Du marxisme comme humanisme: Positions de Sartre et Althusser

Grégoire LEFOUOBA
Université Marien Ngouabi (Congo)
lefouoba56@gmail.com
grelefouoba@outlook.fr

Résumé
Le marxisme est vu par Sartre comme un humanisme dans ses positions concernant la liberté et la libération du sujet de l'aliénation due à l'abaissement et la surexploitation de l'homme. Entre « humanisme » et « antihumanisme », tous deux revendiqués dans le cadre de la réactualisation de l'authentique pensée de Marx par Sartre et Althusser, cet article, ayant pour canevas central la philosophie sartrienne, se propose de jeter des lumières sur les champs opposés dans lesquels se déroulait le débat autour du marxisme.

Mots-clés
Aliénation, humanisme, marxisme, liberté, sujet.

Abstract
Marxism is seen by Sartre as a humanism in its positions concerning the freedom and liberation of the subject from alienation due to the degradation and overexploitation of man. Between « humanism » and « antihumanism », both claimed within the framework of the updating of the authentic thought of Marx by Sartre and Althusser, this article, having for central canvas the philosophy of the Sartrians, proposes to throw light on the fields opposites in which the debate around Marxism took place.

Keywords
Alienation, humanism, Marxism, freedom, subject.

Introduction

À l'évidence, Jean-Paul Sartre et Louis Althusser sont les philosophes essentiels du débat contemporain sur la fécondité du marxisme et son besoin de « renouvellement ».

Tous deux semblent partager un même diagnostic total quant à la situation de la pensée marxiste entre les années 1950 et 1960, pensée atteinte d'une profonde sclérose. La théorie marxiste reste bloquée dans un dogmatisme qui stérilise toute la richesse de la pensée de Marx ; dans ce sens s'évanouirait la réalité politique de la lutte des classes en même temps que la nouveauté théorique de Marx lui-même.

Problématiser la question de l'humanisme dans le marxisme c'est rechercher si le diagnostic d'un besoin de renouvellement de la pensée marxiste est commun aux deux penseurs français, et surtout inscrire la

façon dont chacun envisage son projet de « récupération du marxisme de Marx ».

En effet, bien distinctement fait, Sartre, dans le champ même du marxisme, se consacre à la recherche d'un « fondement anthropologique » pour les sciences humaines et la philosophie, alors qu' Althusser, lui, s'efforce d'établir, contre l'humanisme, contre l'anthropologie philosophique, une découpure profonde entre un « premier » et un « second » Marx : du « jeune Marx », encore imprégné de l'idéalisme hégélien, au Marx de la « maturité », celui des ouvrages postérieurs à 1845 ; ce que l'on peut constater, c'est le passage d'une conception qui fonde l'histoire et la politique comme étant une essence de l'homme vers une « théorie scientifique » de l'histoire qui représente une critique d'un humanisme « rationaliste et libéral » (F. Dosse, 1991, p.336).

Dans cette mesure, Sartre est cohérent avec les exigences de son « humanisme existentiel » en revendiquant, pour le marxisme, le lieu d'un fondement pour l'anthropologie ; de la même manière, Althusser se montre également fidèle aux exigences d'une « lecture structuraliste » de Marx, en le revendiquant au plan d'une critique idéologique et politique de l'humanisme.

Entre « humanisme » et « antihumanisme », tous deux revendiqués dans le cadre de la réactualisation de l'authentique pensée de Marx, cet article, ayant pour canevas central la philosophie sartrienne, se propose de jeter des lumières sur les champs opposés dans lesquels se déroulait le débat autour du marxisme à l'horizon des années 1960. Pour ce faire, nous procéderons, dans un premier temps, par une brève description du contexte politique et philosophique dans lequel s'est déroulé l'effort de récupération de la pensée de Marx par Sartre, afin de souligner sa démarche, en prenant en compte tout autant la critique du stalinisme que l'éclipse du sartrisme face à la vogue structuraliste des années 1960-1970.

Dans un deuxième temps, nous approfondirons la question du marxisme à partir de la pensée de Jean-Paul Sartre, en cherchant à mettre en lumière les éléments principaux impliqués par sa lecture de la philosophie marxiste.

Nous nous attacherons ensuite, en nous appuyant sur les thématiques essentielles chères au dénommé « structuralisme français», à la manière dont Althusser procède à sa lecture de Marx, en la mettant en contraste avec les exigences humanistes de la philosophie sartrienne.

Enfin, en guise de conclusion, nous tenterons de revenir à Sartre pour délimiter les espaces dans lesquels se situent les lectures sartriennes et althussériennes de Marx.

1. La portée du marxisme et l'éclipse du sartrisme

Dans une étude consacrée à Jean-Paul Sartre dans la revue L'Arc en 1966, on pouvait lire ce qui suit en introduction :

> 1945-1960 : pour mesurer le chemin parcouru entre ces deux dates, il suffit d'ouvrir un journal ou une revue et de lire quelques critiques de livres. (…) On ne parle plus de ''conscience'' ou de ''sujet'', mais de ''règles'' ; de ''codes'', de ''systèmes'' ; on ne dit plus que l'homme ''fait le sens'', mais que le sens ''advient à l'homme'' ; on n'est plus existentialiste, mais structuraliste. (B. Pingaud, 1966, p.1)

Le triomphe qu'a connu le structuralisme en France au cours des années 1960-1970, semblait mettre à la retraite celui qui avait été le « maître à penser » de la génération des années 1940-1950. Mais la figure tutélaire des intellectuels de l'après-guerre refusait de quitter la scène. Alors que l'on s'intéressait à Lévi-Strauss, Lacan, Althusser, Foucault et autres, au nom de l'Histoire, l'auteur de la *Critique de la raison dialectique* ne se préoccupait pas des méthodes d'investigation issues de l'ethnographie, de la linguistique, de la psychanalyse.

En effet, vis-à-vis du courant structuraliste qui avait dépossédé le « sujet » de son statut de fondement en le transformant en fonction d'un discours anonyme, Sartre représentait à l'époque l'antithèse du projet de toute une nouvelle génération. Avec sa Critique, le philosophe inaugure les années 1960, justement, par un élément irréductible pour la compréhension de l'intelligibilité de l'histoire. Ainsi, tout en déclarant le marxisme la « philosophie indépassable de notre temps », Sartre reprenait et réaffirmait le même credo philosophique qu'auparavant, celui d'un humanisme qu'il présente ainsi, dans cette même édition de la revue *L'Arc* : « En tant qu'interrogation sur la praxis, la philosophie est en même temps une interrogation sur l'homme, c'est-à-dire sur le sujet totaliseur de l'histoire » (J-P. Sartre, 1960, p.95).

Sartre défend, cependant, une position marxiste et déclare que l'existentialisme ne peut être qu'une idéologie au sein du marxisme, au moment même où, dans la pratique politique, il s'éloigne du parti communiste. À l'époque, le fantôme de Staline hante le marxisme : si la pensée de Marx était la « philosophie indépassable » de notre temps, le stalinisme est la caricature de la pensée de Marx et suscite un profond malaise. D'où la sclérose de la pensée dialectique, qui est elle-même le résultat le plus évident d'un vieillissement précoce :

> …ce qui a fait la force et la richesse du marxisme, c'est qu'il a été la tentative la plus radicale pour éclairer le processus historique dans sa totalité. Depuis vingt ans, au contraire, son nombre obscurcit l'histoire : c'est qu'il a cessé de vivre avec elle et qu'il tente, par conservatisme bureaucratique, de réduire le changement à l'identité. Pourtant, il faut nous entendre : cette sclérose ne correspond pas à un

> vieillissement normal. Elle est produite par une conjoncture mondiale d'un type particulier. (J-P. Sartre, 1960, pp. 35-36).

La critique de la Raison dialectique doit être réinscrite dans le contexte politique de l'époque : celui des luttes anticolonialistes, de la guerre froide, des luttes pour la libération et, bien sûr, de la rupture de Sartre avec le Parti communisme français. (J-P. Sartre, 1960, p.129).

À cet égard, la Critique constitue également la tentative sartrienne d'élucider la contradiction entre les prises de position du philosophe en 1952 (c'est-à-dire au moment où il rédige « les communistes et la paix ») et celles qui auront lieu après 1956. Si, en 1952, Sartre s'engage dans la défense du PCF et surtout de l'URSS – alors accusée d'impérialisme –, en 1956, au contraire, c'est lui qui l'accuse de ce même crime.

Par ailleurs, il ne faut pas oublier que l'année 1956 a marqué une rupture pour une bonne partie de l'intelligentsia française. Entre les révélations des crimes de Staline par le nouveau secrétaire général Nikita Khrouchtchev (lors du XX^{ème} congrès du PCUS) et l'écrasement de la révolution hongroise par les chars soviétiques, le PCF restait encore l'appareil politique le plus puissant, mais les intellectuels ne pouvaient que remettre en cause ce qui avait constitué jusque-là leur grille d'analyse. Sartre, pour sa part, se situait à mi-chemin ; en se considérant comme il exprima en une formule célèbre, comme le « compagnon de route des communistes ».

C'est donc dans ce contexte que le regard critique sur le modèle soviétique gagne ses lettres de noblesse au sein même de la gauche. Mais c'est également à cette période que le structuralisme – considéré en tant que phénomène intellectuel – prend naissance. (F. Dosse, op. cit. p.200). C'est en ce sens que, au moment où la critique du stalinisme prend des airs de déception relativement à la philosophie spéculative et à l'histoire elle-même, la mise en valeur des structures permettra, la compréhension du déphasage persistant de la tâche révolutionnaire de transformation de la réalité humaine. L'histoire ne porte plus en elle un espoir d'avenir, mais se présente, en elle-même, comme le grand mythe occidental. (V. Descombes, 1979, p. 131). Dans cette perspective, on peut affirmer qu'un rapport tout à fait désenchanté à l'histoire vient remplacer l'optimisme de la « libération ».

Ainsi, pour les membres de cette nouvelle génération qui se forme dans un contexte théorique où les sciences humaines semblaient ne se déployer que dans l'espace de la « mort de l'homme », c'est-à-dire, dans l'espace de la dénonciation d'une raison établie sur le principe de subjectivité, le structuralisme apparaît comme un dénouement pour la crise du marxisme. D'emblée, le structuralisme semble permettre la critique radicale, elle-même idéologique, de l'idée hégélienne de totalité, une critique de la Weltgeschichte (notion d'une histoire orientée vers une fin) présente en Marx lui-même. Mais précisément, tandis que les uns soulignent la faillite du marxisme, d'autres

entreprennent une défense de la pensée authentique de Marx – une tâche qui, tout en devant se confronter à la Critique sartrienne, se développe à partir d'une nouvelle approche, celle du structuralisme.

C'est ainsi que l'on peut présenter, en première approche, le projet de Louis Althusser : ce sera précisément l'élément qui l'unit à la dénommée « génération structuraliste », à savoir, la radicalisation de la critique de l'humanisme, mise en œuvre à partir d'une réaction radicale à la philosophie existentialiste (considérée à l'époque comme l'un des « (…) derniers modèles de l'idéalisme de l'Université française ») (J-P. Sartre, 1960, p.461). C'est-à-dire que la dénonciation idéologique de l'humanisme – caractéristique de la génération « structuraliste » - sera au centre de la lecture de Marx par Althusser, ce qui implique d'affirmer que la position althussérienne relative à la pensée marxiste se trouvera aux antipodes du projet sartrien.

Cependant, avant de nous pencher plus particulièrement sur l'antihumanisme d'Althusser, regardons plus attentivement en quoi consiste l'effort de réactualisation de la pensée de Marx entreprise par Sartre dans la *Critique de la raison dialectique*.

2. Sartre et la recherche d'une « anthropologie fondatrice »

Au moment précis de la parution de la Critique de la raison dialectique, Sartre donne une interview remarquable à Madelaine Chapsal, où il présente le contexte théorique dans lequel se situait sa pensée lors de la réduction de l'ouvrage :

> Depuis quinze ans, je cherche quelque chose. Il s'agit, si vous voulez, de donner un fondement politique à l'anthropologie. Ça proliférait. Comme un cancer généralisé ; des idées me venaient ; je ne savais pas encore ce qu'il fallait en faire, alors je les mettais n'importe où : dans les livres que j'étais en train d'écrire. À présent, c'est fait, elles se sont organisées, j'écris un ouvrage qui me débarrassera d'elles, la Critique de la raison dialectique. (A. Cohen-Solal, 1999, p.630).

Mais que signifie précisément ce projet sartrien de « donner un fondement politique à l'anthropologie » ? Aux yeux de Sartre, cela veut dire ressusciter le marxisme en faisant de la compréhension de l'existence le fondement humain de l'anthropologie marxiste. (J-P. Sartre, 1960, p.129)

Ainsi, considéré comme une discipline auxiliaire du marxisme, l'existentialisme aura pour but « (…) d'engendrer dans le cadre du marxisme une véritable connaissance compréhensive qui retrouvera l'homme dans le monde social et suivra dans sa praxis (…) ». (J-P. Sartre, 1960, p.132).

La « compréhension », concept revisité par Sartre sous un regard existentialiste, constitue la réelle appréhension de l'action humaine dans le cadre d'une expérience historique qui ne peut pas être assimilée à une série de lois générales du mouvement naturel mais,

tout au contraire, doit être reconduite à l'expérience humaine elle-même, celle de la praxis comprise comme le « mouvement dialectique qui explique l'acte par sa signification terminale à partir de ses conditions de départ » (A. Cohen-Solal, 1999, p.115). En ce sens, la dialectique de la Nature entreprise par Friedrich Engels constitue pour Sartre l'indice du dogmatisme propre au matérialisme dialectique. (A. Cohen-Solal, 1999, p.14).

D'où la tâche centrale de la Critique sartrienne : la question posée par Sartre a trait aux conditions de possibilité de la connaissance de l'histoire ; mais l'intelligibilité de l'histoire ne peut être assurée, précisément, que dans le cadre d'une pensée vouée à rappeler à toute anthropologie la dimension existentielle – et donc dialectique – des processus étudiés. Il faut que les médiations (entre l'organique et l'inorganique, la matière inerte et le sujet de l'action) qui permettent d'engendrer le « concept singulier » - la lutte réelle et datée – soient découvertes. Il s'agit alors de remettre en marche le marxisme en reprenant la démarche de Marx dans ce qu'elle a de plus fondamental : un effort de reconstruction synthétique de l'histoire dans laquelle la mise en perspective de chacun des faits n'empêche pas l'appréciation du processus étudié en tant que totalité singulière, et dans laquelle le sujet de la praxis occupe encore la place centrale. Bref, « toute la dialectique historique repose sur la praxis individuelle en tant que celle-ci est déjà dialectique ». (J-P. Sartre, 1960, p.194).

C'est-à-dire, en tant que la praxis individuelle peut être définie comme projet organisateur qui dépasse les conditions matérielles vers une fin. Cela veut dire qu'en dernière analyse, la dialectique historique repose sur le travail réel et efficace de la matière par l'action humaine en vue d'un « dépassement négateur d'une contradiction, détermination d'une totalisation présente au nom d'une totalité future ». (J-P. Sartre, p. 194). La praxis est engendrée à partir d'un factum contingent, celui de la vie organique qui se reproduit dans son être en faisant l'expérience négative du besoin.[15] Or, c'est à partir de cette prise en compte du rôle de l'individu dans l'événement historique que la pensée de Sartre s'efforce justement de le ressaisir dans la totalité de ses conditionnements et ses rapports. Ainsi, en la prenant telle qu'elle se définit, l'entreprise de Sartre tend à réintégrer l'homme (en tant qu'opérateur de la dialectique dans l'ensemble matériel dont il fait partie) dans la pensée marxiste. Dans ce sens, tout le projet de la Critique sartrienne – dans la mesure même où elle prétend rendre compte d'une histoire qui, tout en étant le produit de la praxis humaine, n'en est pas moins considérée comme totalisation de type dialectique – présuppose une anthropologie fondatrice. Sartre s'oppose ainsi au marxisme « paresseux », enfermé dans une vulgate formaliste qui « fait des hommes réels les symboles de ses mythes ». (J-P. Sartre,

[15] « Tout se découvre dans le besoin : c'est le premier rapport totalisant de cet être matériel, l'homme, avec l'ensemble matériel dont il fait partie. »

1960, p.52). Ce marxisme dogmatique prend l'homme comme un « produit passif » des « conditions économiques », « une somme de réflexes conditionnés ». Et on arrive à ramener toute l'histoire humaine aux enchainements mécaniques de l'économisme ».[16] Ce qu'il faut critiquer, c'est une conception univoque de l'histoire : le déterminisme historique est antidialectique dans la mesure où il nie la dialectique de la praxis humaine. Bref, affirme Sartre, la découverte capitale que « l'homme est ''médié'' par les choses dans la mesure même où les choses sont ''médiées'' par l'homme ». (J-P., Sartre, 1960, p.193.). Autrement dit :

> Que veut dire faire l'histoire sur la base des circonstances antérieures ? Nous disons alors : si nous ne distinguons pas le projet – comme dépassement – des circonstances comme conditions, il n'y a plus que des objets inertes et l'histoire s'évanouit. De même, si le rapport humain n'est qu'un produit, il est réifié par essence et l'on ne comprend même plus ce que pourrait bien être sa réification. Notre formalisme, qui s'inspire de celui de Marx, consiste simplement à rappeler que l'homme fait l'histoire dans l'exacte mesure où elle le fait. (J-P. Sartre, 1960, p.210).

Donc, si l'histoire m'échappe, cela ne veut pas dire que l'action réelle de l'homme sur elle n'existe pas mais, mais seulement que le résultat de l'action historique – vu dans une perspective totalisatrice – est différent de ce que paraît à l'échelle locale, puisque je fais l'histoire avec et contre d'autres hommes, des sujets qui la font, eux aussi, et, en agissant autrement, me volent le sens réel de mon entreprise individuelle :

> Ainsi l'homme fait l'histoire : cela veut dire qu'il s'y objective et s'y aliène ; en ce sens, l'histoire, qui est l'œuvre propre de toute l'activité de tous les hommes, leur apparaît comme force étrangère dans la mesure exacte où ils ne reconnaissent pas les sens de leur entreprise (même localement réussie) dans le résultat total et objectif. (J-P. Sartre, 1960, p.74.)

Néanmoins, ajoute Sartre, si l'aliénation peut modifier les résultats de l'action, cela ne veut pas dire qu'elle la modifie dans sa réalité profonde – tout compte fait, l'acte humain (la praxis) demeure dans sa spécificité existentielle d'un projet libre qui impose un sens ou une unité à l'extériorité dispersive qui l'entoure (après tout, chez Sartre, la refondation de la dialectique matérialiste s'appuie sur des acquis méthodologiques issus de sa phénoménologie) :

> Nous refusons de confondre l'homme aliéné avec une chose, et l'aliénation avec les lois physiques qui régissent les conditionnements d'extériorité. Nous affirmons la spécificité de

[16] En effet, dit Sartre, « l'intelligibilité de l'économisme n'est qu'un faux-semblant ; d'abord, elle ramène Engels à la raison analytique et ce dialecticien Corinne sa carrière par ce

> l'acte humain, qui traverse le milieu social tout en conservant les déterminations et qui transforme le monde sur la base de conditions de données. Pour nous, l'homme se caractérise avant tout par le dépassement d'une situation, par ce qu'il parvient à faire ce qu'on a fait de lui, même s'il ne se reconnaît jamais dans son objectivation. (J-P. Sartre, 1960, p.76.)

Aussi bien que des considérations d'ordre méthodologique – destinées par ailleurs à mettre en place la méthode « progressive-régressive » caractéristique de la réévaluation du marxisme par Sartre (J-P., Sartre, 1960, p.111)-, il faut lire dans cette citation l'effort du philosophe pour inscrire sa pensée dans le cadre d'une radicalisation du marxisme. Si le point de départ pour la pensée marxiste, c'est parce qu'en effet l'auteur essaie de reprendre la dimension humaniste latente chez Marx. « ''Être radical'' », écrit Marx dans la critique de la Philosophie du droit de Hegel (1843), c'est prendre les choses par la racine. Or, pour l :'homme, la racine, c'est ''l'homme lui-même'' ». (K. Marx, 1934, p. 186-187).

Dès lors, en reprenant au sein de la pensée de Marx la médiation privilégiée qui permet au matérialisme dialectique de passer des déterminations générales et abstraites à certains traits de l'individu singulier. (J-P., Sartre, 1960, p. 59). (, Sartre envisage les conditions de possibilité de la pensée dialectique en tant que théorie de l'histoire centrée sur l'action humaine. Il s'agit, bien entendu, de retrouver le jeu de l'intériorisation du réel et l'extériorisation du ''moi''. De cette façon, en reconnaissant la dialectique comme la « logique vivante de l'action ». (J-P. Sartre, 1960, p. 156), Sartre affirme que l'homme et son action peuvent être redécouverts à l'intérieur du marxisme. Sous l'auspice de la Critique sartrienne, l'ontologie établit le besoin d'une anthropologie fondée sur l'historicisation :

> 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. (J-P. Sartre, 1960, p. 14).

Ainsi, si le devenir est dialectique, comme le veut la Critique sartrienne, cela signifie qu'il s'inscrit dans la « logique de la liberté ». En ce sens, l'expérience dialectique désigne, chez Sartre, à la fois la nature même de l'expérience historique et la tâche de compréhension du sens de l'histoire à travers la praxis effective des hommes. Pour bien comprendre l'expérience historique elle-même, il faut tenir compte de la constitution des individus et de leurs positions subjectives, idéologiques et politiques, à l'intérieur des rapports sociaux dans lesquels ils sont insérés.

De ce point de vue, les différences entre les approches de Sartre et Althusser par rapport au marxisme sont évidentes. Tandis que l'histoire apparait à Sartre comme une totalisation dont l'agent totaliseur (mais totalisé lui-même, puisqu'il fait partie de sa propre histoire) ne peut être que l'homme, pour Althusser, au contraire, il faut effacer l'« humanisme »du « jeune Marx » pour mieux saisir sa pensée en ce qu'elle a de vraiment « scientifique ». Ainsi, comme l'exprime Michel Foucault, l'approche d'Althusser équivalait à remettre « en question la philosophie du sujet, parce que le marxisme français était imprégné d'un peu de phénoménologie et d'un peu d'humanisme ». (M. Foucault, 2001, p. 871)

Repartons donc de la lecture althussérienne de Marx afin de mieux comprendre l'enjeu et les conséquences de la critique d'Althusser adressée au « marxisme humaniste ».

3. L'antihumanisme et marxisme d'Althusser « contre » le sujet :

En 1965, peu de temps après la Critique sartrienne, Louis Althusser publia son pour Marx, un recueil d'articles consacrés à établir une « coupure épistémologique » dans l'œuvre marxienne, séparant les « textes idéologiques » du jeune Marx de ceux plus « scientifiques » du Marx une période de « jeunesse », humaniste et idéaliste, dans laquelle les hommes sont encore conçus comme sujets libres et autonomes, et une période de « maturité », scientifique et antihumaniste ; où la lutte des classes devient le moteur de l'histoire et où s'impose une conception matérialiste de l'homme.

Comme nous le rappelle Jean-François Gaudeaux, Althusser inscrit sa réflexion sur Marx dans le cadre d'une remise en cause du « sujet pris comme catégorie centrale de la pensée philosophique) et par là, de l'existentialisme lui-même – considéré comme une métaphysique de la subjectivité. (J-F. Gaudeaux, Sartre, 2006, p. 347).

Dès lors, et malgré sa gloire, Sartre va faire figure de valeur du passé, simple incarnation des espoirs déçus de la Libération. L'homme doit désormais céder sa place aux « structures », c'est-à-dire à l'unité qui caractérise ce qu'on a appelé les « systèmes symboliques » : le « sujet »et la « conscience » doivent s'effacer face à la « règle », au « code ». alors, il faut reconnaitre que le « sujet » est avant tout le produit de la structure, et cela notamment dans la mesure où – pour prendre un exemple cher aux structuralistes – il n'est même pas le maître de son propre discours : les mots que j'emploie n'ont pas seulement le seul que je veux mais aussi celui qu'ils tiennent du fait qu'ils ne se défont que relativement à d'autres mots (comme nous l'a appris la linguistique structurale, nous sommes toujours en face d'un système linguistique qui fonctionne par oppositions distinctives).

C'est dans ce contexte que les voix des nouveaux « maîtres à penser » feront écho à la formule célèbre de Lévi-Strauss : « nous croyons que le but dernier des sciences humaines n'est pas de constituer l'homme, mais de le dissoudre. ». (C. Lévi-Strauss, 1962, p.

326). Or Althusser, comme on le voit dans sa Réponse à John Lewis, est au centre de cette nouvelle démarche :

> L'histoire est un processus sans sujet. La question de savoir comment ''l'homme fait l'histoire'' disparait complètement ; la théorie marxiste la rejette définitivement dans son lieu de naissance : dans l'idéologie bourgeoise. Et avec elle disparait la ''nécessité'' du concept de ''transcendance'', dont l'homme serrait le sujet. (L. Althusser, 1973, p. 31.)

Ce qui signifie notamment qu'il faut se débarrasser de « l'idéologie bourgeoise » de l'homme en tant que sujet de l'histoire, c'est-à-dire « se débarrasser du fétichisme de ''l'homme'' ». (L. Althusser, 1973, p. 32). En ce sens, Sartre ne ferait que reconduire une philosophie de l'histoire « préscientifique » - c'est-à-dire « prémarxiste » - précisément dans la mesure où sa philosophie implique la mise en œuvre d'une anthropologie philosophique. (L. Althusser, 1973, p.44) Chez Sartre, l'«homme transcendance » - celui qui dépasse sa propre situation en la rendant en quelque sorte compréhensible – est encore vivant. À l'homme, Althusser oppose alors les masses, et au « faire l'histoire », il substitue la lutte des classes. Dans ces conditions, l'histoire n'a donc pas un « sujet », mais plutôt un « moteur » : la lutte des classes « plus questions de l'homme. On le sait. ». (L. Althusser, 1973, p.28).

C'est ainsi que, pour Althusser, on le sait, il existe une opposition radicale entre la critique anthropologique du « jeune » Marx dans les Manuscrits et la critique de l'économie politique dans le Capital.

Dès lors, selon lui, il faudrait se rendre compte que, dans un premier moment, Marx ne fait qu'appliquer la théorie de la nature humaine feuerbachienne (soit la théorie de l'aliénation) à la politique et à l'activité concrète des hommes – une démarche qui sera dûment déployée dans les pages des Manuscrits. (L. Althusser, 1996, p.40). Dans un deuxième temps, pourtant, et toujours selon Althusser, le « jeune » Marx réglerait ses comptes avec sa conscience précédente – c'est-à-dire avec le néo-hégélianisme – en abandonnant ses positions théoriques de classe bourgeoise libérale pour parvenir à une ''science révolutionnaire'' :

> le jeune Marx va passer d'un néo-hégélianisme subjectif (de type kantien-fichtéen) à l'humanisme théorique (Feuerbach), avant de le rejeter pour passer à une philosophie qui ne soit plus fixée dans ''l'interprétation du monde'' : une philosophie inédite, matérialiste-révolutionnaire. (L. Althusser, 1996, p.57).

Ces rappels effectués, il est possible d'apprécier la portée réelle de la célèbre thèse althussérienne d'une « coupure épistémologique » - notion qu'il emprunte à Bachelard – dans l'œuvre de Marx. En effet, d'après Althusser, la découverte et la formulation du matérialisme historique et la « fondation » du matérialisme dialectique dans les

pages de L'idéologie allemande devraient être comprises comme une « coupure épistémologique », c'est-à-dire comme une rupture d'avec une manière de penser « préscientifique » (c'est-à-dire « idéologique ») et l'avènement d'une manière « scientifique » de penser :

> 1. Une ''coupure épistémologique'' sans équivoque intervient bien, dans l'œuvre de Marx, au point où Marx lui-même la situe, dans l'ouvrage non publié de son vivant, qui constitue la critique de son ancienne conscience philosophique (idéologique) : L'Idéologie allemande. 2. Cette '' coupure épistémologique'' concerne conjointement deux disciplines théoriques distinctes. C'est en fondant la théorie de l'histoire (matérialisme historique) que Marx a, dans un seul et même mouvement, rompu avec sa conscience antérieure et fondé une nouvelle philosophie (matérialisme dialectique). (L. Althusser, 1996, p. 25).

Dans ce sens, la division de l'œuvre de jeunesse (avant 1845) ; b. Celles de la « coupure » (1845) ; c. Les œuvres de la maturation (qui précèdent le Capital) et d. Celles de la maturité (1857). (L. Althusser, 1996, p.26-27). En conséquence, avec Althusser, on passe de la dialectique hégélienne à la dialectique marxiste au moyen d'une coupure, et non d'un renversement comme le voulait la tradition. Cette lecture althussérienne est ainsi fondée sur la distinction entre la « science » et « l'idéologie » : pour parvenir à la théorie scientifique de l'histoire, il aurait fallu que Marx fasse d'abord la critique de l'« idéologie » qui lui a servi de fondement théorique pendant ses années de jeunesse (1840-1845).

Mais en quoi consistait précisément l'« idéologie » qui hantait la « conscience antérieure » de Marx ? Avec quoi (ou qui) fallait-il rompre ? Réponse d'Althusser : avec la « philosophie de l'homme », c'est-à-dire avec l'humanisme. Voilà, selon l'analyse althussérienne, le point d'inflexion qui a fait de l'œuvre marxiste une véritable révolution scientifique :

> À partir de 1845, Marx rompt radicalement avec toute théorie qui fonde l'histoire et la politique sur une essence de l'homme. Cette rupture unique comporte trois aspects théoriques indissociables : 1. Formation d'une théorie de l'histoire et de la politique fondée sur des concepts radicalement nouveaux : concepts de formation sociale, forces productives, rapports de production, superstructures, idéologies, détermination spécifique des autres niveaux, etc. 2. Critique radicale des prétentions théoriques de tout humanisme philosophique. 3. Définition de l'humanisme en tant qu'idéologie. (L. Althusser, 1996, p.233).

Ainsi, au regard d'Althusser, il a fallu que Marx rompre avec l'idée, issue de ses œuvres de jeunesse, selon laquelle le prolétariat représentait – dans son aliénation – l'essence humaine elle-même, dont la révolution devait assurer la réalisation. Dans cette optique, la rupture

avec toute forme d'anthropologie – ou « tout humanisme philosophique » - apparaît aux yeux d'Althusser comme l'élément crucial qui a permis la découverte scientifique de Marx (*Ibid*., p.234). Bref, au-delà de la démarche qui consiste à discerner les périodes de la pensée de Marx selon une approche qui s'inscrit dans le sillage de la tradition épistémologique française – de telle sorte que seul le statut épistémologique de « matérialisme historique » ou du Capital semble mériter l'attention des analyses althussériennes –, la « coupure » althussérienne se caractérise surtout comme étant le résultat d'une attitude de rupture avec l'humanisme :

> Sous le rapport strict de la théorie, on peut et on doit alors parler ouvertement d'un antihumanisme théorique de Marx, et voir dans cet antihumanisme théorique la condition de possibilité absolue (négative) de la connaissance (positive) du monde humain lui-même, et de sa transformation pratique. (…) Toute pensée qui se réclamerait alors de Marx pour restaurer d'une manière ou d'une autre une anthropologie ou un humanisme théorique ne serait théoriquement que cendres. (*Ibid*., p.236).

Conclusion

Pour conclure, il appert de souligner que pour Sartre, la philosophie de Marx reste indépassable du point de vue de son objet et surtout des buts et de sa volonté de totalisation des catégories. De ce point de vue, Sartre estime qu'ayant construit un savoir sur la totalité allant de l'économie à la sociologie en débouchant par la politique, la pensée de Marx reste un horizon indépassable :

> Le marxisme est tout jeune encore, presque en enfance : c'est à peine s'il a commencé de se développer. Il reste donc la philosophie de notre temps : il est indépassable parce que les circonstances qui l'ont engendré ne sont pas encore dépassées. Nos pensées, quelles qu'elles soient, ne peuvent se former que sur cet humus ; elles doivent se contenir dans le cadre qu'il leur fournit ou se perdre dans le vide ou rétrograder. L'existentialisme, comme le marxisme, aborde l'expérience pour y découvrir des synthèses concrètes ; il ne peut concevoir ces synthèses qu'à l'intérieur d'une totalisation mouvante et dialectique qui n'est autre que l'histoire. (J-P Sartre, 1960, 29).

Tel est donc l'enjeu fondamental de l'opposition entre Sartre et Althusser. En réalité, pour la génération structuraliste, il s'agit de se débarrasser de l'héritage majeur de la pensée hégélienne – la dialectique de la contradiction elle-même. Or qui dit « dialectique » dit avant tout sujet, anthropologie, humanisme. Dès lors, la démarche structuraliste – y compris celle d'Althusser – peut être envisagée plutôt comme le symptôme théorique le plus grave d'une crise de la modernité philosophique proprement dite, c'est-à-dire la crise d'une raison centrée sur le sujet.

Références Bibliographiques

ALTHUSSER Louis, 1996, *Réponse à John Lewis*, Paris, Éditions Maspero, 101 pages

----- 1973, *Pour Marx*, Paris, Éditions La Découverte.

DESCOMBES Vincent, 1979, *Le Même et l'Autre : quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*, Paris, Éditions d. de Minuit.

COHEN-SOLAL Annie, 1999, *Sartre (1905-1980)*, Paris, Éditions Gallimard, 960 pages.

DOSSE François., *Histoire du structuralisme*, tome I : le Champ du signe. 1945-1966, La Découverte, Paris, 1991.

FOUCAULT Michel, 2001, « Entretien avec Michel Foucault », *Dits et Ecrits*, tome II/ 1976-1988, Paris, Éditions Gallimard.

GAUDEAUX Jean-François, 2006, *Sartre, l'aventure de l'engagement*, Paris, Éditions l'Harmattan, 406 pages.

LÉVI-STRAUSS Claude, 1962, *La Pensée sauvage*, Paris, Éditions Plon, 347 pages.

MARX Karl, 1934, *Morceaux choisis*, Introduction et textes choisis par Paul Nizan et Jean Duret, Paris, NRF.

PINGAUD Bernard, 1966, « Préface », *L'Arc* n°30, Paris, Larc.

SARTRE Jean-Paul, 1960, *Critique de la raison dialectique*, tome I, *Théories des ensembles pratiques*, Paris, Gallimard, 755 pages.