

GRM 3 – 20/10/07 : Althusser et Sartre I : tout, totalité, totalisation
Guillaume sibertin-Blanc

« Existentialisme et marxisme » (1957), et *Critique de la raison dialectique* (1960), où le texte précédent est remanié et réédité sous le titre « Questions de méthode », paraissent peu de temps avant les articles d'Althusser qui seront repris en 1965 dans *Pour Marx*. De l'intervention de Sartre, qui la présente lui-même comme une tentative de donner son fondement aux sciences humaines dans une anthropologie philosophique (cf. la conclusion de *Questions de méthode*, in *Critique de la raison dialectique*, t. I, Gallimard, 1985 [QM/CRD I], 124-132), sa réception immédiate semble avoir surtout retenu sa discussion avec l'anthropologie culturelle, à travers laquelle Sartre devait paraître aux yeux de beaucoup comme un dernier avatar des « philosophies du sujet » enfin détrônées par l'effet de renouvellement produit par les procédés structuralistes dans les sciences humaines et sociales. Qu'importe que la plupart des théoriciens auxquels fut accolée l'étiquette « structuraliste » s'acharnèrent, dès la seconde moitié des années 1960, à s'en défaire – ce qui aurait pu conduire à réévaluer les tentatives perdues dans la dite « bataille structuraliste » –, la chose était tranchée : les mots de Sartre (sinon les thématiques philosophiques qui les soutenaient), ceux de liberté et de projet, de « praxis » et de « réalité humaine », devaient être définitivement retournés contre lui pour le *situer* sans ambiguïté dans l'échiquier théorique : anthropologisme, humanisme, subjectivisme. Il faut donc commencer par rappeler que la présentation par Sartre de sa propre ambition dans la CRD, par laquelle il semble ouvrir un dialogue direct avec les sciences humaines, est en fait biaisée par rapport à *ce qu'il fait*, et que ce dialogue est en réalité tout à fait indirect. Car Sartre ne s'installe pas dans le champ des sciences humaines mais dans celui du « marxisme » (lequel ?), de la « philosophie marxiste » comme « philosophie indépassable de notre temps ». Et c'est sur ce terrain qu'il interroge le rapport, ou plutôt qu'il s'inquiète du rapport de plus en plus lâche, du marxisme avec les recherches en sciences humaines et sociales. Et c'est sur ce terrain encore, et en fonction de ce questionnement, qu'il est amené à redéfinir la place de l'existentialisme et la pertinence de ses catégories cardinales de liberté (comme projet ou pure puissance néantisante de dépassement du donné) et de praxis. Cette place est celle d'une *idéologie* secrétée par l'état actuel des recherches théoriques se réclamant du matérialisme dialectique, cette pertinence est celle d'un instrument nécessaire pour relancer ces recherches actuellement « arrêtées ». L'existentialisme serait donc une manière dont le marxisme réagit à son propre blocage. Il faut dès lors tenir la complexité, la duplicité même du geste sartrien : geste classique d'une philosophie prétendant assigner un fondement à des sciences positives, mais aussi geste de réintégration de cette ambition même dans un cadre plus large où elle apparaît comme une idéologie qui a la forme d'une *méthode* (Sartre parle de « méthode existentialiste »), – ce qu'on pourrait appeler une méthode idéologique ou idéologie de méthode, dont les effets ne seraient pas seulement idéologiques pour autant qu'elle aurait pour vertu essentielle d'être *heuristique*, conduisant à réamorcer une recherche scientifique qui alors, une fois relancée, n'aurait plus besoin de cette méthode idéologique : « l'existentialisme n'aura plus de raison d'être », écrit Sartre qui ne se donne donc pas d'autre tâche que, « dans la faible mesure de nos moyens, [de] hâter le moment de cette dissolution » (QM/CRD I, 132). Qu'est-ce donc que l'existentialisme ? Disons pour paraphraser Althusser : une idéologie *évanouissante*...

De ce point de vue, si différents par leur style, leurs attendus philosophiques, finalement par leurs appareils respectifs de pensée et d'écriture, Sartre et Althusser partagent incontestablement un diagnostic général sur la *situation du marxisme* en ce tournant des années 1950-1960, à savoir un diagnostic d'une situation politique complexe qui comprend comme l'une de ses dimensions une situation de *la production théorique marxiste*, situation à laquelle ils réagissent par leur diagnostic respectif et qu'ils espèrent contribuer à modifier à

partir de lui : une profonde sclérose dans la théorie marxiste, bloquée dans un dogmatisme qui stérilise toute recherche de connaissances nouvelles (Sartre), empêtrée dans un révisionnisme qui, en réaction au stalinisme, se paye pudiquement d'une idéologie humaniste bien disposée à nous promettre (à défaut d'une analyse sérieuse du totalitarisme soviétique à laquelle cette idéologie se substitue à bon compte) quelque réconciliation possible du communisme, de la social-démocratie, pourquoi pas de la démocratie-chrétienne (Qui oserait s'opposer à l'« émancipation de l'Homme » ?), où s'évanouiraient miraculeusement la réalité politique de la lutte des classes en même temps que la nouveauté théorique de Marx lui-même. Sur la base de ce constat, la question est : est-ce qu'ils diagnostiquent *de la même manière* cette sclérose théorique ? Et corrélativement, est-ce qu'ils y réagissent de la même manière. Nullement, et c'est cette différence que nous voulions tenter d'explicitier, en programmant cette séance autour des notions de tout et de totalité, du point de vue d'une confrontation de ces deux auteurs que ce thème permettrait justement de polariser et de préciser, au sens où l'examen comparatif de ce thème chez ces deux auteurs nous aiderait à mieux marquer certaines lignes où ils se démarquent l'un de l'autre (et à travers eux trancher à notre tour notre propre démarcation ?). Mais il faut bien commencer par souligner que cette confrontation se heurte d'emblée à une difficulté de taille, de nature à bloquer toute confrontation possible, à savoir : la réflexion de Sartre dans la CRD est, au moins en son point de départ, informée par une acception hégélienne de la dialectique qui paraît fournir le cadre philosophique général dans lequel doit s'entendre ici le recours aux catégories de totalité et de totalisation, et dans lequel se définit du reste le programme même d'une « critique de la raison dialectique »¹ :

« Du marxisme qui l'a ressuscitée, l'idéologie de l'existence hérite de deux exigences qu'il tient lui-même de l'hégélianisme : si quelque chose comme une Vérité doit pouvoir exister dans l'anthropologie, elle doit être *devenue*, elle doit se faire *totalisation*. Il va sans dire que cette double exigence définit ce mouvement de l'Être et de la connaissance (ou de la compréhension) qu'on nomme depuis Hegel « dialectique ». Aussi ai-je pris, dans *Questions de méthode*, qu'une telle totalisation est perpétuellement en cours comme Histoire et comme Vérité historique » (CRD, I, Préface, p. 14).

C'est donc en son acception hautement spéculative que Sartre entend, en premier lieu, le terme de totalisation, où ne se joue rien moins que l'accès au rationnel, soit l'affirmation que seul le Tout est le vrai, donc que la vérité ne peut être conçue, ni à partir des simples instruments intellectuels d'un sujet, ni à partir d'essences objectives qui arrimeraient les choses à une identité fixe, ni encore à partir d'une simple adéquation entre des représentations d'un sujet et des états de chose objectifs, mais seulement comme le mouvement qui les fait passer les unes dans les autres et les transforment dans un procès de savoir où l'ensemble des déterminations s'articulent comme les différents « moments » de ce seul et même procès en développement. Par ex. une société donnée, un événement historique comme la révolution française, une construction idéologique comme le mythe du « bon sauvage », un individu comme Flaubert, ne sont des réalités effectives et ne deviennent en même temps intelligibles que pour autant qu'ils peuvent être ressaisis dans le processus de totalisation qui développe en chacun d'eux une multiplicité de déterminations. Ainsi Flaubert n'est pas une étiquette collée sur une carcasse sur laquelle on pourrait en accolée encore beaucoup d'autres : « fils d'une famille petite-bourgeoise », « écrivain », « auteur de Mme Bovary », « rapports complexes avec la féminité », avec son grand frère, etc. ; Flaubert est un processus de totalisation où ces déterminations se réfléchissent les unes dans les autres, se transforment les unes dans les autres, et se révèlent ainsi comme des « moments » de ce processus de totalisation qui est leur vérité et leur intelligibilité. Et cette totalisation nommée « Flaubert » est elle-même un

¹ Sur la difficulté de ce geste kantien (« critique ») réactivé à l'intérieur du dispositif hégélien, cf. l'article de Jean-Michel Salanskis dans les *Etudes sartriennes*, n° 10, 2005.

moment d'une totalisation plus vaste pour autant que dans la vie de Flaubert s'est objectivée d'une façon particulière les structures complexes d'une société toute entière (économique, politique, familiale...), tandis que la totalité « Flaubert » s'est elle-même objectivée dans telle de ses œuvres, par exemple *Madame Bovary*, et que la totalité sociale s'est objectivée elle-même dans cette œuvre, non pour s'y réfléchir comme dans un miroir, mais en s'y aliénant comme dans une médiation à travers laquelle l'individu et la société se sont transformées. Sartre peut donc déclarer, au seuil de son ouvrage, qu'« en fait, il ne s'agit pas de *découvrir* une dialectique » dans la mesure où « la pensée dialectique est devenue consciente d'elle-même, historiquement, depuis le début du siècle dernier » (CRD I, 15)². Avec Hegel, donc.

Or on sait que l'un des actes théoriques forts d'Althusser, et ce dès *Pour Marx* et *Lire le Capital*, est au contraire de marquer une radicale solution de continuité entre Hegel et le Marx dit « de la maturité » précisément, et de le faire justement au niveau de ce concept de totalité. Schématiquement, d'une totalité sociale « expressive » fondée sur un principe simple qui se retrouverait identique à lui-même dans l'intégralité de ses manifestations phénoménales contradictoires, et qui intégrerait ces contradictions comme des moments à la fois dépassés et conservés (donc comme des contradictions internes au mouvement du principe) (ainsi ce moment de l'Idée qu'on appelle par ex. « l'esprit romain » engendrerait par son propre mouvement dialectique, par contradiction interne et dépassement de ses contradictions, le droit romain, la religion et les mœurs romaines, la politique de l'Empire et de la République etc.), on passe à la notion d'un « tout social complexe structuré à dominante », différent en tout point de la totalité expressive hégélienne : un tout *complexe* c'est-à-dire réellement différencié en instances irréductibles à une simplicité principielle et dont les contradictions chaque fois spécifiques ne sont pas intériorisables dans une unité originaire ou finale ; un tout *structuré* c'est-à-dire articulé en un ensemble de rapports entre ces instances dont l'autonomie et l'efficacité respectives dépendent de la complexité particulière du tout ; un tout *à dominante* c'est-à-dire marqué par une inégalité interne d'efficacité entre ces différentes instances. Il en découle chez Althusser une critique de la conception hégélienne de la dialectique, ce qui se traduit chez lui aussitôt en un *problème* et une *tâche*. Loin que l'on puisse invoquer, comme le fait Sartre, « la pensée dialectique », une raison dialectique déjà disponible dont il s'agirait seulement de réexaminer le domaine d'objet ou les limites de validité, c'est bien une *nouvelle* dialectique qu'il s'agit de « *découvrir* ». – Problème d'autant plus difficile, et tâche d'autant plus nécessaire, que Marx lui-même n'en a pas proposé d'exposition positive et systématique³, et ce, non pour des raisons purement contingentes mais en raison de la difficulté intrinsèque liée au *lieu* occupé par cette refonte de la dialectique. Quel est ce lieu ? Ce n'est rien d'autre que cet événement théorique qu'Althusser appelle la « coupure épistémologique ». Balibar le rappelle : le contenu de la coupure, c'est « la *transformation des structures de la dialectique*. De la 'dialectique hégélienne' on passe par coupure (et non par renversement, comme le voulait la tradition) à la 'dialectique marxiste' » (Balibar, « L'objet d'Althusser », in S. Lazarus, *Politique et philosophie dans l'œuvre de Louis Althusser*, PUF, p. 91). Nous aurons donc l'occasion aujourd'hui de revenir sur ce point

² L'Introduction de la CRD introduira des formules plus ambivalentes : « 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*. Il a raison *pratiquement*. Reste que, faute d'avoir *repensé la dialectique*, les marxistes ont fait le jeu des positivistes... » (CRD I, 142 ; c'est Sartre qui souligne). D'un point de vue althussérien, le problème est bien sûr de savoir si cette « repensée de la dialectique » entraîne une transformation de sa structure, ou simplement un changement d'objet ou un déplacement de ses limites d'opérativité.

³ Althusser rappelle à plusieurs reprises que l'annonce par Marx de livrer un opuscule sur la dialectique resta sans suite : cf. par ex. « Soutenance d'Amiens », in *Solitude de Machiavel*, p. 208.

déjà abordé la dernière fois, et préciser la différence entre ces deux structures de la dialectique qui distinguent donc bien deux dialectiques radicalement inconciliables. Mais ce qu'il faut noter dès maintenant, c'est que cette localisation fait immédiatement voir que cette question, qui peut paraître formelle, sinon purement spéculative, touche immédiatement un problème imbriquant étroitement enjeu théorique et enjeu pratique, c'est-à-dire idéologique et politique, à savoir la critique de l'humanisme (« idéologie de l'humanisme théorique »). Citons à nouveau Balibar :

« Comme l'avait indiqué Marx dans l'*Idéologie allemande*, il y a une identité de structure entre dialectique idéaliste et philosophie humaniste de la conscience. L'une ne fait au fond que généraliser spéculativement ce que l'autre incarne empiriquement. D'où ce mouvement permanent d'aller et de retour qui fait toute l'histoire des philosophies post-hegeliennes : de l'humanisme à l'essence positive de l'homme, à l'anthropologie théorique, puis de celle-ci au sujet comme catégorie fondatrice, du sujet à la question de l'origine, et de là enfin à la dialectique conçue comme le mouvement même de l'origine, son auto-production ou son auto-manifestation. Et retour. Ce que Marx interrompt, avec brutalité, par sa formulation : il n'y a certes pas de philosophie sans présupposés, mais le présupposé « réel », ce n'est ni l'Homme ni la Conscience (ni le Sujet) (ni l'Origine), ce ne peuvent être que les conditions matérielles, ou structurales, de production et de transformation de ces abstractions » (Balibar, « L'objet d'Althusser », art. cit., p. 91-92).

Voilà tous les thèmes liés – la question de la structure de la dialectique, celle des catégories de sujet et d'origine, celle de l'anthropologie et de l'humanisme théorique – qui semblent devoir faire que la confrontation entre Sartre et Althusser n'ait même pas de raison d'avoir lieu, puisqu'elle serait d'emblée placée en un lieu où cette confrontation a déjà été menée, et réglée, à savoir précisément dans la rupture avec la conception hégélienne de la totalité et la structure de la dialectique qui lui correspond, c'est-à-dire ce avec quoi Marx rompt radicalement dans le mouvement même où il accède à une détermination matérialiste de la science de l'histoire des formations sociales, et à la détermination correspondante de la philosophie matérialiste comme matérialisme dialectique. – En ce lieu, en somme, où Sartre ne pourrait apparaître que comme un n-ième avatar de cette « histoire des philosophies post-hegeliennes », une de ces dialectiques qui se croient en aventure quand elles ne font qu'emprunter les voies toutes pré-tracées de cette cartographie hégéliano-feuerbachienne que devait quitter Marx pour découvrir le « continent Histoire », un nouvel effort pour restaurer les droits d'un anthropologisme (théorie de « l'homme » ou de l'essence humaine, fût-elle rebaptisée comme négation de toute essence, comme pure puissance néantisante de tout être donné (projet), c'est-à-dire comme *praxis*), et redorer enfin cet instrument idéologique de tous les compromis : l'humanisme théorique. Bref, Sartre à la fois Feuerbach de notre temps et idéologue malgré lui de la bourgeoisie⁴. Pour que cependant vous ne vous soyez pas déplacés pour rien, je voudrais quand même essayer de réviser un peu la chose, en procédant en deux temps :

- I. Je commencerai par reprendre ces différents éléments, dont les principaux ont déjà été posés la dernière fois et auxquels j'ajouterai donc simplement quelques compléments, pour préciser la critique que formule Althusser de la

⁴ *Malgré lui* – car Althusser ne manque jamais d'associer aux critiques qu'il adresse à Sartre, quand ce dernier est explicitement visé, les épithètes « talentueux », « courageux », « généreux », « honnête » surtout, qui au moins « sait ce qu'il veut, et qui sait même lire les articles des autres » (à bon entendeur...) : cf. *LC*, p. 68 ; *EPP II*, p. 395-396. – Ce qui n'empêche pas le couperet de trancher : « Sartre est vivant et actif, combatif et généreux, mais il ne nous apprend rien sur rien, surtout sur les auteurs ou les objets dont il parle, Marx, Freud, la sociologie, la politique, etc. Sartre n'aura pas le moindre postérité : il est déjà philosophiquement mort, à moins qu'il ne renaisse dans un sursaut que nous espérons... » (*EPP II*, p. 417).

catégorie hégélienne de la totalité du point de vue de ses implications positives (pour l'analyse du champ social et de ses antagonismes) et surtout de sa double implication critique : a/ pour la critique de l'humanisme théorique ; b/ pour la démise de certains concepts qui y perdent toute valeur opératoire, ceux d' « origine », de « genèse » et de « médiation ».

- II. Sur cette base, je voudrais montrer comment Sartre, *de l'intérieur de la dialectique telle qu'il la comprend dans une proximité forte avec Hegel*, entreprend déjà une transformation du sens de la « totalité », en m'attachant particulièrement à son usage de la notion de « médiation », et ce dès *Questions de méthode* où il me semble que Sartre affronte, dans une conceptualité très différente de celle que forgera Althusser, certains problèmes qui seront au cœur des concepts althussériens de surdétermination, de complexe structuré à dominante, et de causalité structurale.

I. La critique althussérienne de la « totalité » hégélienne : dialectique et surdétermination

1°/ Repartons donc de cette question du tout social, par laquelle Althusser s'emploie à dégager pour lui-même le concept de l'objet théorique du matérialisme historique, tel qu'il est schématiquement figuré dans la fameuse topique : infrastructure combinant forces productives et rapports sociaux de production / instances politiques et juridiques / formes de la conscience sociale. Comme on l'a vu la dernière fois, l'enjeu de la distinction la plus tranchée entre un tout social conçu comme tout complexe structuré et l'idée hégélienne de totalité, est lui-même multiple chez Althusser :

a/ Il s'agit de critiquer le « délire idéaliste » d'une dialectique qui produirait son propre contenu, à l'instar d'un « Esprit du temps » dont l'automouvement d'aliénation et de dépassement de l'aliénation engendrerait les sphères de la société civile, des institutions juridiques et politiques, de l'art, de la religion et de la science, délire idéaliste contré par la reconduite de la dialectique à des présupposés matériels toujours déjà donnés : la production et la reproduction par les sociétés de leurs conditions matérielles d'existence.

b/ Il s'agit corrélativement de marquer l'hétérogénéité réelle de ce que Hegel appelait justement ces « sphères », c'est-à-dire l'impossibilité d'en faire les simples manifestations ou expressions d'un principe simple (comme différents cercles tournant autour d'un même centre), et il s'agit donc de statuer sur la nature de cette hétérogénéité telle qu'elle ne peut être déterminée que par la complexité du tout lui-même, c'est-à-dire dans ces conditions où l'indépendance relative des différentes instances (par exemple du politique par rapport à l'économique, de l'économique par rapport à telle formation idéologique, etc.) est encore une modalité de leur dépendance dans la structure du tout social.

c/ Il s'agit conséquemment de comprendre la thèse de la « détermination en dernière instance » de l'économie (et de ses contradictions propres), ni comme une causalité mécanique d'une « chose » sur d'autres choses, ni comme une nouvelle version du principe hégélien qui s' « exprimerait » dans les autres instances, mais comme la détermination par l'économie des degrés de dépendance et d'indépendance relatives des autres instances, politiques et idéologiques, et de l'*efficacité respective* de chacune, et en retour, la surdétermination de cette détermination économique en dernière instance par la structure complexe du tout.

d/ Il s'agit enfin, à travers cette notion de surdétermination, non seulement de tenir compte de l'inégalité constitutive de la structure sociale posée par la thèse de la « détermination en dernière instance », mais de rendre analysable concrètement le *déplacement* de cette inégalité dans la structure complexe, produisant des effets de dominance (propres à telle ou telle formation sociale) d'instances *non* économiques – ce qui a des

répercussions aussi, *in fine*, sur « l'analyse concrète de la situation concrète », et particulièrement sur l'analyse concrète des conjonctures où une révolution est « à l'ordre du jour » (cf. les analyses fameuses de *Pour Marx* sur Lénine et Mao)...

2°/ En quoi cette détermination de l'objet du matérialisme historique se répercute-t-elle sur l'humanisme théorique, dont elle exhibe par contre-coup la signification purement idéologique ? Quelques remarques préliminaires pour expliciter ce point, et pour préciser ce qu'on entend ici par « humanisme théorique ». Premièrement, *en tant qu'idéologie*, cet humanisme n'a pas à faire l'objet d'une critique elle-même *seulement* idéologique : elle peut avoir sur ce terrain une réelle pertinence stratégique et politique, comme se fut sans doute le cas dans les réactions à l'économisme et aux conceptions les plus mécanistes de la IIème Internationale : « Non les forces mécaniques ne l'emportent jamais dans l'histoire : ce sont les hommes, ce sont les consciences et l'esprit qui façonnent l'apparence extérieure et finissent toujours par triompher. [...] A la loi naturelle, au cours fatal des choses des pseudo-savants on a substitué la volonté tenace de l'homme » (Gramsci, cité in LC, 312 n. 10). Si l'humanisme doit faire l'objet d'une critique idéologique dans la conjoncture actuelle, selon Althusser, c'est pour les alliances qu'elle paraît autoriser dans des compromis ruineux pour la lutte pour la transformation des rapports de classe, et simultanément pour l'étouffement sans examen du matérialisme historique, de ses instruments d'analyse du champ social, et de leur utilité dans cette lutte (donc comme obstacle épistémologique et idéologique-politique). Deuxièmement, cet humanisme, en tant qu'idéologie, est multiple : il a pris des formes diverses selon les conjonctures où on le mobilisait ; celui des Jeunes hégéliens des années 1840 n'est pas strictement le même que celui de Gramsci, qui n'est strictement le même que celui de Roger Garaudy... Reste que, pour autant qu'on a voulu convoquer Marx à sa défense, c'est bien dans la conjoncture des années 1840 qu'il faut se reporter, où se scelle la structure de l'humanisme théorique : conjoncture de l'idéologie allemande pétrie d'hégélianisme et frappée par la distorsion entre ce à quoi aboutit la philosophie hégélienne (l'avènement de la liberté pleinement effective dans la forme de l'Etat rationnel), et le fait réel de l'Etat prussien (son despotisme irrationnel). Qu'est-ce donc que l'humanisme théorique, et comment se construit-il, dans cette conjoncture, et chez le Jeune Marx lui-même ? Suivant les analyses d'Althusser dans son texte de 1967 « La Querelle de l'humanisme », on pourrait dire qu'il se monte par la combinaison de deux aspects, comme un double effet du hégélianisme : une réaction antihégélienne (Feuerbach) marquée aussitôt par un retour de Hegel dans cette réaction même (*Manuscrits de 44*). Précisons ces deux points.

La « réaction » humaniste se monte dans la philosophie de Feuerbach qui, pour « résoudre » (de façon purement verbale, et pour cause) la contradiction de l'idéologie allemande évoquée à l'instant, veut comprendre cette contradiction comme l'effet d'une inversion fallacieusement opérée par l'idéalisme, tel qu'il s'exprime dans le monde sous la forme de la religion, et tel qu'il s'exprime dans la philosophie sous la forme de la spéculation hégélienne. Cette dernière a fait du réel une réalisation de l'Idée qui s'aliène en lui ; il faut « renverser » les termes pour comprendre que l'Idée n'est rien d'autre que l'Homme, essence humaine concrète ou « sensible », et que la soit disant réalisation de l'Idée n'est que le mode d'apparaître (et de dissimulation) de l'objectivation de cette essence humaine qui ne découvre son être qu'hors d'elle, dans l'être *d'un autre*, à savoir d'un objet sacralisé, séparé et idéalisé, en cet effet de miroir qui est un effet de mirage par lequel l'Homme ne « voit » pas que cet objet n'est rien d'autre que lui-même objectivé : ce qu'on appelle *aliénation*. On a là ce qu'on pourrait appeler la matrice structurale de tout humanisme théorique : a/ position d'une *essence* ; b/ qualification de cette essence comme pure *subjectivité originnaire* ; c/ rapport d'aliénation de cette essence dans une existence étrangère, aliénation de cette subjectivité objectivée dans un être-autre ; d/ qualification de cette aliénation comme « rapport

spéculaire » (EPP II, 466) tel que l'Homme ne saisit ce qu'il est et ses attributs essentiels que comme identité et attributs d'un autre, c'est-à-dire de son objet qu'il idéalise en un Sujet absolu qui n'est pourtant que pure abstraction (qu'on l'appelle Idée, Dieu ou Etat ne change rien) ; e/ effet purement *verbal* à l'intérieur de la théorie : un sempiternel rappel au « concret, à la 'chose elle-même', au réel, au sensible, contre toutes les formes de l'aliénation, dont l'*abstraction* constitue [pour Feuerbach] l'essence dernière » – ce qui se fixe simultanément dans une pseudo-épistémologie empiriste et dans une pseudo-raison pratique invoquant un « renversement » de l'Idée dans le réel sensible, de l'abstrait dans le concret, de Dieu dans l'Homme (qui est le vrai Dieu, c'est-à-dire le vrai sujet). Ce qu'on appelle ici « renverser » Hegel, ce serait effectuer ce renversement de ce rapport spéculaire, mais ce renversement restant lui-même spéculaire ! Ce qui signifie qu'en guise d'implication pratique, on n'obtient guère qu'un appel à une inversion purement subjective, un renversement de la conscience sur elle-même, une « prise de conscience » qui se dit adéquatement dans un lexique religieux : une *conversion*⁵. – Et toute la dialectique hégélienne ainsi « humanisée », anthropologisée (ce qu'elle n'est pas chez Hegel !), est bien une dialectique *de la conscience*.

Quel est l'intérêt de dégager une telle matrice ? Elle est clairement, chez LA, de la voir fonctionner chez Marx dans tous les textes dits de la « coupure » : *Manuscrits de 44*, et encore dans les *Thèses sur Feuerbach*, et encore dans l'*Idéologie allemande* en 1845, dans une tension de plus en plus forte avec le nouvel appareillage théorique que Marx forge dans ces années-là. Il n'est pas question ici d'entrer dans le détail de l'examen que mène Althusser de ce parcours qui n'est autre que celui de la coupure : il est particulièrement développé dans *Pour Marx* et dans « La Querelle de l'humanisme ». J'en retiens seulement quelques éléments importants pour la confrontation Althusser/Sartre, ou plutôt pour cette impossible confrontation avec un Sartre qui serait déjà pleinement *situé* dans ce parcours de Marx. Car Sartre, en plaçant au fondement de son entreprise philosophique le rejet de toute subjectivité originaire, qu'elle soit empirique ou transcendantale, en récusant toute position d'essence humaine au profit d'une existence qui n'a d'autre consistance que la négativité du « projet », mais aussi en réinterprétant cette absence de subjectivité originaire et d'essence en termes de *praxis*, et le devenir de cette praxis en quoi consiste la « réalité humaine » en termes d'objectivation, d'aliénation, de négation de la négation ou dépassement de cette objectivation, – Sartre, donc, a effectué un geste des plus ambigus. Et pour cause, sous un regard althussérisé, ce geste *répète exactement* l'ambiguïté même du geste de Marx lorsque, d'une part, il réintroduit dans les *Manuscrits de 1844* la catégorie hégélienne de *travail* (pour redéfinir simultanément l'essence humaine comme travail, le travail comme objectivation des forces essentielles de l'homme dans ses produits, et la division du travail comme réification de cette objectivation aliénante où le travailleur se trouve dépossédé de lui-même), et d'autre part lorsque dans les *Thèses sur Feuerbach*, dans le mouvement même où il critique la notion feuerbachienne de l'« *essence humaine* » comme « abstraction inhérente à l'individu isolé » et la redéfinit comme « l'ensemble des rapports sociaux », il porte la relation spéculaire Sujet/Objet caractéristique du dispositif humaniste à sa limite, *mais sans s'en affranchir tout à fait* (ce qui fait des *Thèses* un texte particulièrement sous tension, et la croix des commentateurs...). Il le porte à sa limite en définissant l'*objet*, non plus comme « monde sensible » mais comme « activité pratique concrète de l'homme » (Thèse I) (*donc plus tout à*

⁵ Cf. EPP II, 476 : « Ce n'est pas sur les barricades que se joue le sort de l'humanité, ni à plus forte raison de la classe ouvrière, mais dans la réforme de la conscience, dans la reconnaissance que la religion de Dieu n'est, de toute éternité, que la religion de l'Homme qui s'ignore. L'Humanisme théorique montrait ainsi, dans la pratique, ce qu'il avait « dans la tête » : une idéologie petite-bourgeoise mécontente du despotisme prussien et de l'imposture de la religion établie, mais effrayée par la Révolution que ses concepts moraux avaient d'avance désarmée ».

fait comme objet !), et en redéfinissant le *sujet* comme cette activité pratique même en tant que « praxis » *sociale et historique*. Le concept de « praxis » (marque de l'effet de retour de Hegel *dans* la critique marxienne de Feuerbach) vise bien à dépasser le rapport spéculaire sujet/objet caractéristique de l'humanisme théorique, mais au sein d'un « compromis théorique » (EPP II, 492) dont les effets sont assignables négativement, c'est-à-dire par un ensemble de blocages (obstacles épistémologiques, pourra-t-on dire rétrospectivement) autour desquels se cristallisera l'*Idéologie allemande*. J'en mentionnerai trois principaux, qui sont particulièrement significatifs du point de vue d'une lecture althussérienne de Sartre :

a/ La notion de *praxis* ne supprime pas la catégorie de sujet, mais elle l'historicise (tout comme elle historicise l'objet, comme nature travaillée et transformée par la praxis humaine), et ce non en fonction d'une théorie des structures sociales et de leurs rapports caractéristiques, mais en fonction de quelque chose comme des « individus concrets » : « Ce sont les individus, ce sont 'les hommes', entendons les hommes réels, qui sont les sujets de l'histoire. *Mais* ce ne sont pas des sujets abstraits hors de l'histoire, ils sont en eux-mêmes de *nature historique*, affectés par l'historicité de l'histoire dont ils sont les sujets » (EPP II, 492). D'où découle un *premier blocage au niveau de la théorie de l'histoire* (c'est-à-dire d'une élaboration théorique du concept de temporalité historique, cf. « L'objet du capital », in LC), au sens où l'on suppose ici l'historicité *donnée* avec et dans cette praxis elle-même, praxis elle-même référentielle aux « individus concrets ». Ce qui définit l'écueil de l'historicisme selon Althusser – je n'insiste pas, on pourra y revenir dans la discussion – qui conserve (impensée) la représentation d'une temporalité historique unique et homogène.

b/ Il s'ensuit de façon strictement corrélative un *obstacle à l'élaboration d'une théorie des formes sociohistoriques de l'individualité elle-même*, pour la même raison que celle évoquée à l'instant, à savoir que le terme d'« individus concrets » est censé renvoyé à un « donné » immédiat, une origine toujours présente : les individus concrets avec leurs « forces productives », leurs « rapports de commerce mutuel » et leur « procès de vie matérielle » constituent le présupposé, mais ce présupposé reste pensé comme origine, fût-ce une origine elle-même historicisée, c'est-à-dire reposée comme origine à chaque instant de l'histoire, chaque fois contemporaine du transport du présent.

c/ Il s'ensuit enfin (et c'est l'obstacle le plus général qui enveloppe les deux précédents) un « empirisme du donné, des faits, du 'réel', du 'concret' » (EPP II, 493), qui a certes son efficacité dans la critique des universaux et abstractions de l'idéologie (*IA*), mais qui oblitère tout à fait le problème de l'abstraction *dans la science de l'histoire elle-même*, dans le discours de connaissance *des formations sociales historiques*, et qui se rend aveugle à la distinction, décisive pour le matérialisme, du réel et du pensé. Les effets d'un tel blocage se signalent dans des problèmes non fondés ou mal fondés, et dans de faux concepts, c'est-à-dire des concepts qui, sans valeur pour l'analyse, permettent au contraire d'empêcher la position de problèmes théoriques en leur substituant des illusions de solution à un problème qui du coup n'a même pas besoin d'être soumis à examen.

– *Problème mal fondés* : par exemple celui du rôle des « individus dans l'histoire », où l'on met en rapport dans la même proposition un concept (celui d'histoire) théoriquement construit (du moins censé l'être) et une notion empirique théoriquement indéterminée (celle d'« individus concrets », réels, singuliers, etc.) ; tous les rapports que l'on voudra établir entre ces deux termes seront instables tant que l'on n'aura pas posé le problème théorique des « formes d'existence historiques de l'individualité », c'est-à-dire des différentes formes de l'individualité produites par les différents modes de production, « selon les fonctions dont les individus sont les 'porteurs' (Träger) dans la division du travail, dans les différents 'niveaux' de la structure » sociale (LC, 300).

– *Faux concepts* : par exemple les concepts de « genèse » et de « médiation » par lesquels on espère, à partir d'abstractions théoriques, rejoindre le « concret », le « réel », en

reproduisant théoriquement l'ordre de son engendrement « dans les choses-mêmes » : voir LC, 71⁶.

Tout cela porte sans doute au cœur de l'entreprise sartrienne, tant dans ses fondements philosophiques que dans son outillage intellectuel. Mais est-ce que cela rend justice à Sartre ? c'est-à-dire est-ce que la question de la totalisation dans *La critique de la raison dialectique* a reçu son compte, et le bon, dans la critique althussérienne de toute confusion feuerbach-marxistes et hégéliano-marxiste ? Telle serait une première question : est-ce que les opérations effectuées par Sartre apparemment à l'intérieur de cet espace qu'Althusser ne circonscrit que pour l'écarter par une démarcation irrémédiable (fût-elle à l'œuvre à l'intérieur d'une même pensée), donc dans la forme d'une alternative sans communication possible, se réduisent effectivement à de nouvelles variantes de la dialectique de la conscience ? Et cette première série de questions – à laquelle je m'en tiendrai dans la suite de mon intervention – pourrait en entraîner une seconde, sensiblement différente : est-ce que, pour le formuler dans la métaphore de la topique, l'on pourrait *localiser* une position sartrienne dans la pensée althussérienne elle-même, moins sous la forme d'une démarcation entre les deux pensées que sous la forme d'une tension interne à la pensée althussérienne ? Je laisse la question ouverte pour la suite de nos travaux ; mais notons simplement que si l'on parvenait à un résultat de cet ordre, cela permettrait, non pas de « choisir » entre deux positions théoriques (ce qui n'a guère d'intérêt pour nous maintenant), encore moins de nous rassurer d'une « réconciliation » inattendue entre elles (ce qui n'a encore moins d'intérêt pour nous aujourd'hui), mais bien d'utiliser Sartre pour (re)problématiser les impensés de la pensée althussérienne elle-même, ce qui serait une manière aussi d'interroger les effets possibles de cette pensée hors des lieux où elle a voulu elle-même délibérément s'inscrire.

II. Retour sur Sartre : hiérarchie des médiations et inégalités dans la totalisation

Je suivrai pour fil directeur l'usage et le sens des notions de totalité et de médiation chez Sartre, notions dont il faut commencer par souligner qu'elles sont d'abord introduites dans *Questions de méthode* dans un contexte précis : celui d'un diagnostic de la situation théorique du marxisme, diagnostic d'où Sartre tire une tâche théorique, au croisement des sciences et de la philosophie : remettre en marche la recherche scientifique dans le marxisme, mais également préciser les instruments d'évaluation critique des recherches scientifiques non marxistes (en histoire, en sociologie, en ethnologie, en psychologie, en psychanalyse...). Voici donc, résumé à sa plus simple expression, le diagnostic : « Le marxisme s'est arrêté » (QM/CRD I, 31). Et pour cette philosophie qui vise son devenir-monde, comme disait Lefebvre, c'est-à-dire qui veut partir et revenir à la pratique, et se rendre elle-même pratique,

⁶ Cf. *Lire le Capital*, p. 64-65, 68, et surtout 70-72 : L'arrière-plan de la critique est celui de la critique de l'empirisme, fût-ce d'un empirisme qui « se sublime dans un idéalisme de l'anté-prédicatif, du 'sol originaire', ou de la 'praxis' » (LC, 71) : « Ce n'est pas un hasard si Sartre, et tous ceux qui, sans avoir son talent, ont besoin de combler le vide entre des catégories 'abstraites' et le 'concret', font un tel abus de l'*origine*, de la *genèse* et des *médiations*. Le concept d'origine a pour fonction, comme dans le péché originel, d'assumer dans un mot ce qu'il faut ne pas penser pour pouvoir penser ce qu'on veut penser. Le concept de genèse est chargé de prendre en charge, pour les masquer, une production ou une mutation dont la reconnaissance menacerait la continuité vitale du schéma empiriste de l'histoire. Le concept de médiation est investi d'un dernier rôle : assurer magiquement, dans un espace vide, le relais entre des principes théoriques et le « concret », comme les maçons font la chaîne pour se passer des briques. Dans tous les cas, il s'agit de fonctions de masque et d'imposture théorique, – qui peuvent sans doute témoigner à la fois d'un embarras et d'une bonne volonté réels, et du désir de ne pas perdre le contrôle théorique des événements, mais qui n'en sont pas moins, dans le meilleur des cas, des fictions théoriques périlleuses » (LC, 71).

un tel « arrêt » signifie précisément ceci, qu' « il s'est opéré en elle une véritable scission qui a rejeté la théorie d'un côté et la *praxis* de l'autre ». Cette scission entre théorie et pratique, Sartre en examine les causes (du moins quelques unes, les plus saillantes), les effets, et la signification telle qu'on peut et que l'on doit en recueillir la portée prescriptive, donc une tâche. Les causes d'une telle scission sont assignables dans la conjoncture internationale, la situation de l'URSS en « période de repliement », et le reflux des mouvements prolétariens révolutionnaires. Du point de vue de la lutte idéologique et politique, cette situation critique entraînent des effets de crispation dans une unification forcée :

« Les dirigeants du Parti, acharnés à pousser l'intégration du groupe jusqu'à la limite, craignirent que le libre devenir de la vérité, avec toutes les discussions et tous les conflits qu'il comporte, ne brisât l'unité de combat ; ils se réservèrent le droit de définir la ligne et d'interpréter l'événement ; en outre, de peur que l'expérience n'apportât ses propres clartés, qu'elle ne remit en question certaines de leurs idées directrices et ne contribuât à « affaiblir la lutte idéologique », ils mirent la doctrine hors de sa portée. La séparation de la théorie et de la pratique eut pour résultat de transformer celle-ci en un empirisme sans principes, celle-là en un Savoir pur et figé » (QM/CRD I, 31).

Les effets en question sont donc aussi bien théoriques que pratiques ; ils sont surtout formellement les mêmes, c'est-à-dire qu'on a une homologie entre effets théoriques et effets pratiques : un blocage dans un idéalisme qui a pris la forme d'un réalisme des universaux, qui s'avère dans une coupure radicale entre, d'un côté, le maniement de généralités abstraites (schèmes théoriques ou programmations politiques), schémas gros comme des dents creuses qu'on se borne à appliquer imperturbablement à n'importe quel cas particulier, et de l'autre ces particularités où se décide la singularité d'un événement ou d'une conjoncture (totalité singulière-concrète). Si l'on avance encore d'un pas, ce qui transparait dans ce type d'effet, c'est quelque chose de l'ordre d'un certain rapport au temps *interne à la théorie*, à savoir, dans cette situation de crise, une étrange tension entre *précipitation* et « *éternisation* », entre un désir d'aller très vite et cependant une volonté d'éterniser le donné (ce serait les deux faces d'une temporalité fantasmatique suscitée par l' « arrêt » du travail théorique que diagnostique Sartre). Car d'un côté, on veut aller très vite, on veut *totaliser* le plus vite possible (la formule revient plusieurs fois dans *Questions de méthode*, par ex. p. 42, 44, 46, 104, à quoi Sartre oppose « une dialectique souple et patiente », p. 98), en plaquant « des 'notions synthétiques' immuables et fétichisées » érigées en véritables entités supratemporelles dans une sorte de théâtre où, les décors et les scènes changeant, les personnages et l'argument général du drame restent sempiternellement les mêmes (« la bourgeoisie », « la petite-bourgeoisie », « le prolétariat », « l'impérialisme mondial », se donnant rendez-vous à chaque carrefour de la grande geste épique transhistorique de « la lutte des classes ») ; et d'un autre côté, on fait corrélativement de ces notions, non pas du tout des concepts régulateurs pour instruire les événements et conjonctures singulières-concrètes qui devraient inévitablement conduire en retour à remodeler les concepts généraux de départ⁷, mais au contraire on en fait, « pour parler comme Kant, des concepts constitutifs de l'expérience », et mieux encore, pour parler comme Hegel, des moments d'une Idée qui engendrerait par son automouvement le réel historique comme son propre contenu, ce qui n'est finalement qu'une manière d'ériger ces catégories générales en « un savoir éternel » et immuable (QM/CRD I, 34).

⁷ Ainsi, « le concept de 'petite bourgeoisie', bien sûr, existe dans la philosophie marxiste bien avant l'étude sur le coup d'Etat de Louis-Napoléon. Mais c'est que la petite bourgeoisie elle-même existe en tant que classe depuis longtemps. Ce qui compte, c'est qu'elle évolue avec l'Histoire et qu'elle présente en 1848 des caractères singuliers que le concept ne peut tirer de lui-même. On verra Marx, tout à la fois, revenir sur les traits généraux qui la définissent comme classe et déterminer *à partir de là et à partir de l'expérience* les traits spécifiques qui la déterminent comme réalité singulière en 1848 » (QM, p. 33-34, n. 1).

Quelle est donc à présent la *signification* qui se dégage des différents éléments, pour la situation actuelle telle que l'analyse Sartre dans ces années 1957-1960 ? Il me semble que c'est bien quelque chose de l'ordre d'un rapport à Hegel, *et* d'un rapport à l'hégélianisme, rapport double qui se dégage, non comme déviance idéologique du matérialisme historique ou comme oblitération de cette scientificité nouvelle dont Marx aurait défini les conditions et la rigueur, mais comme *violence*. Une violence qui a une forme spécifique, et qui, dans cette forme spécifique, est une violence similairement théorique et pratique. En théorie et en pratique, il s'agit d'une violence exercée sur les faits, soit sur l'ensemble des particularités des événements, des groupes ou des conjonctures que l'on prétend étudier et/ou dans lesquelles on prétend intervenir activement. Une telle « violence idéaliste » (QM/CRD I, 32) exercée sur les faits est typiquement celle de la planification bureaucratique, que l'on pourrait dire *hégélienne dans ses actes*, c'est-à-dire réalisant l'idéalisme absolu dans sa politique même pour autant qu'elle prétend « détermin[er] la production future d'une nation dans les bureaux, souvent hors de son territoire », et corrélativement soumettre « *a priori* les hommes et les choses aux idées ; l'expérience, quand elle ne vérifiait pas les prévisions, ne pouvait qu'avoir tort. Le métro de Budapest était réel dans la tête de Rakosi ; si le sous-sol de Budapest ne permettait pas de le construire, c'est que ce sous-sol était contre-révolutionnaire » (QM/CRD I, p. 31) !!

Mais le point est d'autant plus intéressant que cet idéalisme absolu qui a envahi la recherche théorique marxiste (et par là même qui a « arrêté » cette recherche) et la pratique politique (dans l'autoritarisme de Parti), cet hégélianisme réalisé, et forcément réalisé sous la forme de cette « violence idéaliste » dans la production de savoir comme dans la pratique idéologique et politique, Sartre l'interprète à la lumière d'une analyse... de Hegel lui-même ! Ce pour quoi je parlais d'un double rapport à Hegel : c'est comme si Hegel donnait, à l'intérieur de sa propre philosophie, l'instrument d'intelligibilité de la violence que secrétait l'idéalisme absolu lorsqu'il perdait patience. Car quand Sartre écrit que « la recherche totalisatrice a fait place à une scolastique de la totalité », que « le principe euristique : 'chercher le tout à travers les parties', est devenu cette pratique terroriste : 'liquider les particularités' », et qu'il ajoute encore en note dans ce même passage, soulignant l'homologie que j'évoquais entre les versants théorique et pratique de cette violence idéaliste : « Cette terreur intellectuelle a correspondu un temps à 'la liquidation physique' *des particuliers* » (QM/CRD I, 35 n. 1), – un fait porte à penser que le choix des termes n'est pas laissé au hasard, car Sartre reprend très littéralement l'analyse que Hegel livre, dans la *Phénoménologie de l'esprit*, du moment de la Terreur de 1793⁸. On peut même dire que cette reprise structure toute son évaluation de la situation actuelle du marxisme en théorie *et* en pratique, son évaluation de la scission même dont on a parlé entre théorie et pratique dans le marxisme, et enfin son repérage de l'homologie entre dogmatisme théorique et dogmatisme politique partageant cette même violence de l'idéalisme et qui lui est propre. Rappelons donc sommairement la structure de la conscience à l'œuvre dans le moment de la Terreur, suivant la section de la *Phénoménologie de l'esprit* intitulée « La liberté absolue et la Terreur » (trad. Hyppolite). Qu'est-ce que la liberté absolue ? Le « moment » d'une conscience libérée de

⁸ Voir également ce passage tout aussi explicite : « Le formalisme marxiste est une entreprise d'élimination. La méthode s'identifie à la Terreur par son refus inflexible de *différencier*, son but est l'assimilation totale au prix du moindre effort. Il ne s'agit pas de réaliser l'intégration du divers en tant que tel, en lui fardant son autonomie relative, mais de le supprimer : ainsi le mouvement perpétuel *vers l'identification* reflète la pratique unificatrice des bureaucrates. Les déterminations spécifiques éveillent dans la théorie les mêmes soupçons que les personnes dans la réalité. Penser, pour la plupart des marxistes actuels, c'est prétendre totaliser et, sous ce prétexte, remplacer la particularité par un universel ; c'est prétendre nous ramener au concret et nous représenter sous ce titre des déterminations fondamentales mais abstraites. Hegel, du moins, laissait subsister le particulier en tant que particularité liquidée... » (QM/CRD I, 48).

toute particularité tant subjective qu'objective, conscience qui n'est pas attachée à une subjectivité partielle ou partielle (liée par exemple à des intérêts, des intentions et des buts) qui elle-même serait attachée à une partie du monde réel (par exemple à tel état social, à tel milieu géographique, à telle appartenance confessionnelle). Cette conscience se présente donc comme pure conscience universelle, comme universalité du vouloir qui trouve ainsi sa forme adéquate dans la *loi* (en tant que la loi est indifférente aux particularités et les transcende) : « le monde est uniquement sa volonté, et celle-ci est volonté universelle » – ou comme dirait Rousseau, car c'est bien lui qui « exprime » philosophiquement ce moment, volonté générale. Voilà le principe de l'événement révolutionnaire de 1789. Pourquoi donc cet événement tourne-t-il si mal, conduisant à la Terreur ? C'est le cas de dire, avec Althusser, qu'on a affaire au « délire idéaliste » d'une dialectique qui engendre par son automouvement son propre contenu, c'est-à-dire ses contradictions internes comme sa propre matière. Mais l'on peut préciser : c'est un délire tout à fait *paranoïaque* qui, sur fond d'une (dé)négaration de toute réalité substantielle préexistante et refusant toute « aliénation » dans des médiations particulières, *se projette immédiatement* dans le réel pour le reconstruire de part en part (et à partir de rien), comme volonté universelle (et rien d'autre) : Révolution. La conscience, comme pure universalité, veut réaliser immédiatement sa volonté générale, lui donner une substantialité sans passer par aucune médiation qui la scinderait en volontés particulières, par exemple en des pouvoirs distincts (législatif, exécutif etc.), en des institutions distinctes, en des actes particuliers. Bref, elle refuse de se donner une substance dans des œuvres positives particulières qui, en instaurant une nouvelle organisation sociale, diviseraient la volonté générale « une et indivisible ». Et pourtant elle doit bien le faire ! Il en découle, non seulement que toutes les médiations particulières lui paraîtront inévitablement traîtres à l'universel (tout gouvernement aura forcément la signification d'une « *faction* », et en tant que faction particulière, sera « *coupable* », *Phénoménologie de l'esprit*, t. II, Aubier, p. 136), mais en outre que, se réalisant immédiatement dans son contraire, dans des êtres singuliers, ces derniers paraîtront nécessairement inadéquats à cette volonté générale qu'ils sont censés incarner, et seront purement et simplement *détruits*. Et c'est donc bien le cas de dire aussi que cette dialectique (dialectique *arrêtée* dans le faux mouvement d'un « mauvais infini ») est celle d'une *précipitation* qui, refusant la patience des médiations, ne peut que faire passer incessamment l'une dans l'autre la volonté générale et la singularité substantielle, oscillant entre l'anarchie et la dictature révolutionnaires comme entre les deux positions extrêmes et abstraites d'un processus de la liquidation récurrente des singularités qui successivement viennent entreprendre d'incarner l'universel : Marat, Danton, Robespierre, etc. – processus stérile de « la mort la plus froide et la plus plate, sans plus de signification que de trancher une tête de chou... » (*Phénoménologie de l'esprit*, t. II, p. 136).

Si donc il y a un hégélianisme chez Sartre, il me semble résider d'abord, non dans la reprise de schèmes conceptuels particuliers (bien que cette dimension soit bien sûr très importante), mais dans son diagnostic de la situation, qui peut être de nature à expliquer l'importance d'un certain hégélianisme dans les développements de la *Critique de la raison dialectique* elle-même. C'est-à-dire qu'un certain hégélianisme (disons même une formulation hégélienne de la critique de l'idéalisme absolu) serait requis, bien plus serait nécessité par le caractère *réellement* « hégélianisé » des recherches et des politiques marxistes actuelles ! On pourra soupçonner toutefois, je me soupçonne d'ailleurs moi-même ici de forcer un peu les vertus incertaines de la rétrospection... Tant pis, continuons : car je voudrais montrer maintenant que, si vous m'accordez avec un peu de bienveillance ce dernier point, on peut, dans le texte de Sartre, voir se distordre l'armature hégélienne qu'il a posé, et ce au moins en lieu qui intéresse directement notre réflexion sur Althusser : à savoir concernant l'absence d'unité simple de la totalité sociale (comme de toute autre totalité), donc l'impossibilité d'imputer à Sartre la compréhension « expressive » de la totalité où Althusser voit le stigmat

ineffaçable de la dialectique hégélienne, c'est-à-dire de la dialectique idéaliste. On s'en rendra compte en considérant la façon dont intervient la question des « médiations » chez Sartre qui me paraît résister quelque peu, dans *Critique de la raison dialectique* et *Questions de méthode*, à l'interprétation qui n'y verrait qu'un artifice pour rejoindre illusoirement le « concret » à partir de « l'abstrait » (mouvement illusoire en effet, puisqu'il prétend établir une continuité entre deux « ordres » radicalement hétérogènes, à savoir l'ordre de la connaissance et l'ordre « réel »).

Remarquons d'abord que Sartre donne une importance manifeste à l'Introduction de 1857 à la *Contribution à la critique de l'économie politique*, ce qui permet, au moins provisoirement, de se placer sur le terrain sur lequel Althusser attire notre attention. La lecture que Sartre fait pour son compte de l'Introduction de 1857 est différente dans son objectif et autrement focalisée que la lecture qu'en donnera Althusser⁹, mais elle permet au moins de voir qu'il n'est pas question pour lui de réhabiliter simplement le droit de l'empirisme – et de lever du même coup les ambiguïtés qui pèsent sur certaines de ses formules, par ex. celles qu'épinglent justement Althusser d' « hommes réels » ou d' « hommes concrets » (QM/CRD I, 44), ou encore lorsque Sartre reproche aux théoriciens marxistes l'apriorisme de leur méthode qui « ne tire pas ses concepts de l'expérience » (QM/CRD I, 41), l'emploi de notions qui ne sont pas « tirée[s] de l'expérience » et que l'on n'a pas « établie[s] en étudiant la conduite des hommes particuliers », bref que l'on utilise comme une « Idée hégélienne (comme la Conscience malheureuse ou la Belle Ame) qui se crée ses propres instruments » (QM/CRD I, 51). S'agit-il d'opposer un empirisme à l'idéalisme hégélien ? En aucun cas, et Sartre est parfaitement au clair sur la complicité profonde de l'empirisme et de l'idéalisme, puisqu'il y voit justement le blocage actuel des recherches marxistes comme l'écueil de la politique bureaucratique. (C'est l'idéalisme hégélien lui-même qui est un « empirisme absolu », CRD I, 141). « Marx [...] tentait d'*engendrer* dialectiquement son savoir sur l'homme en s'élevant progressivement des déterminations les plus larges aux déterminations les plus précises. Il définit sa méthode, dans une lettre à Lassalle, comme une recherche qui

⁹ On pourrait dire schématiquement : Althusser et Sartre font intervenir l'Introduction de 1857 comme un « discours de la méthode », mais ne la font pas intervenir au même endroit. Ce « discours de la méthode » est surdéterminé chez LA par la position de Marx dans *la coupure épistémologique*, en rapport donc avec des abstractions qui, comme matière première de l'activité théorique, sont idéologiques (c'est-à-dire seront marquées comme telles rétrospectivement par le résultat *scientifique* de leur transformation) : concepts et représentations de l'économie politique classique (idéologies scientifiques), catégories philosophiques hégéliennes ou feuerbachiennes (idéologies philosophiques), thèses du socialisme français (idéologies politiques), etc. Chez Sartre, ce discours de la méthode et son principe directeur (« aller de l'abstrait au concret ») intervient, non en rapport à l'« autre » de la science (l'idéologie), mais en rapport avec d'autres sciences, c'est-à-dire avec des représentations dont le statut de scientificité n'est pas mis en cause mais qui sont critiquées pour leur généralité qui les rend inopérantes pour « l'analyse concrète de situations concrètes », sinon par un procédé d'application brutale qui 1°) ne produit aucun effet de connaissance nouveau, 2°) ne nous donne aucune prise réelle sur la situation actuelle (si c'est elle que l'on prétend connaître par ce procédé). C'est bien l'intelligibilité des conjonctures comme singularités historiques qui anime la lecture sartrienne de l'Introduction de 57 (dont on notera qu'elle débouche sur la question de l'efficace des superstructures sur l'infrastructure, QM/CRD I, 49). Ce sont en fait deux *situations de savoir* distinctes : il y a chez LA comme une *solitude* du savoir, qui ne peut compter que sur ses propres forces pour transformer des abstractions idéologiques (Généralités I) ; il y a du point de vue de Sartre une *profusion* des savoirs produits, qui doit conduire à repenser l'articulation des recherches théoriques marxistes avec les autres sciences, y compris celles qui, par leur rejet ou leur indifférence au matérialisme dialectique, s'abandonnent à des épistémologies inconséquentes (empirisme, formalisme...).

« s'élève de l'abstrait au concret ». Et *le concret, pour lui, c'est la totalisation hiérarchique des déterminations et des réalités hiérarchisées* » (QM/CRD I, 49, n.s.). Ce qui signifie que le concret n'est pas le point de départ immédiat d'où il faudrait « extraire » le concept, mais le résultat du procès de connaissance : un *concret-de-pensée*. De ce point de vue, l'invocation du concret et l'appel à procéder à de véritables « genèses » du concret ne servent pas chez Sartre à forger ce pont nécessairement imaginaire entre une abstraction théorique et un concret empirique : Sartre n'oppose pas le concret et l'abstrait, mais la généralité et la singularité, et ce qu'il récuse, c'est que le « travail » de la généralité sur la généralité permette de parvenir à un concret-de-pensée, ou suffise à qualifier la production théorique d'une totalité synthétique de déterminations multiples et contradictoires, c'est-à-dire un universel-singulier, essence singulière¹⁰. Le problème du mouvement de l'abstrait au concret dans le procès de connaissance, Sartre ne le confond donc pas avec un passage de la théorie à une empiricité comme contact immédiat avec le « réel » (il souligne tout au contraire la distance infranchissable, dans le matérialisme et contre l'idéalisme hégélien, entre l'être et le connu, entre le réel et la connaissance), mais il le comprend comme le passage d'abstractions générales à des abstractions singulières (« concrètes » en ce sens). (Le terme de « genèse » ne s'entend pas autrement : il s'agit d'engendrer *théoriquement* le concret – suivant un ordre théorique d'engendrement dont Sartre précise par ailleurs qu'il n'est pas son ordre de genèse « réel » ou empirique).

Mais le problème paraît simplement repoussé d'un cran ; ou plutôt, il se déplace précisément sur le point nodal de la critique althusserienne de la dialectique hégélienne, critique vigilante aux effets de rémanence, *dans le matérialisme*, de la conception idéaliste de la dialectique dont la structure reste, quoi qu'on fasse, celle d'une dialectique de la conscience (avec ses composantes typiques : unicité d'un principe simple, aliénation ou découverte de son être comme être-autre (hors de soi), réappropriation de soi dans son autre, donc expressivité du principe dans l'intégralité de ses « moments », etc.). Car à elle seule, l'analyse des médiations dans une situation historique donnée ne paraît pas en mesure de rompre cette unicité principielle, mais bien rester au contraire tout entière subordonnée à elle. Demande-t-on ce qui peut et doit être médiatisé ? On répondra alors : la contradiction générale Forces productives/Rapports de production, conçue comme un universel censé se déployer à travers ses « médiations » comme ses « moments ». Ainsi quand Sartre dit de l'existentialisme qu'il « entend, sans être infidèle aux thèses marxistes, trouver les médiations qui permettent d'engendrer le concret singulier, la vie, la lutte réelle et datée, la personne à partir des contradictions *générales* des forces productives et des rapports de production » (QM/CRD I, 54), même prémunis contre une interprétation « empiriste » de cette genèse, on paraît bien fondé à s'accorder avec Althusser : on a simplement mis « la » contradiction FP/RP à la place de l'Idée hégélienne...

Il faut pourtant y regarder de plus près. D'abord, quand Sartre écrit que « le concret, pour [Marx], c'est la totalisation hiérarchique des déterminations et des réalités hiérarchisées » (QM/CRD I, 49), il s'empresse d'ajouter : « Il manque au marxisme une hiérarchie des médiations » (QM/CRD I, 53)¹¹ – formule qui, si l'on y prête attention, ne

¹⁰ Pour cette critique des simples mises en rapport des généralités, soit rapport de causalité mécanique soit rapport de « symbolisation réciproque », cf. QM/CRD I, p. 53-54, le commentaire sartrien de la lettre à Hans Starkenburg d'Engels, et l'exemple d'un traitement marxiste de Flaubert qui se contenterait d'établir un rapport de causalité unilatérale ou même de symbolisation réciproque entre « la petite-bourgeoisie du Second Empire » et « le réalisme » en littérature (et QM/CRD I, 112-113).

¹¹ Voir également QM/CRD I, 83 (« prendre l'acte à différents niveaux de plus en plus concrets et examiner les conséquences qu'il peut avoir à ces niveaux. De ce point de vue, tout acte et toute parole ont une multiplicité hiérarchisée de significations. Dans cette pyramide, la signification inférieure et

manque pas de surprendre. Car une telle hiérarchie des médiations, on pourrait s'en croire suffisamment munie par la métaphore de l'édifice qui, sur la base d'une contradiction principale supposée simple (FP/RP), se développerait ou s'exprimerait dans l'intégralité homogène des rapports sociaux via les médiations des superstructures juridico-politiques et des formations idéologiques. Si Sartre peut dire qu'il manque au marxisme une hiérarchie des médiations, cela signifie que ce schéma simple ne suffit pas à nous la donner¹². Cela suffit-il toutefois à soutenir qu'un problème de *l'inégalité* des instances, de leur place ou de leur efficacité dans la totalité considérée, est bel et bien posé par Sartre ? Une grande part de l'ambiguïté vient ici de ce que les instances de la topique marxiste sont encore *nommées* dans cette terminologie hégélienne de la « médiation » – ce qui rend délicate à trancher la question de savoir dans quelle mesure ces instances sont encore *pensées* dans la conception hégélienne de la médiation. Un point mérite de retenir alors notre attention. Lorsque Sartre aborde « le problème des médiations et des disciplines auxiliaires » (titre de la 2^{ème} section de *Questions de méthode*), ce dit « problème des médiations » est précisément le problème de *l'hétérogénéité* de la totalité sociale, *hétérogénéité réelle*, donc non solvable dans un « processus total » (QM/CRD I, 40) où chaque élément viendrait tenir bonne place c'est-à-dire de manière à exprimer (donc de manière à pouvoir finalement être réduit à) une contradiction économique principale conçue à l'instar de l'Idée ou l'Esprit du temps hégélien comme un principe simple dont l'unité n'est jamais compromise par la pluralité des secteurs des pratiques sociales dans lesquels elle se « manifeste ». Concrètement, Sartre prend l'exemple de la révolution française, et de l'analyse qu'en a donné quelques années auparavant, en 1946, Daniel Guérin, dans son ouvrage *La Lutte des classes sous la première République* (Gallimard, 1946) dont Sartre salue par ailleurs les nombreuses « vues nouvelles » qui en font l'« un des seuls apports *enrichissants* des marxistes contemporains aux études historiques » (QM/CRD I, 41 n. 1), ce qui rend ses défauts d'autant plus instructifs pour la critique que Sartre s'apprête à formuler. En l'occurrence, le problème est posé du bellicisme girondin, réduit à une simple dissimulation idéologique de « la classe qui les a produits [les Girondins] et les intérêts du milieu qui les soutient » (QM/CRD I, 42-43), alors que le bellicisme girondin est « par essence *politique* ». Sans aucunement nier un rapport (complexe)

plus générale sert de cadre à la signification supérieure et plus concrète mais, bien que celle-ci ne puisse jamais sortir du cadre, il est impossible de l'en déduire ou de l'y dissoudre... Il conviendra d'étudier ces caractères concrets *sur la base* du mouvement économique mais sans méconnaître leur spécificité. C'est seulement ainsi que nous pourrions viser à la *totalisation* », et QM/CRD I, 106 (« L'exigence totalisatrice implique au contraire que l'individu se retrouve entier dans *toutes* ses manifestations. *Cela ne signifie nullement qu'il n'y ait pas de hiérarchie dans celles-ci*. Ce que nous voulons dire, c'est que – sur quelque plan, à quelque niveau qu'on le considère – l'individu est toujours entier... »). Sur les concepts qui en découlent d'« unité pluridimensionnelle » (d'un événement ou d'une signification) et de « sur-signification » (d'un fait ou d'une contradiction particulière), où il ne nous semble pas illégitime de voir entrapparaître l'idée d'une *surdétermination*, cf. QM/CRD I, 33-34 et 87-89.

¹² Pour le formuler autrement : la question est de savoir si la théorie générale (c'est-à-dire la détermination théorique de l'objet du matérialisme historique) nous *donne par elle-même* cette « hiérarchie des médiations », ou bien si elle nous fournit seulement le *principe* d'une telle hiérarchie qui ne peut cependant pas en être simplement déduite a priori mais qui, sur la base de cette théorie générale, mais *seulement* sur sa base, ne serait déterminable que dans une situation particulière où se décide la distribution mouvante des médiations, de leurs rapports réciproques et de leur efficacité respective – et ce à toutes les échelles : aussi bien aux échelles macro-historiques (des formations sociales dont l'instance dominante est par exemple politico-religieuse, ou encore des formations sociales où l'instance dominante consiste dans les codes de la filiation et les règles de parenté, etc.) qu'aux échelles micro-historiques d'une conjoncture singulière.

entre l'appartenance de classe et la politique girondine, Sartre n'y voit aucune raison « d'escamoter sur l'heure la *praxis politique* » (QM/CRD I, 43), de réduire les hésitations relatives à la guerre, à l'invasion de la Hollande, et l'entrée en guerre avec l'Angleterre, à une « apparence inconsistante dissimulant le conflit des intérêts économiques » (QM/CRD I, 43-44), de faire finalement des Girondins les simples marionnettes d' « une bourgeoisie de commerçants et d'armateurs qui [aurait] provoqué la guerre par impérialisme mercantile » avant de se rendre compte qu'elle nuisait au commerce extérieur, comme de réduire les discours et options politiques des Montagnards à de simples reflets d'une « bourgeoisie plus récente, enrichie par l'achat des Biens nationaux et par les fournitures de guerre, dont, en conséquence, l'intérêt principal est de prolonger le conflit » (QM/CRD I, 40-41). – Par où Sartre pose on ne peut plus clairement le problème de l'insuffisance des causalités mécaniques comme des causalités expressives entre infrastructures économiques et superstructures politiques et idéologiques, et à travers lui, le problème complexe qui polarisera le questionnement althussérien : celui de l'hétérogénéité *réelle* des instances sociales (en l'occurrence, de l'économique et du politique, et dans ce dernier, de la politique intérieure et de la politique extérieure), de leur efficace respective et de l'inégalité de ces efficaces dans une formation sociale ou dans une conjoncture singulière, c'est-à-dire l'ensemble des éléments qui empêchent de réduire les superstructures – pratiques politiques, juridiques et idéologiques – à de simple apparences inconsistantes résorbables en droit (théoriquement), sinon dans le fait de la situation révolutionnaire (par la simplification des antagonismes de classe dans la forme d'une seule et unique contradiction molaire entre bourgeoisie et prolétariat), dans la contradiction principielle entre capital et travail¹³. Aussi, dans un passage de Sartre d'une grande densité, on peut sans en forcer ni la lettre ni l'esprit voir poindre une question qui bientôt animera profondément le programme théorique d'Althusser :

« Un historien – fût-il marxiste – ne peut oublier que la réalité politique, pour les hommes de 92, est un absolu irréductible. Certes, ils commettent la faute d'ignorer l'action de forces plus sourdes, moins clairement décelables mais infiniment plus puissantes : mais c'est là justement ce qui les définit comme des bourgeois de 92. Est-ce une raison pour commettre l'erreur inverse et pour refuser *une irréductibilité relative à leur action et aux mobiles politiques qu'elle définit* [n.s.] ? Il ne s'agit d'ailleurs pas de déterminer une fois pour toutes la nature et la force des résistances opposées par des phénomènes de superstructure aux tentatives de réduction brutale : ce serait opposer un idéalisme à un autre. Il faut simplement rejeter l'*apriorisme* : l'examen sans préjugés de l'objet historique pourra seul, en chaque cas,

¹³ Quoi que discrète, on a bien chez Sartre une critique des catégories idéalistes de « manifestation » (QM/CRD I, 53), d' « apparence » et d' « expression » (QM/CRD I, 49) etc. On en a vu les enjeux chez Althusser, dans sa critique de l'empirisme et de ses différentes formes. On peut, chez Sartre, y voir l'effet de l'existentialisme et la récusation de la catégorie d'essence (qui disqualifie les couples intérieur/extérieur, essence/existence phénoménale, etc.). On en voit notamment les conséquences sur la question de l'idéologie : cf. par ex. QM/CRD I, p. 48-49 sq. (considérant que l'idéologie bourgeoise « s'exprime dans l'ouvrage considéré [d'un auteur] de la même façon que dans tous ceux qui ont paru à la même date », « le marxiste est donc amené à tenir pour une apparence le contenu réel d'une conduite ou d'une pensée et, quand il dissout le particulier dans l'universel, il a la satisfaction de croire qu'il réduit l'apparence à la vérité »). L'intérêt heuristique de l'existentialisme, comme idéologie évanouissante, tient ici à contester comme « une limitation arbitraire du mouvement dialectique, comme un arrêt de pensée, comme un refus de comprendre », toute analyse s'arrêtant à des universaux abstraits ou généraux : « il refuse d'abandonner la vie réelle aux hasards impensables de la naissance pour contempler une universalité qui se borne à se refléter indéfiniment en elle-même » (QM/CRD I, 54), les rapports de production, les structures socio-politiques et les idéologies étant pour ainsi dire rabattus sur une seule « ligne » (Althusser dira dans *Pour Marx* : sur un seul plan), comme « les différentes traductions d'une même phrase » (QM/CRD I, 54 n. 1).

déterminer si l'action ou l'œuvre reflètent les mobiles suprastructurels de groupes ou d'individus formés par certains conditionnements de base ou si l'on ne peut les expliquer qu'en se référant immédiatement aux contradictions économiques et aux conflits d'intérêts matériels [n.s.]. La guerre de Sécession, malgré l'idéalisme puritain des Nordistes, doit s'interpréter directement en termes d'économie, les contemporains eux-mêmes en ont eu conscience ; la guerre révolutionnaire, par contre, bien qu'elle ait revêtu dès 93 un sens économique très précis, n'est pas *directement réductible* en 92 au conflit séculaire des capitalismes mercantiles : il faut passer par la médiation des hommes concrets, du caractère que le conditionnement de base leur a fait, des instruments idéologiques dont ils usent, du milieu réel de la Révolution ; et surtout il ne faut pas oublier que la politique a *par elle-même* un sens social et économique puisque la bourgeoisie lutte contre les entraves d'une féodalité vieillie qui l'empêche, *à l'intérieur*, de réaliser son plein développement » (QM/CRD I, 44).

Quand Sartre écrit que seul « un examen sans préjugés de l'objet historique » permettra de déterminer, « en chaque cas », le « degré d'irréductibilité relative » de tel secteur pratique, et corrélativement le degré d'efficace des pratiques de ce secteur sur la totalité sociale, on voit posé en même temps le lieu problématique où interviendra la tentative althusserienne de construire le concept d'une *causalité structurale* capable de rendre compte du jeu complexe de la détermination du tout social sur chacune de ses instances, et dans ce jeu complexe lui-même, de la détermination « en dernière instance » des contradictions économiques, de l'autonomie relative des autres instances, et du degré d'efficace de chacune d'elles – l'efficace principale ou « dominante » ne revenant donc pas nécessairement à la sphère économique elle-même mais par exemple, comme le dit justement Sartre de la révolution de 1789, à la sphère politique.

Pour conclure brièvement :

Je n'ai pas voulu dire qu'Althusser était déjà contenu dans Sartre, ni que Sartre échappait à la critique althusserienne de l'irréductibilité de la dialectique matérialiste à la structure hégélienne de la dialectique de la conscience, et de l'humanisme théorique qui en est le corrélat et dont on retrouve en effet dans la CRD, remontant ce fil qui relie cet ouvrage aux *Manuscrits de 44* et aux *Thèses sur Feuerbach*, les ambiguïtés qui affectaient dans ces derniers les catégories de médiation, d'aliénation, de praxis (il faudrait prolonger : par exemple la question du besoin et de la « rareté », etc.). Mais il me semble qu'*en raison même de ces ambiguïtés*, on trouve chez Sartre lui-même, et dans la terminologie hégélienne qui est la sienne, les tensions qui indiquent en creux, c'est-à-dire sous une forme encore largement négative qui ne débouche pas sur une refonte théorique ni sur une redéfinition positive de la dialectique elle-même, les problèmes qu'Althusser essaiera justement de construire. Puisque Sartre ne donnait pas d'autre tâche à l'existentialisme que d'être une idéologie heuristique, un aiguillon pour remettre en marche les recherches marxistes, on pourrait définir un *effet-existentialiste* dans le champ du marxisme par quelques unes de ces tensions :

1°) Le refus de toute réduction de l'hétérogénéité réelle du champ social à quelque chose tel un principe simple, fût-ce la contradiction FP/RP qui, pensée sous cette catégorie de principe, ne laisse de restaurer la conception idéaliste d'une essence simple se « manifestant » dans les multiples antagonismes sociaux qui n'en seraient que les expressions phénoménales. Sartre est explicite : « Bien sûr, le capitaliste possède les instruments de travail et l'ouvrier ne les possède pas : voilà une contradiction pure. Mais, *justement, cette contradiction ne parvient pas à rendre compte de chaque événement* : elle en est le cadre, elle crée la tension permanente du milieu social, la déchirure de la société capitaliste ; seulement, cette structure fondamentale de tout événement contemporain (dans nos sociétés bourgeoises) n'en éclaire aucun dans sa réalité concrète » (QM/CRD I, 99). – C'est-à-dire qu'elle ne deviendra déterminante qu'en étant toujours déjà surdéterminée par les autres structures, et par les antagonismes et les événements qui correspondent à ces structures hétérogènes. Cette

impossibilité pour cette contradiction principale de fonctionner avec la pureté d'un principe indépendant, c'est-à-dire qui serait déterminant *par lui-même*, pointe négativement la thématisme althussérienne de la surdétermination de la contradiction principale « en son principe », suivant la formule de *Pour Marx*, c'est-à-dire la détermination par la structure sociale complexe de la valeur déterminante en dernière instance de l'économie (problème du concept de causalité structurale)¹⁴.

2°) Deuxième effet, corrélatif du précédent : la mise en question de l'indépendance relative et de l'efficacité respective des différentes instances sociales, indépendance et efficacité variables selon les formations sociales historiques, selon le mode de production qui y domine, et selon les conjonctures affectant telles de ses structures. – Je vous invite à relire les analyses de Sartre autour des pages 105 de CRD, où il pose par exemple le problème de l'efficacité d'une formation idéologique particulière, ou même d'une idée (par ex. l'Idée de Nature à la fin du XVIIIe, ou le « mythe du Bon Sauvage »).

3°) Troisième tension corrélatrice : loin de se fier à une représentation empirique ou prétendument immédiate de « l'individu concret », la « dialectique souple et patiente » que Sartre appelle de ses vœux conduit à la mise en question des variations de forme et de degré d'efficacité de l'individualité elle-même, selon les structures sociales, les modalités de groupement et de socialisation, et les conjonctures : « Il faut aller plus loin et considérer en chaque cas le rôle de l'individu dans l'événement historique. Car ce rôle n'est pas défini une fois pour toutes : c'est la structure des groupes considérés qui le détermine en chaque circonstance. Par là, sans éliminer entièrement la contingence, nous lui restituons ses limites et sa rationalité. Le groupe confère leur pouvoir et leur efficacité aux individus qu'il a faits, qui l'ont fait en retour et dont la particularité irréductible est une manière de vivre l'universalité... Ce que nous disons de l'événement est valable pour l'histoire totale de la collectivité ; c'est elle qui détermine en chaque cas et à chaque niveau les rapports de l'individu avec la société, ses pouvoirs et son efficacité » (QM/CRD I, 101). C'est une pierre de touche d'une théorie de la pratique historique, et de la pratique révolutionnaire, où la question organisationnelle trouverait à être précisée.

Pour risquer l'hypothèse d'une cause profonde de cet effet-existentialiste dans le champ du marxisme théorique – effet pouvant être bien sûr réinvesti par la suite sans référence à l'existentialisme –, fions-nous à ce qu'Althusser lui-même écrit dans *Lire le Capital* au sujet de ces « fonctions de masque et d'imposture théorique » que sont les notions de genèse et de médiation : elles peuvent parfois témoigner « d'une bonne volonté réel[le], et du désir de ne pas perdre le contrôle théorique des événements, mais [elles] n'en sont pas moins, dans le meilleur des cas, des fictions théoriques périlleuses » (LC, 71). Je crois que la remarque touche juste, car par ces fictions théoriques périlleuses, Sartre se montre incontestablement fidèle aux deux formules léninistes qu'Althusser rappelle si souvent : « pas de pratique révolutionnaire sans théorie révolutionnaire » ; inutilité du marxisme s'il n'est pas tourné vers « l'analyse concrète des situations concrètes » (voir à cet égard Sartre, QM/CRD I, 34), formules dont Althusser reconnaîtra plus tard combien son « théoricisme » première manière l'en éloignait, *y compris sur le terrain de la production de savoirs* où devenait pour

¹⁴ Certes on ne trouve ni le mot ni le concept de surdétermination chez Sartre ; mais l'on trouve en revanche, à la faveur de l'enchaînement dialectique de la compréhension et de l'explication, une notion d'« unité pluridimensionnelle de l'acte », unité qui est « condition de l'interpénétration réciproque et de la relative autonomie des significations » multiples d'un même acte (QM/CRD I, 87-89). C'est ce que Sartre appelle quelques pages plus haut la « sur-signification » d'un acte, d'un groupe ou d'un événement, sorte de surdétermination intervenant *au niveau des significations vécues* des individus et des agents collectifs.

le moins incertain le sort réservé aux « connaissances empiriques » qui sont évidemment le lot des historiens et des sociologues non moins que des acteurs politiques¹⁵. C'est que Sartre ne dispose pas d'un concept de coupure épistémologique qui lui permettrait de se projeter, au moins virtuellement, dans un au-delà de la coupure, dans l'élément (fantasmatique) de la science pure, et dans la position subjective correspondante du Sujet supposé savoir. Il reste dans l'ambiguïté de la coupure « non encore consommée », et dans son inquiétude immanente. – Et c'est ce qui en fait aussi, pour signaler au passage ce point sur lequel nous aurons à revenir dans les séances prévues sur l'idéologie, son grand intérêt pour penser la constitution des individus et de leurs positions subjectives, idéologiques et politiques, à *l'intérieur* des rapports sociaux dans lesquels ils sont pris.

¹⁵ Cf. la conférence de juin 1966 « Conjoncture philosophique et recherche théorique marxiste », in *EPP II*, p. 423 : « Dans les ouvrages publiés, ce qu'il s'agissait de combattre, c'était avant tout une interprétation empiriste et pragmatiste de la théorie marxiste. D'où l'accent mis, comme on dit, sur la spécificité de la pratique théorique. Cette opposition idéologique, que je crois fondamentalement juste, a induit un *effet d'élimination* : j'ai omis de parler d'une question extrêmement importante, qui est celle qu'on peut provisoirement désigner par l'expression : *la question de la connaissance empirique*. Lénine par exemple dit que l'âme du marxisme c'est « l'analyse concrète d'une situation concrète ». Je n'ai pas fait la théorie, ni esquissé la théorie de cette formule. [...] En mettant nettement l'accent sur la spécificité de la théorie, et de la pratique théorique, il en est résulté *quelques silences* (gênants), ou même quelques points *équivoques* dans ce qui a été écrit. Je vous dit tout de suite que cette élimination n'a pas été sans conséquences. Son résultat essentiel a été de nous mettre au plus mal avec les historiens, sociologues en particulier, qui passent leur temps et leur vie, en tout une bonne partie de leur temps, dans la production de connaissances empiriques... ».