux constituant le temps déjà en lui-même complexe de l'infrastructure⁶, rythme spécifique des différentes instances (politique, juridique) de la superstructure, rythme spécifique pour les transformations des appareils idéologiques. Et de même que, Guillaume le rappelait lors de la séance précédente, le degré d'efficace de chaque instance ou niveau est déterminé en dernière instance par l'infrastructure – donc de même que son *indépendance* causale est relative *car cette indépendance est déterminée par sa dépendance à l'instance économique*, de même :

⁶ Il est d'ailleurs évident que la conception marxienne de la nécessité de l'événement révolutionnaire comme découlant d'un « surdéveloppement » des forces productives par rapport à l'état donné des rapports de production, implique leur temporalité différentielle.

« [...] le mode et le degré d'*indépendance* de chaque temps et de chaque histoire sont donc déterminés avec nécessité par le mode et le degré de *dépendance* de chaque niveau dans l'ensemble des articulations du tout. » (LC, p. 284)

Mais vous le voyez tout de suite, essayer de penser – de manière inéluctablement paradoxale – la *simultanéité* de temporalités différentes, c'est au fond, non pas relativiser et pluraliser, mais éliminer radicalement la notion même de *présent*, qui n'a pas de sens s'il ne désigne pas (dans l'unité de ses deux significations, l'être-présent de l'instant et l'être-en-présence-de...) *ce qui fait coexister* – s'il ne désigne pas le point de convergence et de coprésence des éléments dans un tout. Il ne pourrait y avoir de présent que si l'on pouvait effectuer la coupe d'essence qui nous montre, au temps t, le rapport synchronique des différentes instances d'une formation sociale ; or, cette synchronisation n'existe pas – les formations sociales obéissent à la loi de ce que je vais vous proposer d'appeler une *temporalité asynchrone*. On pourrait avoir envie de répondre qu'il existe malgré tout un référent ultime, dont on pourrait penser qu'il fournit le vrai temps, le référent par rapport auquel envisager tous les autres comme retards et avances : la temporalité propre à l'infrastructure, en tant qu'elle détermine le degré d'autonomie des autres instances. Mais cela n'est pas possible, pour au moins trois raisons. Premièrement, l'infrastructure elle-même, le temps du capital, est affectée d'une différence interne, d'une asynchronie interne, puisque (LA le rappelle on ne peut plus clairement à la page 284) la temporalité des forces productives est distincte de celle des rapports de production. D'autre part, selon la logique de la surdétermination, les rythmes de développement des deux instances de l'infrastructure sont déterminés en retour par ce qu'ils déterminent, à savoir les rythmes de développement des autres instances. Enfin, le temps de la production économique, dit LA, est bien un temps complexe, non linéaire et invisible.

« [le temps de la production] est un temps de temps, un temps complexe qu'on ne peut lire dans la continuité du temps de la vie ou des horloges, mais qu'il faut *construire* à partir des structures propres de la production. C'est un temps invisible, *illisible par essence* [...] » (LC, p. 286 ; c'est moi qui souligne)

Voilà pourquoi LA pouvait écrire dans *PM* que « ni au premier, ni au dernier instant, l'heure solitaire de la dernière instance ne sonne jamais » (« Contradiction et surdétermination », *PM*, p. 113). La dialectique est forcément impure et la contradiction infrastructurelle n'est pas le chef d'orchestre qui synchronise les rythmes de développement des différentes instances d'un tout social. Il est donc parfaitement impossible, comme le formule d'ailleurs en toute clarté LA à la page 291, de se donner un temps de référence, qui serait nécessairement « un modèle idéologique du temps », par rapport auquel on commensurerait les différentes temporalités, restaurant ainsi une synchronisation.

« [...] Il ne peut donc s'agir de rapporter à un même temps idéologique de base la diversité des différentes temporalités, et de mesurer, sur la même ligne d'un temps continu de référence, leur *décalage*, qu'on se contenterait alors de penser comme un retard et une avance *dans le temps*, donc dans ce temps idéologique de base. » (LC, p. 291)

Ce qui pose, vous le voyez, un problème absolument redoutable. *Comment peut-on parler überhaupt d'avance et de retard si l'on ne les pense pas comme avance et retard dans le temps*, si l'on ne dit pas « en retard » ou « en avance » par rapport à quelque chose de localisable dans le temps et qui figure un référentiel de base. Et pourtant, rappelez-vous, LA parlait bien, dans « Contradiction et surdétermination », à propos de la révolution russe, ou d'ailleurs à propos de l'avortement de la révolution en Allemagne, d'avance et de retard,

d'arriération et de pointe du développement. Se contredit-il ? Le problème me paraît très délicat, et je ne crois pas pouvoir le traiter ici avec toute la minutie qu'il mériterait. Je me contenterai de suggérer la chose suivante : la solution pourrait se trouver dans l'importance accordée par LA à la notion de tendance, ou plus précisément au fait que l'analyse marxienne ne consiste pas à décrire des états de fait dans telle structure sociale, tel mode de production, mais à dégager des tendances historiques, des mouvements tendanciels immanents à l'histoire des sociétés, et qui sont moins des déterminations de ce qu'elles sont que des vecteurs indiquant la direction où elles tendent, selon tels et tels coefficients de vitesse. Le mode de production capitaliste, ainsi, n'est pas un fait constatable qui définirait synchroniquement (on y revient) un état de fait global pour telles et telles sociétés, mais plutôt un mouvement tendanciel de ces sociétés à fonctionner selon les lois économiques propres à ce MPC, une tendance à ce que les modes de production « antérieurs », qui subsistent évidemment à titre subordonné dans les sociétés dites capitalistes, soient de plus en plus clairement et nettement subordonnés aux normes de la production capitaliste ; une tendance par exemple à la prolétarianisation, à la concentration du capital, etc. Et l'on dirait alors qu'un rythme de développement ne se mesure que par rapport à lui-même, par rapport à sa temporalité immanente, donc que ce qui dégage un retard ou au contraire une avance de telle ligne de développement, de telle instance sociale, c'est le degré de développement plus ou moins important de la tendance qui la porte, qui va plus ou moins au bout d'elle-même et de sa logique.

En tous cas, si l'on revient pour finir ce point sur la question de l'événement historique, on peut en dire une série de choses plus précises que tout à l'heure. Premièrement, on va pouvoir avec LA définir l'événement historique.

[...] j'indique ici simplement que l'on peut, dans sa généralité, définir comme fait *historique*, parmi tous les phénomènes qui se produisent dans l'existence historique, *les faits qui affectent d'une mutation les rapports structurels existant*. (LC, p. 287)

L'événement historique n'est donc pas quelque chose qui a lieu *dans* l'histoire, qui *se situe* dans l'histoire à *tel* endroit, comme si l'histoire était le contenant et les événements le contenu ; il n'est pas tant un moment de l'histoire qu'une restructuration générale du système de dépendances réciproques des temporalités hétérogènes, des diverses lignes de développement asynchrones mais codépendantes – ou, comme disait LA dont le mode et le degré de leur indépendance dépendent du mode et du degré de leur dépendance réciproque.

Deuxièmement, puisque ce remaniement total n'est pas directement observable, puisqu'il n'existe aucun point de vue totalisateur qui embrasserait synchroniquement toute la complexité de cet enchâssement des temporalités, puisqu'il s'agit d'une totalisation sans totalisateur, puisque la temporalité historique comme « temps de temps » est comme telle invisible, on peut comprendre que se produisent des événements historiques d'une ampleur considérable sans que personne ne s'en aperçoive, ainsi que le suggérait Nietzsche – et cela signifierait simplement que l'instance idéologique, donc que les formes de la conscience, sont « en retard », sont relativement peu développées par rapport au développement des tendances simultanées dans les autres instances. Ce que formule d'ailleurs très bien LA à la fin de « Contradiction et surdétermination » :

[...] une révolution dans la *structure* ne modifie pas *ipso facto* en un éclair [...] les superstructures existantes et en particulier les *idéologies*, car elles ont comme telles une consistance suffisante *pour se survivre hors du contexte immédiat de leur vie*, voire pour recréer, « secréter » pour un temps, des conditions d'existence de substitution. (PM, p. 115-116)

Survivance qui n'est pas, comme chez Hegel, simple rémanence sous la forme du souvenir intériorisé, du passé conservé-dépassé, mais a bien la consistance spécifique de « conditions d'existence ».

Et troisièmement, pour ces deux raisons, l'événement ne peut pas *être dit* au présent mais uniquement du point de vue du rapport spécifique entre les temporalités disjointes qu'il articule, ainsi de l'événement révolutionnaire en 1917 dans une Russie qui était dite, je redonne la citation :

[...] à la fois en retard d'un siècle au moins sur le monde de l'impérialisme, et à sa pointe. (« Contradiction et surdétermination », *PM*, p. 95)

Ce qui explique aussi que LA avance, en telle occasion, que seul le concept de surdétermination puisse rendre compte, par exemple, de ce qui « fait que l'impérialisme pourrait tout en se développant » (« Est-il simple d'être marxiste en philosophie », in *Penser – Louis Althusser*, p. 178). Cette conjonction de retard et d'avance désarticulant le présent, ou la présence, de l'événement, sur quoi nous avons insisté, s'explique précisément par la coexistence de rythmes de développement hétérogènes, dont l'événement n'est autre que la restructuration en un nouveau système d'articulation complexe.

IV. Sartre – totalisation et temporalisation.

Peut-on maintenant, c'est notre *quod est demonstrandum*, trouver chez Sartre des formes de problématisation analogues du temps historique et de la catégorie d'événement. Cela paraît *a priori*, assez difficile, soit dit pour euphémiser gaillardement.

Essayons néanmoins. J'ai rappelé au début que ce qui faisait la spécificité chez Sartre du champ anthropologique et le qualifiait comme lieu naturel de la raison dialectique, c'est que le penseur est, en tant qu'homme, en même temps *engagé*, situé *dans* le mouvement de totalisation historique réelle qu'il totalise dans la connaissance, dans une indissociabilité du mouvement de l'Être et du mouvement du Connaître, qui n'annule certes pas leur hétérogénéité radicale, mais la complexifie en profondeur. C'est sur cette base entre autres que Sartre s'en prend à l'arrêt théorico-pratique du marxisme, figé dans les postures rigides du Diamat, ayant apparemment oublié que la véritable action révolutionnaire, pour citer Florence Cayemax :

[la véritable action révolutionnaire] ne saurait avoir de sens que pour une conscience ou une subjectivité *engagée* dans une histoire dont le sens n'est pas fait d'avance. (F. Cayemax, « La dialectique entre Sartre et Merleau-Ponty », *Études sartriennes 10*, op. cit., p. 118)

a) Nature de la totalisation (comme praxis humaine)

Reste à comprendre plus précisément la nature de ce mouvement de totalisation. Le champ anthropologique, voilà au moins une chose qu'on m'accordera facilement, est le champ où vivent et agissent les hommes. Commençons par préciser ce qui caractérise un homme.

« Pour nous, l'homme se caractérise avant tout par le dépassement d'une situation, par ce qu'il parvient à faire de ce qu'on a fait de lui, même s'il ne se reconnaît jamais dans son objectivation. » (*CRD I*, p. 76)

Nous sommes là dans le bien connu de Sartre, je n'y insiste pas. L'homme reste le pour-soi de *L'Être et le néant* : une liberté, et donc une puissance de néantisation de l'en-soi, de négation du donné vers des possibles visés par-delà ce donné – jamais mécaniquement déterminé, donc, par la matérialité inerte de ce donné, ce qui va être renommé le pratico-inerte, mais ayant toujours à exister ses propres déterminations, son propre rapport à la matière, donc aussi tout ce que les autres et son passé ont fait de lui, à les exister c'est-à-dire à leur donner un *sens* dans la visée de fins que coordonnent un pro-jet existentiel. Ce mouvement de dépassement peut immédiatement être redéfini comme praxis dans le cadre qui est celui de la *CRD*, à savoir une analyse des conditions de la praxis humaine dans un monde où règne la rareté, entraînant la conflictualité dans la relation interhumaine ; comme praxis, c'est-à-dire comme :

« [...] projet organisateur dépassant des conditions matérielles vers une fin et s'inscrivant par le travail dans la matière inorganique comme remaniement du champ pratique et réunification des moyens en vue d'atteindre la fin. » (*CRD I*, p. 813)

Le mouvement de dépassement est donc spécifié comme transformation par le travail de la matière inerte, en vue de sa reconfiguration et donc d'une transformation du champ pratique où coexistent les sujets, reconfiguration qui, d'une part, entraîne comme sa conséquence immédiate une objectivation de la praxis dans la matière, dans le pratico-inerte, d'autre part repose sur un mouvement d'unification des données du champ environnant dans ce que Sartre appelle une totalisation. Ce concept de totalisation, Guillaume l'a déjà traité la semaine dernière, je me contente donc d'un bref rappel. Un individu, tel Flaubert, n'est pas une collection *partes extra partes* de déterminations qu'on lui collerait simplement dessus ainsi qu'un ensemble d'étiquettes, il est un mouvement en train de se faire et qui, à tout moment, *existe* l'ensemble de ces déterminations, les unes par rapport aux autres et chacune par rapport au tout de ce qu'il est, mais ce à la fois en les intégrant, c'est-à-dire en les réfléchissant les unes dans les autres (son rapport avec les femmes « a quelque chose à voir » avec son rapport à son frère, l'exprime en quelque manière, et inversement), *et* en les transformant les unes par les autres ; en ne cessant, donc, de dépasser l'ensemble de ces déterminations vers des fins qui sont au-delà d'elles. À chaque instant la totalité devenue qui représente « l'ensemble de ce qu'est Flaubert » est dépassée et donc transformée par son action organique, et le résultat de ce dépassement qui est une nouvelle totalisation va à son tour faire figure de donné, de passé et donc d'essence, qu'il va avoir à nouveau à dépasser, dont il va être le dépassement vers une nouvelle intégration, etc. Il ne faut donc pas confondre comme Sartre l'indique très vigoureusement aux pages 162-163, totalité et totalisation. La totalité, c'est :

« [...] un être qui, radicalement distinct de la somme de ses parties, se retrouve tout entier – sous une forme ou sous une autre – dans chacune de celles-ci et qui entre en rapport avec lui-même soit par son rapport avec une ou plusieurs de ses parties, soit par son rapport aux relations que toutes ou plusieurs de ses parties entretiennent entre elles. » (*CRD I*, p. 162)

Ainsi, un organisme vivant est une totalité dans la mesure où il ne se réduit pas à la simple somme des parties qui le composent, mais se retrouve tout entier dans chacune pour autant qu'elle n'existe, comme remplissant une certaine fonction et configurée en vue de cette fonction, qu'en vue du tout de cet organisme, et il réalise lui-même sa fin (n'entre en rapport avec lui-même) qu'à travers les diverses relations fonctionnelles que ces parties entretiennent les unes avec les autres (se soutenant les unes les autres, collaborant les unes avec les autres). On pourrait en dire de même d'une personnalité, d'une œuvre d'art, etc. Mais je viens de dire une bêtise : un organisme *n'est* pas une totalité : si cela avait un sens de se représenter

synchroniquement un organisme en un pur instant *t*, alors il serait une totalité, mais il n'est qu'une totalisation, qui ne cesse d'intégrer activement ses éléments constituants, en défaisant son état actuel pour tendre vers un état à faire, dans la mesure où il est toujours déjà engagé dans l'action en vue de survivre, et donc dans des interactions avec le milieu, c'est-à-dire dans des totalisations plus vastes. Il n'y a pas de totalité, il n'y a en fait que des totalisations comme rapport dialectique intériorisée de l'inerte et de son dépassement.

« [...] la *totalité* – contrairement à ce que l'on pourrait croire – n'est qu'un principe régulateur de la totalisation [...] » (CRD I, p. 162)

Sartre poursuit en précisant que ce qui « se présente » comme unité du divers, n'est en fait qu'une unification en cours, c'est-à-dire un mouvement en train de se faire, c'est-à-dire de défaire une totalisation antérieure en visant une nouvelle totalité.

Ces quelques remarques permettent immédiatement d'évacuer le facile reproche fait à Sartre de subjectivisme et de téléologie involontaire, que j'évoquais en commençant ; rappelons à ce propos, tout de même, quelques évidences. Le pour-soi, ce dit sujet qui reste comme je l'ai rappelé déterminant au plan de la raison constituante, ne peut jamais se retrouver ni coïncider pleinement avec lui-même dans aucune des formes qu'il se donne, en aucun de ses modes d'être, modes d'être qu'il *n'existe* précisément qu'à toujours les dépasser, les néantiser – il ne se pose dans l'être comme sujet qu'en tant que, toujours-déjà, il se dépose comme essence fixable. Ce qui fonctionne comme sujet chez Sartre n'est donc absolument pas un sujet constituant au sens husserlien du terme, mais un sujet troué, un sujet-trou, et si Sartre parle bien d'aliénation, il ne peut évidemment pas s'agir, sur le modèle feuerbachien, d'une essence aliénée que le sujet aurait à se réapproprier. Par suite, ce sujet-trou, s'il ne se rapporte à lui-même qu'en se visant dans l'avenir, dans un champ de possibles où il détermine en effet ses *fins*, rappelons qu'il est structurellement certain *a priori* qu'il ne s'atteindra jamais dans cet avenir, il s'y destine mais ne s'y atteint pas, lettre en perpétuelle souffrance – le fait de mettre en jeu des finalités pour penser l'intelligibilité de l'histoire ne renvoie pas à une origine essentielle qui aurait à se reconquérir dans son mouvement historique. De même, certes Sartre affirme-t-il⁷ qu'il doit y avoir *une Vérité* de l'histoire, et non *des* vérités, et que cela implique la possibilité d'une totalisation achevée du sens de la praxis historique dans tout son développement – mais faut-il encore se rendre compte que cette Vérité une et ce Sens un ne feront jamais dans l'Histoire que se promettre, sans plus pouvoir s'atteindre dans leur plénitude que le pour-soi, sans jamais se donner *en personne* – au présent et en pleine présence. L'histoire, pas plus que le pour-soi, et justement parce que le pour-soi la fait, ne pourra jamais *coïncider avec elle-même*. Parce que, disais-je, il y a des pour-soi qui sont la possibilité permanente de l'historicité, du dépassement de toute totalité donnée et ossifiée, dépassement qui n'a de sens que parce que dans son mouvement il vise et construit en même temps une totalisation autre et plus vaste, qui sera elle-même à dépasser et intégrer dans un nouveau mouvement de dépassement-totalisation. Simplement l'action humaine n'est intelligible, n'a de sens que pour autant qu'on la réfère à l'unité-totalisée qu'elle vise, de même que l'histoire en tant que telle n'est intelligible, donc objet d'une connaissance possible, qu'au point de vue d'une pensée qui la vise pour la totaliser dans la pensée, donc qui *vis*e, à travers l'éparpillement des événements et des significations, une intégration pleinement unifiée et entièrement différenciée vers laquelle ces événements et significations tendraient – unité impossible et absente mais qui constitue en quelque sorte la fonction de sens de l'histoire, sa condition formelle d'intelligibilité. Les concepts d'unité, de Sens un et de Vérité une de l'histoire, sont des concepts régulateurs qui déterminent, selon la rigoureuse logique du

⁷ Voyez par exemple les pages 178-179, ou encore page 184 : « Le tome II [...] tentera d'établir qu'il y a *une* histoire humaine avec *une* vérité et *une* intelligibilité. »

geste critique, les conditions de possibilité de la connaissance historique. Mais, et tel est la croix de l'expérience critique, l'histoire ne cesse de nier la possibilité de sa fixation dans un sens et une vérité unique et achevée, et donc de débouter dans son mouvement même les concepts qui seuls permettent de penser son mouvement.

Ce qui explique aussitôt, d'autre part, la formule par laquelle j'ai commencé : « *se* totaliser signifie *se* temporaliser ». Ce qui est réel au premier chef c'est la totalisation comme mouvement, comme rapport dialectique vivant de l'inerte et du dépassement de l'inerte, aucun des deux n'existant à l'état pur, et chacun des deux n'étant jusqu'à un certain point, qu'un point de vue sur le mouvement. La totalisation est mouvement et donc durée, et donc temporalisation. De quel type de mouvement s'agit-il ?

b) Rapport à la temporalisation.

Eh bien ! d'une temporalisation à nouveau tordue où à-venir et passé se rabattent l'un sur l'autre au lieu d'un présent qui ne consiste en rien. Cette torsion apparaît, d'emblée, au simple plan de la temporalisation de l'organisme vivant comme tel. La *représentation* du corps comme « totalité à conserver » (CRD, p. 196) est constamment projetée en avant de soi par le sujet vivant qui s'efforce de la conquérir en se totalisant par un travail qui affronte et transforme l'inertie des choses. L'organisme *se* totalise en tant qu'il se vise lui-même comme totalité, au futur, et que c'est à partir de ce futur qu'il se rapporte à lui-même au présent et dépasse le donné, c'est-à-dire le passé qu'il charrie avec lui.

« [...] avec l'organisme, en effet, le temps dialectique est entré dans l'être puisque l'être vivant ne peut persévérer qu'en se renouvelant : ce rapport *temporel* du futur au passé à travers le présent n'est rien d'autre que le rapport fonctionnel de la totalité à elle-même : elle est son propre avenir par-delà un présent de désintégration réintégrée. En un mot, l'unité vivante se caractérise par la décompression de la temporalité de l'instant [...]. » (CRD I, p. 196)

En un mot, le présent n'est rien d'autre que le rapport à soi de la totalisation comme rapport de son avenir, vers lequel elle tend, à son passé, qu'elle est *en train* de dépasser. En un autre mot : le présent *n'est* pas ; le mouvement de la praxis n'est jamais pleinement présent à lui-même. Ce qui, au point de vue anthropologique, possède un primat, c'est l'avenir, en tant que point de visée du projet et orient de la totalisation.

« [...] le présent se comprend à partir du futur, le mouvement singulier à partir de l'opération entière, bref le détail à partir de la totalité » (214)

C'est à partir de ce qui sera que ce qui est, non seulement prend sens, mais même *est possible* comme tel, se détermine et se configure. C'est donc dans un mouvement rétroactif en boucle que le présent se détermine à partir de l'à-venir, et que la pesanteur de la détermination exercée par le passé prend son sens *spécifique*.

« [...] la structure téléologique de l'activité ne se peut saisir que dans un projet qui se définit lui-même par son but, c'est-à-dire par son avenir, et qui revient de cet avenir vers le présent pour éclairer celui-ci comme négation du passé dépassé. » (p. 188)⁸

⁸ Patrice Maniglier, dans des pages admirables (« Faire ce qui se défait : la question de la politique entre Sartre et le structuralisme », in *Les Temps Modernes : Notre Sartre*, n°632-634, Gallimard, coll. « Temps Modernes », juill.-oct. 2005, voir notamment p. 430-433), rappelle que pour Sartre la liberté n'est pas un « fonds originaire », une « puissance créatrice indéterminée » qui s'objectiverait et se perdrait dans des formes historiques déterminées tout en restant là, par-devers elle-même, comme une « réserve inconditionnelle ». La liberté, comme le dit Maniglier, c'est ce à quoi marchent les aliénations (on n'aliène jamais, insiste Sartre, qu'une liberté), c'est-

c) Structure tordue de la totalisation-temporalisation.

Tout cela est de nouveau bien compliqué et bien abstrait. Prenons, à titre euristique, un exemple tout bête. En l'occurrence une zone très localisée du pratico-inerte, mon appareil phonatoire quand je me tais. On trouve là un système qui contient différents éléments matériels (pharynx, larynx, palais, langue, lèvres, etc.) en relations d'extériorité réciproque, *partes extra partes* (au moins du point de vue qui va nous occuper). Je me mets à parler, je produis donc une totalisation au niveau de cet appareil, dont les différents éléments sont intégrés dans une action commune : produire une chaîne signifiante. Cette totalisation transforme la structure préalable, en dépasse l'inertie, et vise une autre totalité, une unité spécifique avec dépendance réciproque des parties entre elles et des parties au tout, à savoir l'unité du sens de mes propos (qui dans une chaîne signifiante font sens les uns par rapport aux autres, et chacun d'entre eux par rapport à l'ensemble). La série articulée et hautement complexe des mouvements phonatoires que j'exécute successivement et dans laquelle collaborent différents organes dont chacun n'est ce qu'il est que pour et par les autres, cette série de mouvement qui est le véhicule matériel de la communication, n'est elle-même possible dans son objectivité, au présent, ne peut exister qu'en tant que je vise un sens qui n'est pas encore là, qui est au futur, et qui est ce que je veux et vais dire. Comme Descartes ou Bergson, par exemple, le voyaient déjà fort bien, il est clair que quand je parle je ne suis pas en train d'appliquer ma volonté présente à la disposition présente de mes organes phonatoires pour leur donner tour à tour les configurations matérielles leur permettant de produire les sons dont la succession constituera les mots dont la succession constituera la phrase que je veux prononcer, et donc le sens que je veux émettre. Non, à l'évidence je vise d'abord le sens qui n'est pas encore là, et c'est cet absent, cet à-venir qui conditionne et détermine l'état présent du système. Chaque moment de la totalisation, aussi présent qu'on le souhaite, est déterminé à partir de l'avenir. C'est à partir de l'avenir que l'état objectif présent du mouvement peut *consister* (en quelque chose). D'autre part et symétriquement, cet à-venir est prélevé dans un

à-dire donc aussi bien ce dont les structures aliénantes ont besoin pour fonctionner, c'est-à-dire (telle est la pointe de l'argumentation de Maniglier) *pour dysfonctionner*, puisque la liberté n'est rien d'autre que dépassement du donné objectif, et que donc le déploiement d'une praxis libre ne se réduira jamais à être l'effet mécanique des structures objectives à partir desquelles elle agit, mais que dans le mouvement même où elle actualise ces structures, elle les défait jusqu'à un certain point, ou, pour parler le langage de Sartre, les déttotalise en effectuant sa propre totalisation. Maniglier, cela ne surprend guère, prend l'exemple du langage. Le langage est une structure, comme telle statique et immobile, qui détermine les conditions formelles des performances de parole. Nous ne fixons pas nous-mêmes le sens des mots que nous employons, ils ont un sens les uns par rapport aux autres dans le langage et trahissent de ce fait toujours *nos propres* intentions expressives ; la signification de nos paroles n'est pas la pure et translucide émanation d'une intention signifiante en nous, mais est en partie déterminée par la structure objective et anonyme du langage. Mais, d'un autre côté, les structures linguistiques ne nous déterminent, dans nos actes de parole, que pour autant que nous les dépassons toujours en parlant, les défaisons jusqu'à un certain point, les déttotalisons. D'ailleurs les dites structures objectives n'ont d'existence objective, de réalité, que dans la multiplicité concrète et matérielle des énonciations effectives ; comme le remarque avec humour Maniglier, on n'a jamais vu un système linguistique se balader dans la nature. Elles n'existent, ces structures linguistiques, que dans et par nos actes de parole concrets, donc à partir de nos intentions expressives, des fins signifiantes que nous poursuivons en parlant et en les actualisant, et en les transformant nécessairement de ce fait (car les structures linguistiques évoluent en permanence). Ce qui problématise de manière très originale la question de la temporalisation des structures. Ce qui est (les structures linguistiques, mais aussi bien sociales, dites objectives) *n'est*, ne consiste, que dans et par ce qui n'est pas encore, qu'à partir de ce dont, en raison de leur caractère objectif de structure léguées par l'histoire, de passé pesant sur nous, elles conditionnent la possibilité en déterminant un champ des possibles (je ne peux évidemment pas dire ce que je veux ni n'importe comment), mais qui est en même temps ce qui, depuis le futur, détermine également mon énonciation présente et donc le mode d'actualisation des structures.

champ des possibles énonciatifs qui est lui-même configuré par le passé – histoire de la langue, évolution anatomo-physiologique de l'appareil phonatoire – c'est le pratico-inerte que j'ai dans la gueule (où si vous préférez le pratico-inerte au plan phonologique) et le pratico-inerte que j'ai dans la tronche (ou si vous préférez le pratico-inerte au plan sémiologique) qui configure le champ des possibles futurs que je viens occuper pour constituer à partir de lui mon présent.

Poursuivons cette analyse euristique.

Je parle. Ce que je peux dire est évidemment déterminé par la structure synchronique de la langue, ainsi que par ma culture et mon éducation, qui elles-mêmes ne sont ce qu'elles sont qu'en relation avec l'intégralité de l'évolution de la culture humaine, de tout ce qui a été dit et pensé par le passé, mais est aussi déterminé par mon origine et ma position sociales, qui renvoient elles-mêmes de proche en proche à toute l'évolution passée de nos formations sociales. Donc mon acte de parole singulier est une totalisation partielle de la totalité du langage, de la culture, du champ social en tant que passés qui la conditionnent. Comme le dit superbement Sartre :

« [...] comme homme de culture [...] je me totalise à partir d'une histoire millénaire et, dans la même mesure, je totalise cette expérience. Cela signifie que ma vie même est millénaire puisque les schèmes qui me permettent de comprendre, de modifier et de totaliser mes entreprises pratiques [...] sont *passés dans l'actuel* (présents par leur efficace et passés par leur histoire devenue). » (CRD I, p. 170)

« Ma vie même est millénaire » – ça y est, il a mille ans ! Disons plutôt qu'il est tout un homme, *fait de tous les hommes*⁹. Mais revenons à mon *speech act*. Ce que je dis, quand je le dis, les propos que je prononce, je les prononce à partir de l'avenir. De quel avenir ? Eh bien ! ma foi, de ces mots que je veux prononcer pour les faire exister dans un présent, et qui ne sont pas encore. Seulement cela ? Bien sûr que non. Je suis aussi agi par-devers moi par une norme immanente à mon discours, qui est la norme de rationalité en régime intersubjectif. Je sais bien que je vais avoir à rendre des comptes, à rendre raison de mes propos, donc j'essaie toujours en parlant ou en concevant un discours de penser aux objections qu'il ne manquera pas de susciter, et de le modifier à mesure pour y parer, j'intègre ces objections, leur contournement, et les objections à ce contournement, de sorte que je parle donc aussi à partir de tout ce qu'on pourrait me répondre : *dès maintenant* je parle à partir de la totalité des propos futurs *ad infinitum* – concrètement, bien sûr, je ne peux pas totaliser l'intégralité des discours à-venir, mais je vise nécessairement comme orient cette totalisation complète, elle est ce qui *donne son sens* à mon effort de parole ; et dire que je la vise, ce n'est rien dire d'autre que : c'est à partir d'elle que je parle, à partir de cette pure absence en quoi consiste mon présent même, *que je n'atteindrai donc jamais*¹⁰.

En sorte que ce qui se détermine comme présent n'est rien d'autre que l'efficace conjointe, ou plutôt nouée du passé et de l'avenir se rejoignant en cette sorte de point de torsion qu'est le présent lequel en lui-même ne consiste en rien.

Et en même temps, quand je parle, *je sais bien* que l'heure solitaire du dernier mot ne sonnera jamais. Ne serait-ce que parce que je ne cesse de déposer dans mon activité même de parole, dans mon effort continué de totalisation, du pratico-inerte qui tombe de ma bouche

⁹ Peut-être y a-t-il ici un soupçon (une dose, un doute) de « feuerbachisme ». La question serait à creuser – je pourrais montrer qu'il n'en est rien, mais ce n'est pas le lieu ici.

¹⁰ Bien sûr, à un niveau strictement psychologique et subjectif, je suis parfaitement libre de ne pas chercher à faire sens, à dire le vrai et à être parfaitement compris (encore que...), mais le problème n'est pas là. Le point est que je ne peux pas faire cela tout en trouvant du sens à mes propos, en les visant comme pourvus d'intelligibilité. La totalisation sans reste du sens est la condition immanente de possibilité (et donc d'impossibilité) de la « signifiante » en général.

comme de répugnantes gouttes de bave, et qui se donne aussitôt à moi comme à retotaliser, à reprendre dans la totalisation – je veux dire que je sais bien que quand je parle, aucun mot que je prononce n'est ni ne pourra jamais devenir entièrement transparent ; jamais entièrement transparent aux autres, qui ne comprendront jamais complètement, sans reste, ce que je veux dire ; mais naturellement aussi jamais entièrement transparent à moi-même, qui ne sais jamais parfaitement ce que je veux dire, ce que peuvent signifier de moi et me signifier les phrases mêmes que je prononce. À chaque instant je suis obligé de reconnaître que la totalisation achevée de la connaissance, que je ne peux manquer de viser dès que je parle pour faire sens, que cette vérité *une* et ce sens *un* à partir de l'injonction desquels je vous adresse des mots, n'aura jamais lieu. Or, c'est également ainsi, malheureusement, que les hommes font l'histoire, dans la nuit du sens. La structure de la praxis historique est semblable à la structure de la pensée en général, de la connaissance historique en particulier.

d) Spécificité de la temporalité historique.

Resterait à construire le concept de la temporalisation proprement historique, qui n'advient que dans le rapport des hommes entre eux, sur le fond de la rareté et des antagonismes qu'elle engendre. Je vais malheureusement devoir me contenter de quelques remarques sommaires. L'Histoire, tout d'abord, doit être pensée comme, si je puis dire, la totalisation « la plus englobante », elle est la totalisation de toutes les totalisations, soit l'horizon ultime de leur signification possible.

« Ce qui revient à dire que l'Histoire est intelligible si les différentes pratiques qu'on peut découvrir et fixer à un moment de la temporalisation historiques apparaissent à la fin comme partiellement totalisantes et comme rejointes et fondues, dans leurs oppositions mêmes et leurs diversités, par une totalisation intelligible et sans appel. » (CRD I, 893)

D'autre part, l'intelligibilité de l'histoire, donc la totalisation complète des actions communes, de la praxis commune des hommes, que Sartre nomme raison dialectique constituée, se fonde et se construit (par totalisation précisément) sur la base des praxis singulières des individus pris isolément, plan que Sartre désigne comme celui de la raison dialectique constituante. (Voyez par exemple *CRD I*, p. 510-511). L'articulation de la praxis individuelle sur la praxis collective, donc de la dialectique constituante sur la dialectique constituée, soit la possibilité de penser le système complet des rapports humains dans leur synchronie et leur diachronie comme une totalisation, est la condition à laquelle l'Histoire a un sens, est intelligible, et elle est donc au fond la condition de possibilité corrélatrice de l'histoire et de la connaissance historique – et ce qui rend la chose excessivement difficile et compliquée, c'est que Sartre ne se donne pas la facilité de faire reposer cette totalisation (donc cet horizon de sens commun unifié pour l'agir collectif des hommes) sur un grand Totalisateur (du type auto-déploiement de l'Esprit) ; il s'agit d'une « totalisation sans totalisateur ». Problème redoublé du fait que Sartre pense bien l'histoire sur le fond de l'antagonisme des groupes et ultimement de la lutte des classes, et qu'il voit bien que les totalisations des classes diffèrent. Ou, si vous préférez : il voit bien qu'en apparence l'histoire respective des classes en lutte n'est pas réductible à un mouvement homogène, n'est pas résorbable dans cette « temporalité-milieu homogène » à quoi Sartre reproche d'ailleurs aux marxistes actuels de réduire la totalisation des activités humaines (*CRD I*, p. 76, note 2), et il voit d'autre part que l'antagonisme des classes n'est pas réductible non plus à une simple contradiction dialectique. C'est tout le problème qu'aurait dû régler le tome II : comment dans ces conditions continuer à penser l'unité de l'histoire humaine et l'unité de son sens.

Autre difficulté. Sartre retient de Marx l'idée que les hommes font l'Histoire sur la base des circonstances antérieures, et la réinterprète dans les termes de sa théorie : les

« circonstances antérieures » sont le champ pratique existant et l'ensemble des relations humaines résultant d'une praxis humaine passée ayant pris la forme de l'inerte ; et le « font l'Histoire » de la formule désigne le dépassement de ces conditions sur la base du projet, dépassement qui va cristalliser lui-même dans un nouvel ensemble de relations humaines, etc. Du fait que l'histoire humaine est dialectique de la praxis et de l'inertie qu'elle dépasse pour y retomber, toute action historique est vouée à être trahie par l'Histoire. La matérialité, et au premier chef la rareté constituent la « condition matérielle de l'historicité » (CRD I, p. 234), elle est subie par les hommes *et* leur action retombe toujours en elle, sous la forme de cette inertie qui se retourne contre eux. C'est pourquoi il est nécessaire que l'histoire humaine soit vécue comme histoire inhumaine (*idem*). La chose absorbe l'activité humaine et la restitue aux hommes en la matérialisant.

« Dans l'indissoluble couple « matière-entreprise humaine », chaque terme agit comme un transformateur de l'autre : l'unité passive de l'objet détermine des circonstances matérielles que l'individu ou le groupe dépassent *par le projet*, c'est-à-dire *par une totalisation réelle et active* qui vise à changer le monde ; mais cette totalisation serait négation pure si elle ne s'inscrivait dans l'Être, si l'Être ne le captait à l'instant même où elle s'esquisse, pour la métamorphoser à nouveau [...] » (CRD I, p. 292)

Ce qui me frappe dans cette citation, c'est l'expression « à l'instant même où elle s'esquisse » : il paraît en découler qu'au moment même où elle commence, l'action humaine est déviée par la matière, que donc *la transformation de la matière dans son dépassement vers le projet est elle-même, originellement, toujours-déjà, transformée par la matière* ; la déviation est ici originaire, et de nouveau on en revient à cette idée que la praxis ne se rejoindra jamais, sera toujours trahie par et dans ses résultats. Ainsi que l'affirme Sartre, la matière est à la fois ce en quoi et par rapport à quoi les actions de tous s'unissent et prennent un sens, et en même temps ce qui échappe à tous. Maniglier, dans l'article que j'ai déjà cité, va jusqu'à en tirer que puisque nos actions sont toujours trahies par le résultat de nos actions, il en découle l'impossibilité d'un sens objectif de l'histoire. Je ne suis pas entièrement certain que Sartre aurait souscrit à cette thèse, il me semble même qu'il prend des positions explicitement inverses¹¹, mais j'ajoute qu'à mes yeux cette conséquence découle en effet de sa construction théorique, volens nolens.

Je voudrais maintenant conclure sur ces bases en évoquant la structure de l'événement historique, pour voir dans quelle mesure il peut être analogue à ce que j'ai essayé de dégager de la construction althusserienne.

Je partirai de ce que note Sartre dans un brouillon sur l'événement historique ajouté par Arlette Elkaïm-Sartre à la fin du second tome. Il convient naturellement de ne pas accorder une importance trop grande à ce texte (ainsi qu'à ceux qui le suivent), dans la mesure où Sartre, comme le rappelle A. Elkaïm-Sartre, avait l'habitude de « penser en écrivant », d'explorer directement par écrit les conséquences et les possibilités d'un raisonnement, quitte à tout jeter par-dessus bord s'il s'avérait ne mener nulle part. Il convient naturellement – mais, naturellement, je ne vais pas le faire.

Sartre dit de l'événement historique qu'il se caractérise par le fait qu'il *transforme notre propre passé*, c'est-à-dire la signification qu'il a pour nous. Il « déchire le passé », or le passé est l'être, l'essence et le serment mêmes, soit les déterminations sociales *a priori*, le « ce qu'on a fait de nous », et l'appartenance au groupe – tels qu'ils déterminent le champ des possibles dans lequel va s'inscrire le pro-jet, et donc le rapport au futur.

¹¹ Encore la chose est-elle bien compliquée, et les formulations de Sartre fort contournées, sinon même hésitantes. Il s'en tient fréquemment à des tournures hypothétiques de style criticiste (« S'il doit y avoir une Vérité de l'Histoire (et non *des* vérités – même organisées en système) », p. 178-179), ou à des alternatives indéfinies (« [...] la Vérité de l'Histoire *n'est pas une*, ou l'intellection totalisante *doit être possible* », p. 190).

« Donc l'événement historique me modifie *selon l'ek-stase passée, c'est-à-dire dans mon être.*
Mais aussi dans l'ek-stase de l'avenir [...] » (*Critique de la raison dialectique*, t. II,
L'intelligibilité de l'Histoire, p. 408)

L'ek-stase de l'avenir : l'événement me change brutalement ; il fait de moi un autre ; ou il m'engage « dans une société changée et qui se donne d'autres buts » (*CRD II*, p. 409). Donc, ce qui *fait événement* ne se contente pas de transformer la situation présente, l'état de chose – ce qu'il transforme, c'est avant tout mon rapport à mon passé (donc mon essence même) et mon rapport à mon avenir (donc ma manière de viser mes possibles dans le projet). De la même manière que chez LA¹², l'événement historique est déterminé, non pas comme quelque chose qui arrive dans le temps, en un point du temps, en l'ici-maintenant d'un moment simple de la temporalité, mais comme *transformation des structures mêmes de la temporalisation*.

Et, comme chez LA à nouveau, il se soutient d'une temporalité tordue. Je suis sur ce point redevable à Grégory Cormann, qui dans un article remarquable (« Le problème de la solidarité, de Durkheim à Sartre », in *Études sartriennes*, 10, op. cit.) attire l'attention sur certains passages tout à fait cruciaux pour mon propos présent. Une réponse à Claude Lefort, notamment (Claude Lefort qui avait critiqué « Les communistes et la paix »), où Sartre fait valoir que puisque l'action, donc la temporalisation, n'existe jamais que dans et par rapport à une inertie qui la freine, que par et dans des contre-finalités qui sont immanentes à sa propre tension vers ses fins, l'idée de succession resterait purement formelle sans un rapport constitutif avec le *retard*. Plus précisément avec le jeu compliqué du retard, de l'effort, de l'anticipation, de la patience et de l'impatience. Sartre conclut :

« Le temps c'est la nécessité d'être toujours en avance et en retard sur l'entreprise. »
(« Réponse à Claude Lefort », *Situations*, VII, p. 58, cité in G. Cormann, « Le problème de la solidarité, de Durkheim à Sartre », *Études sartriennes* 10, p. 97, note 70)

Et sur cette base, Grégory Cormann poursuit des analyses qui sont particulièrement importantes pour le problème que j'essaie d'esquisser ici. Évoquant l'analyse sartrienne des moments d'effervescence (de type révolutionnaire) et de la constitution des groupes à partir des collectifs, soit de la dissolution de la sérialité dans le groupe en fusion, il montre que pour Sartre, le passage au véritable groupe en fusion implique nécessairement une « anticipation créatrice du groupe en fusion » (Cormann, p. 105) – le groupe ne passe dans l'existence qu'en tant qu'il est précédé de sa représentation, de sa propre anticipation active. La logique de cet événement est bien exemplifiée par la citation suivante :

« L'unité est ici encore *ailleurs*, c'est-à-dire passée et future. Passée : *le groupe a fait un acte* et le collectif le constate avec surprise comme un moment de son activité passive : *il a été groupe*. Et ce groupe s'est défini par une action révolutionnaire qui rend le processus irréversible. Future : les armes elles-mêmes, dans la mesure où elles ont été prises pour s'opposer à l'action concertée d'une troupe militaire, esquissent dans leur matérialité même la possibilité d'une résistance concertée. » (*CRD I*, p. 459, cité in G. Cormann, *idem*, p. 105)

L'événement à nouveau se singularise par une temporalité disjointe : l'unité fusionnelle du groupe n'existe qu'au passé et au futur, dans l'anticipation et l'après-coup, pas au présent. Peut-être faudrait-il dire que, de même que la conscience n'est jamais présente à elle-même, ne coïncide jamais pleinement avec elle-même, de même cette coïncidence à soi restera toujours fermée aux groupes, qui, étant essentiellement action commune, étant dans leur être

¹² Cf. supra, p. 11.

mouvement de transformation du donné vers un projet commun, ne se rapporteront toujours à eux-mêmes que dans l'anticipation de leur existence fusionnelle, et dans l'après-coup de leur action, lorsque ça retombe.

V. Conclusion

Guillaume l'avait indiqué lors de la dernière séance, Sartre et Althusser partagent un commun diagnostic sur la sclérose du marxisme qui leur est contemporain, et notamment sur l'incapacité d'une théorie marxiste rigidifiée, ossifiée dans ses abstractions, à penser le concret de l'histoire. S'il faut produire une conceptualité nouvelle, c'est véritablement dans les deux cas pour articuler les « grands » concepts du matérialisme historique (lutte des classes, histoire des modes de production, etc.) sur les processus historiques précis qui se déroulent au présent, sur « l'analyse concrète de situations concrètes ». Ce qui explique l'importance que prend, dans leurs conceptions respectives de l'histoire, l'instance de l'événement. Et il me semble que la double exigence méthodologique qu'ils partagent également – transformer la dialectique pour en faire une dialectique réellement matérialiste, *et donc* restaurer la coupure du procès réel et du procès de la connaissance – entraîne certaines analogies de fond dans leur traitement du problème de la temporalité et de l'événementialité, notamment une même série de thèses profondément contre-intuitives qui tordent la conception traditionnelle du temps historique.

Reste évidemment que Sartre, en posant l'exigence d'une unité de sens et d'une totalisation complète de l'histoire, et en la posant comme un principe régulateur de la connaissance historique, s'interdit nécessairement de penser la pluralité des temps historiques, donc le fait que l'histoire soit *irréductiblement* fracturée et hétérogène. Même lorsqu'il constate l'existence de décalages dans une même structure sociale entre des temporalités irréductibles l'une à l'autre (c'est le thème de la « temporalisation bicéphale », voir *CRD I*, p. 882sq), il me semble qu'il ne peut pas lui donner de statut théorique pleinement positif, d'efficace structurale propre : une différentielle de temporalité ne peut se donner à lui que sous la forme du *manque*, manque d'une unification, d'une totalisation à *faire*.

Peut-être pourrait-on dire que la limite de Sartre en ce point tient précisément à ce qu'il a produit... une *Critique de la raison dialectique*, c'est-à-dire une théorie des conditions de la connaissance anthropologique *possible* (et donc de la connaissance historique possible puisque c'est par l'homme que l'historicité vient à l'Être), se donnant immédiatement, comme corollaire obligé du geste critique, l'idéal régulateur de l'histoire comme science achevée et pleinement unifiée, entièrement tenue et posée dans ses limites – une *théorie des conditions de la connaissance historique possible*, donc, et non pas une *théorie des conditions de la connaissance historique réelle*, qui puisse rendre compte du fait que l'histoire, comme *Geschichte* aussi bien que comme *Historie*, *résiste* à la totalisation complète, à la norme ou au principe régulateur de l'unification pleine et sans reste de son sens, *et y résiste pour des raisons internes, positives, qui font partie de son concept et de son réel*. L'Histoire, structurellement, est « pas-toute ». Mais il faudrait dire inversement que LA rencontre lui aussi une limite que ne rencontre pas Sartre, dans la mesure où il jette le bébé avec l'eau du bain, j'entends l'empirisme en même temps que l'historicisme : Guillaume l'a indiqué la dernière fois : il est bel et beau de se débarrasser de tout empirisme, mais il reste que les historiens, quand ils veulent faire de l'histoire, et donc aussi bien analyser concrètement des situations concrètes, doivent bien se coltiner un matériau empirique et élaborer une méthode de traitement empirique de ce matériau. De sorte que ce que LA s'est quant à lui rendu incapable de penser, c'est bien *les conditions réelles de la connaissance historique*.

Dans ce chiasme au point de leur plus grande proximité, dans cette double limitation qui s'éclairent l'une par l'autre – incapacité de penser les conditions de la connaissance historique

réelle / incapacité de penser les conditions réelles de la connaissance historique – s'annonce très clairement ce qui pourrait être notre tâche : construire les concepts propres à penser les conditions réelles de la connaissance historique réelle.