

Groupe d'études « La philosophie au sens large »

Animé par Pierre Macherey

12/05/2004

Lucien Sebag : l'expérience du structuralisme

Bruno Karsenti

Marxisme et structuralisme paraît en 1964, soit la même année que le premier volume des *Mythologiques* de Lévi-Strauss, œuvre préparée par un travail collectif dont Sebag fut l'un des principaux acteurs. En dépit de ce que son titre pourrait laisser croire, l'ouvrage n'a rien d'un manifeste. Au fil d'une réflexion d'une rare intensité, Sebag fait littéralement émerger le structuralisme, ou plus exactement sa propre version du structuralisme, comme l'aboutissement d'une expérience de pensée qu'aucune étiquette ne peut capturer. Imprégné de la pratique des sciences humaines, *Marxisme et structuralisme* est au sens fort du terme un livre de philosophie. Il l'est par son style, sa méthode, son objet, et pourrait-on ajouter, sa solitude. Solitude de son élaboration, que traduit l'irruption du « je » dans les premières et dernières lignes qui encadrent un texte d'où il s'est continûment absenté. Solitude aussi dans le contexte éditorial éclatant du milieu des années soixante, au sein duquel le livre de Sebag, le seul paru de son vivant, se singularise par sa tournure philosophique même¹.

Est-ce à dire que le structuralisme aurait, sinon trouvé, du moins cherché en Sebag sa philosophie ? Le croire serait se méprendre sur le sens d'une catégorie dont la validité est tout entière suspendue aux développements de certains savoirs positifs, et qui n'attend pas de l'éclaircissement d'un socle spéculatif le temps de sa fondation. De cela, Sebag, ethnologue et philosophe, est pleinement conscient. Aussi cherchera-t-on en vain dans *Marxisme et structuralisme* l'exposition d'une illusoire « philosophie structurale ». Distingué du marxisme par un écart définitif dont on doit évaluer le coût, le structuralisme apparaît plutôt comme une « éthique de la pensée »² centrée sur la résolution du problème posé, dans la conjoncture historique qui est la nôtre, par l'énonciation et la mise en œuvre d'une articulation cohérente de la pensée et de l'action. Ce problème, Sebag le soulève brusquement, dès l'ouverture, et il est remarquable qu'il le fasse en première personne : « Le premier pas seul est décisif : du discours et de la violence, du chaos affectif ou de la raison, que dois-je choisir ? ». D'emblée, le texte impose au lecteur un respect peu commun – pas simplement de l'admiration, mais une exigence impérieuse, celle de se hisser à ce que l'auteur a voulu vivre en choisissant d'entrer dans ce qu'il nomme le « discours », opposé à toute autre forme de vie, quelle qu'elle soit. La décision philosophique se concrétise dans ce tout premier choix, radical. Choix qui est celui de l'écriture, c'est-à-dire du livre lui-même : « Une fois cette question initiale résolue - *et elle l'est puisque j'écris* – ce qui en découle se laisse clairement penser »³. En décidant de se donner la mort un an plus tard, à l'âge de trente et un ans, Sebag devait choisir de ne plus écrire, de quitter le plan d'existence de l'écriture où il s'était résolument, mais aussi *arbitrairement* situé. De fait, le choix du discours, « le premier pas », reste arbitraire - et cela, semble dire Sebag, *je le sais*. Dans cette suspension et dans le geste qui la rompt, le discours trouve la seule impulsion qu'il puisse avoir. En lui-même, il n'en est pas pour autant fragilisé, puisque son ordre propre s'engendre avec la force du nécessaire, circonscrit tout entier le sujet qui s'engage en lui. Mais ce même sujet garde la mémoire de la séparation et de l'arbitraire qui y a présidé. Voilà tout ce que peut dire celui qui n'a pas connu Sebag, du moins dans cette autre vie qu'il n'avait pas choisie. Et lorsqu'il referme son livre, c'est pour mesurer ce que Lévi-Strauss a appelé « une perte irréparable »⁴ - non seulement en raison de la valeur

intrinsèque du discours tenu, mais surtout du silence qui s'en est suivi, Sebag ayant illuminé le structuralisme d'un éclair dont il faut bien dire qu'aucun autre après lui n'a recueilli la lumière propre.

Qu'est-ce qui, dans la pensée moderne, rend inévitable la rencontre de la philosophie et des sciences humaines, c'est-à-dire contraint la première non pas tant à se fondre dans les secondes qu'à affronter le questionnement qui les porte ? Le *second pas*, le premier dans l'ordre du discours, doit consister à revenir sur ce lien dans le moment où il se noue. Selon Sebag, la pensée politique moderne et les sciences de l'homme ont leur origine commune dans Rousseau. L'interprétation prend le contre-pied de celle de Leo Strauss dans *Droit naturel et histoire*⁵ : loin que Rousseau ait suggéré un possible retour à l'état de nature, loin même qu'il ait puisé dans une nature première les critères d'évaluation, voire de condamnation, des différentes formes que prend la vie en société, le concept de nature recouvre à ses yeux ce dont nous sommes irrémédiablement sortis, et dont l'arrachement constitue notre inéluctable condition. Depuis lors, la pensée politique procède de l'expérience d'une scission dont il ne s'agit plus de souhaiter la résorption. L'ordre naturel cesse définitivement de faire office de référence pour l'édification d'une société juste, et c'est de la « cassure introduite entre nature et société » qu'il faut partir, sans espoir de retour ou de restauration⁶. Mais une fois que l'on a dit cela, la singularité de Rousseau n'est encore perçue qu'à demi : elle apparaît surtout dans la manière dont la cassure est comprise. Rompre avec la nature, c'est entreprendre de fonder la société à l'intérieur d'elle-même ; mais c'est, plus essentiellement encore, indiquer ce qui inquiète une telle fondation, ce qui la *problématise*, appelant ainsi la formation d'un nouveau discours plus apte à la décrire. C'est là que la science de l'homme prend naissance, trouve son problème constitutif et s'impose comme la voie de sa résolution.

Quelle sera la forme de ce discours ? De la position rousseauiste, on aurait tort de conclure que tout principe politique soit désormais impensable, et qu'un empirisme sociologique puisse seul succéder à la vision ancienne. Si la société est désormais « suspendue dans le vide »⁷, elle n'est pas pour autant disséminée, vouée à un chaos que seul un pouvoir hypostasié serait en mesure de juguler. Surtout, elle n'est pas pour autant rendue *inconsistante*. Au contraire, on peut dire que c'est elle qui occupe désormais le premier plan, qu'elle définit le seul niveau de réalité auquel le questionnement politique puisse légitimement se rapporter. Prenant acte de l'effondrement de l'ordre des perfections, renonçant à toute fondation transcendante des normes, un nouveau défi se profile pour une pensée politique authentique, celle qui consiste en un « discours visant à dire ce qui est, cet être que, *par ailleurs*, l'activité politique se donnera pour tâche de faire exister »⁸. Il s'agit de penser une normativité complètement immanente à l'ordre social, selon laquelle celui-ci se déploie précisément comme un ordre. L'« essence du social » devient ce centre de gravité qu'il faut maintenant rejoindre. Mais si tel est bien l'objectif, que devient l'articulation de la pensée et de l'action où la philosophie politique a son vrai sens ? Si nous avons quitté la nature, si toute l'évocation du *second Discours* n'a d'autre but que de nous faire accéder à ce que nous ne sommes plus, ne pouvons plus être, et sans doute n'avons jamais été, si la plongée dans l'être du social est au prix de ce deuil apparent et de cette purification réelle qui nous rendent à notre vraie corruption, pourquoi la restitution des faits ne suffirait-elle pas ? Si le discours philosophique vise à dire ce qui est, et s'y tient d'autant plus fermement que cet être même n'est plus à chercher en retrait de la vie réelle des individus socialisés, comment comprendre que « par ailleurs », une activité politique soit requise en conformité avec ce qui a été pensé ?

« Par ailleurs » : c'est là le gouffre que Sebag voit se creuser dans le contexte post-rousseauiste qui est encore le nôtre. Les doutes sur l'engagement communiste⁹, la critique du stalinisme et sa remontée jusqu'aux principes du socialisme réel, dans le sillage de *Socialisme ou barbarie*, sont sans doute pour beaucoup dans la reprise du problème politique effectuée

dans *Marxisme et structuralisme*. Il reste que c'est en conduisant une généalogie inédite de la philosophie politique moderne que les racines du problème sont mises à nu, et que le travail de reconstruction peut être relancé. Quelle est, pour nous, la question politique cruciale ? Il est clair que sa forme ne peut être que la suivante : *qu'est-ce qu'une société ?* Non pas : comment se construit-elle génétiquement, à partir de ce qui n'est pas elle, mais plutôt : comment s'engendre-t-elle *à partir d'elle-même*, comment compose-t-elle une réalité régie selon un ordre propre ? En suivant cette interrogation, la réflexion s'installe résolument dans le champ des sciences humaines. Mais la question de leur portée est aussi immédiatement soulevée. La primauté du savoir théorique sur toute perspective normative, en effet, n'a plus l'évidence qui était la sienne lorsque l'objet de ce savoir se trouvait par avance isolé, constitué sur un autre plan que celui des champs de positivité où se manifeste la vie sociale. Entre les sciences humaines et la philosophie politique, un lien intérieur s'est tissé qui remet en cause la subordination de la pratique à la théorie, ou du moins lui impose de se redéfinir en profondeur. Telle est la tâche que se donne Sebag, sur la ligne où se succèdent, comme différents niveaux d'élaboration du problème de Rousseau, les figures de Hegel, de Marx et de Lévi-Strauss.

Profondément, il s'agit de penser la politique, et de la penser précisément comme cette forme d'activité où la pensée est engagée en son nom propre, à la hauteur de ce qu'elle pense. Or si cela est encore possible, c'est que, justement, la pensée du social à laquelle la philosophie politique est désormais assignée demeure la pensée d'une *essence*. Ou encore, le fait qu'un ordre soit pensé à même la réalité sociale ne change rien au fait qu'il est précisément *pensé*, qu'il fait l'objet d'une saisie spéculative qui l'épure nécessairement de sa gangue empirique. L'extrême difficulté de la pensée politique moderne tient alors à la modalité paradoxale sous laquelle elle comprend cette abstraction. Car l'ordre du social se refuse à toute transposition sur un autre plan que celui où il opère réellement. Il ne réside pas ailleurs que dans le social, sans pour autant se confondre avec sa pure et simple manifestation phénoménale, sans se résorber dans sa pure existence.

On peut le dire autrement : de Rousseau à Lévi-Strauss, en passant par Hegel et Marx, une ligne se prolonge où la réalité propre du concept se découvre et se développe à même la réalité effective. On distinguera alors, éclairant en retour l'alternative initiale où s'enracine l'expérience de Sebag, deux versions de la politique : l'une qui vise la domination, la puissance, l'exercice du pouvoir, et qui reste donc étrangère au choix départageant la violence et le discours. L'autre, où le choix du discours est supposé fait, et où l'action ne peut se comprendre que comme mode de réalisation du concept que la réalité porte en elle. En ce second sens, c'est bien l'articulation de la politique à un certain savoir théorique qui s'avère primordiale. Mais ce savoir, dans les conditions nouvelles qu'on a relevées, vacille sur ses bases. Ou plutôt, il court le risque d'une dispersion, voire d'un délitement de son contenu objectif. En effet, « l'essence du social » est une expression qui confine à la contradiction, non seulement en raison de la diversité des formes sociales existantes, mais surtout parce que chacune d'elles voudrait maintenant constituer son propre niveau d'évaluation. A ce défi qu'il a été le premier à mesurer, Rousseau n'a pu répondre qu'en reculant d'un pas, ou du moins en prenant une voie qui s'écarte du projet spéculatif qu'il avait amorcé. En affirmant que « toute forme de vie sociale suppose la possibilité d'une réciprocité qui trouve son équivalent sur le plan juridique dans l'idée de contrat social »¹⁰, il relègue la diversité des sociétés au second plan, se rend coupable d'une homogénéisation, marquant du sceau de l'absolu les valeurs autour desquelles s'organise le schème contractuel.

De sorte que c'est plutôt dans Hegel qu'il faut lire les effets véritables du séisme rousseauiste. Précisons : dans le Hegel de la *Phénoménologie de l'esprit*, introduit par Kojève, traduit et commenté par Hyppolite. Du reste, Kojève n'indiquait-il pas, par une torsion interprétative délibérée, que le sens de l'œuvre hégélienne tient dans sa dimension *anthropologique* ? Plus

encore, la *Phénoménologie*, avec l'expérience qu'elle suppose, ne peut-elle être considérée comme un livre d'ethnologie avant la lettre ? En 1951, dans l'une des toutes premières critiques de l'optique structurale exposée par Lévi-Strauss, et selon une perspective phénoménologique qui doit plus à Husserl qu'à Hegel, Lefort n'avait pas hésité à lire *l'Essai sur le don* de Mauss à la lumière de la lutte pour la reconnaissance¹¹. A son tour, Sebag fait précéder de « prémisses hégéliennes » ce qu'il comprend comme le procès de constitution des sciences de l'homme. Mais c'est, à l'opposé de Lefort, pour reconnaître leur point d'orgue dans le structuralisme lui-même, reconduit à son acte théorique essentiel.

Dans la *Phénoménologie* de Hegel, la question de la variété des univers culturels est portée à son comble, mais sans que le principe d'une unité de signification soit répudié. La possibilité d'un tel discours tient d'abord au moment inédit dans lequel il prend place. La *Phénoménologie* singularise à l'extrême la situation moderne : elle la plonge dans un temps instable et transitoire, où l'esprit se reconnaît dans son autre, c'est-à-dire dans l'ensemble des figures qu'il a traversées pour en arriver à cette extrémité de son développement qui autorise son ultime reprise. Sebag insiste cependant sur un point : c'est que ce projet suppose d'abord – et le sens du présent, dans son caractère transitoire, réside exactement en cela – l'épreuve d'une inadéquation fondamentale, d'un *décalage* logé au cœur même de la réalité. Les figures sont autant de mondes différents, mais restitués *du point de vue du présent*, et donc sous l'angle du déséquilibre qui les porte, de l'écartèlement à chaque fois éprouvé entre l'être de l'esprit et le monde particulier dans lequel il s'est incarné. Pour cette raison même, la *Phénoménologie* ne peut se laisser réduire à l'« un de ces romans d'éducation chers au XVIIIème siècle »¹². Au regard de la conscience, le parcours qu'elle décrit ne se résume pas à l'effondrement de ses certitudes, mais surtout à l'épreuve répétée qu'elle fait de cet espace constamment réouvert entre ce qui se dit et ce qui est. L'individu, à chaque moment, est d'emblée autre qu'il ne se dit : lorsqu'il s'affirme tel ou tel, ce ne peut plus être alors que sur un plan « idéologique »¹³. Le temps de transition vers une dernière identité est un temps de crise : celui, justement, où aucune identité ne résiste à « la scission entre l'individu et son monde, entre la conscience et l'objet qui lui fait vis-à-vis, entre la pensée et ce qu'elle pense »¹⁴. Certes, un travail de mémoire est désormais possible, qui relie entre elles ces différentes expériences et les rattache au présent pour lequel elles prennent sens. Mais de cette mémoire, il ne faut pas attendre plus que ce qu'elle peut donner. En outre, il serait parfaitement illusoire de la convertir en une présence à soi reconquise :

« Une certaine immédiateté de l'objet s'en trouve à jamais impossible ; et entre ce que je sais et ce que je suis s'instaure un décalage définitif. Aussi l'Absolu est-il mémoire et non présence, souvenir et non existence. C'est en se souvenant que l'esprit arrive à se connaître lui-même comme Esprit. Mais cette « recollection » du passé est savoir et non vie » (41-42).

La tragédie du savoir absolu ne tient pas seulement au fait de révéler à l'esprit que son développement a constamment eu lieu sur le mode tragique ; elle tient surtout au fait que sa restitution finale accuse *définitivement* l'écart entre ce que je sais et ce que je suis. Autrement dit, pas plus qu'elle n'est un point de départ justifié, l'identification à soi ne peut être posée comme la dernière figure de l'histoire de l'esprit, dans l'enchaînement de ses confrontations à l'extériorité, de ses rapports à son autre où il s'est à chaque fois reconnu.

Si, dans cette lecture, un authentique souci ethnologique est d'ores et déjà perceptible, c'est parce qu'y apparaissent deux mouvements qui, loin d'être contradictoires, sont comme les reflets inversés d'une même tendance : arrachement et identification, destitution du moi et reconnaissance de l'autre comme un autre soi. On s'en souvient, c'est en s'efforçant de décrire la cohérence de ce double geste que Lévi-Strauss avait retrouvé dans Rousseau l'impulsion originaire de la science de l'homme¹⁵. Reprenant cette généalogie, Sebag en modifie les traits : d'abord, comme on l'a vu, en insistant sur ce qu'il juge être l'aporie rousseauiste du contractualisme ; ensuite en faisant de Hegel le révélateur de la vérité

fondamentale du rousseauisme - et cela précisément jusque dans sa critique du formalisme contractuel. C'est que, si l'effort est celui de penser la société de façon immanente, sans recours à une normativité extérieure, il n'est conduit qu'au prix d'un renoncement à l'immédiateté, qu'elle tienne à la certitude du *cogito* ou au repli culturel sur un système de valeurs déterminé. La situation de l'individu moderne telle que la présente l'hégélianisme, de ce point de vue, préfigure celle de l'ethnologue, porteur privilégié d'une forme de questionnement qui ne pouvait naître qu'à ce stade de la vie de l'esprit. Considérées selon le type de dissymétrie qu'elles actualisent, les différentes figures socio-culturelles deviennent lisibles selon un même schème. Plus encore, elles deviennent *convertibles* les unes dans les autres. Or si ces formes empiriques peuvent être ainsi disposées à l'analyse, c'est que le questionnement qui leur est adressé, celui de leur ordre propre, procède d'un lieu où l'assurance de l'identité a été par avance déjouée. L'ethnologie est sans conteste une science du présent – non seulement au sens où le présent est son objet, où elle se déploie sur un plan synchronique, mais au sens où elle n'est possible que depuis le présent, à l'image de la *Phénoménologie* elle-même.

Mais de nouveau, le défi est pressenti sans être vraiment relevé, et la philosophie politique se recompose en se détournant du risque qu'une science du social lui fait encourir. Comme Rousseau, Hegel a recours à une stratégie de repli, et tout le mérite de Marx sera de l'avoir compris. De nouveau, le social est coupé de lui-même par hypostase de la sphère politique. Et s'il ne s'agit plus, comme chez Rousseau, de restaurer le pur principe de l'accord des volontés libres, l'intention ne s'affirme pas moins de résorber le décalage avéré dans l'ordre de la société civile à un niveau qui n'est plus exactement le sien : celui de l'Etat, lieu d'une réconciliation qui, sans annuler les disparités internes à l'ordre social, permet néanmoins qu'il se déploie comme un ordre. C'est pourquoi la critique marxienne touche juste en attaquant l'hégélianisme par le biais du droit politique. La séparation de l'Etat et de la société civile n'enferme pas seulement une totalisation déplacée, produite par un système de médiations dont le principe est projeté au dehors et en surplomb. Elle implique surtout une parcellisation de la société, chaque partie se trouvant incapable de penser et de produire à son propre niveau son intégration au tout. La société, littéralement, est un terme qui n'a de sens que réfléchi dans et par l'Etat. Et si sa complexité est restituée, c'est pour être immédiatement niée, du moins dans son caractère de totalité constituée de façon pleinement immanente.

Jamais, avant Marx, le concept de société n'avait été investi d'une telle charge : non pas simplement exprimer un ordre, ni même seulement le produire : mais le penser *et* le produire - le produire en le pensant et le penser en le produisant. Affranchie des formes de scientisme et de dogmatisme qui sont venues la recouvrir, la « signification du marxisme » tient dans son rejet de toute hypostase - non seulement celle du politique ou du religieux, mais aussi et surtout celle de l'économique. En d'autres termes, le propre de Marx, comme Lukacs fut le premier à le comprendre¹⁶, est l'adoption du « point de vue de la totalité ». Par là, la philosophie de Marx se conçoit en excès par rapport aux connaissances positives qu'on peut tirer d'elle, à ses applications dans les domaines de l'histoire et de la sociologie. Elle introduit à une « rationalité supérieure », dont le principe a d'abord consisté à poser « la totalité comme catégorie essentielle » dans l'appréhension des faits sociaux¹⁷. Telle est la concession qu'il faut faire à Sartre, en écho à Lévi-Strauss dans la *Pensée sauvage*. La *Critique de la raison dialectique* a eu cela de salutaire qu'elle a su rompre avec le « pseudo-rationalisme qui a présidé à nombre de présentations du marxisme » en reconnaissant qu'une « philosophie dialectique n'est concevable que si le sujet qui pose une telle philosophie est lui-même dialectique »¹⁸. En somme, l'anthropologie structurale retrouve là son projet : rendre à la pensée sa puissance propre, comme dépassement des totalités qu'elle construit. La question est alors de savoir où réside cette puissance, et ce qu'on peut exactement en attendre. On sait que le tort de Sartre, selon Lévi-Strauss, est de l'avoir cherchée trop loin, ou trop près : trop

loin, dans une raison dialectique injustement coupée de l'opération analytique elle-même, et de l'effort qui s'y marque de transcender les cadres qu'elle a elle-même tracés ; trop près, dans le sujet individuel institué en « transcendance de repli », dont l'opposition à l'autre et au monde est postulée pour être ensuite artificiellement surmontée.

Pour Sebag, le débat avec Sartre ne mérite d'être repris que parce qu'il traduit un débat plus fondamental avec Marx. Le pas décisif que celui-ci fait franchir à la science de l'homme n'est pas dans le dévoilement de la base matérielle qui sous-tend l'ensemble des pratiques sociales, mais dans le fait de faire coïncider la reprise synthétique de cet ensemble, sa *totalisation*, avec une certaine expérience sociale elle-même synthétique, reconduite à l'activité du *travail* tel que son développement dans la société capitaliste a pu en révéler la fonction générale de socialisation. C'est dans cette perspective qu'il faut comprendre le rôle crucial de la critique de l'économie politique dans le marxisme, qui vient répondre à la critique antérieure du droit politique hégélien. Non pas comme une affirmation du primat de la détermination économique, non pas comme un nouveau causalisme dans l'explication des faits sociaux, mais comme une compréhension inédite de ces faits à partir de leur *centre*, lequel peut désormais être situé au sein même de l'activité des hommes - comme une certaine dimension de cette activité qui se dévoile finalement à eux comme la double vérité de leur être social et de l'être du social. Le capitalisme, en opérant le passage de la multiplicité qualitative des travaux concrets à l'unité quantitative du travail abstrait, a transformé la production en production des producteurs eux-mêmes. Dès lors, un rapport inédit à la vérité s'en trouve déterminé, l'activité productive devenant « le lieu véridique auquel toutes les apparences peuvent être référées »¹⁹. De sorte que le déchirement du voile est rendu possible par le devenir social lui-même - le capitalisme n'étant au fond rien d'autre que le « devenir société de la société », selon la formule de Lukacs qui avait déjà retenu l'attention de Merleau-Ponty²⁰.

Il y a donc bien une science dans le marxisme, et cette science peut prétendre mieux que nulle autre par le passé au titre de science de l'homme. Mais il faut ajouter qu'elle est d'emblée au-delà de la connaissance scientifique au sens strict – celle qui procède analytiquement et s'attache à des champs de positivité circonscrits et délimités, socialement et historiquement. Surtout, elle coïncide avec le développement même de l'existence humaine, elle vient se confondre avec la vie des hommes, rendant absolument inséparables la théorie et la pratique, et les unifiant dans la rationalité supérieure de la *praxis* dont l'accès est désormais ouvert.

Dira-t-on que le marxisme se rend coupable de socio-centrisme, instituant la société capitaliste en clef de l'histoire universelle qui ne devient intelligible que par projection de critères particularisés et situés ? Ce serait, une fois encore, perdre le fil de la pensée de Marx en suivant le rationalisme étroit qui a pu se réclamer de lui. Ce serait surtout déroger au « point de vue de la totalité ». Dans sa lecture de Marx, Sebag prend soin d'indiquer que l'opposition entre société capitaliste et sociétés précapitalistes ne vise qu'à mieux tracer les traits de la première, à mieux déterminer sa cohérence interne, et que sa valeur heuristique pour l'étude des secondes est pour ainsi dire « nulle »²¹. Il faut aller plus loin : dire que « la société industrielle est bien le centre de l'histoire que nous vivons » n'implique aucun évolutionnisme de principe, en dépit de ce que semblent indiquer certaines professions de foi darwiniennes. Car ce qui permet alors que, du supérieur, on revienne à l'inférieur, c'est seulement que le supérieur doit son statut au fait qu'il atteste pour la première fois dans l'histoire « la prise en charge tant théorique que pratique de la dimension même de la socialité »²², la capacité « pour l'homme de prendre à son compte la vérité de ce tout »²³, et par conséquent la possibilité de mesurer, à l'aune de cette vérité, ce qui, ailleurs ou autrefois, bloque son affirmation. En ce sens, il y a bien dévoilement de la signification des sociétés *autres* – non par transplantation de concepts adéquats à notre mode de production, mais par contrecoup de ce premier dévoilement de l'essence du social *pour nous*, condition d'une

« mise en équation d'une multiplicité de cultures »²⁴, c'est-à-dire d'une appréhension globale de la socialité où se trouve impliquée sa pluralité même. Aussi la science de l'homme atteinte-elle chez Marx un degré d'élaboration inédit. Avec lui les sociétés peuvent désormais apparaître dans leur diversité sans que le délitement de l'*essence* du social ne soit plus à craindre. Bien au contraire, c'est dans l'exacte mesure où le social a acquis une unité *pour nous*, du point de vue singulier de cette société qui est la nôtre et qui a cela de caractéristique qu'elle rend pour la première fois visible sa totalisation immanente et son auto-production, que la pluralité de ses formes est concevable. La différence radicale entre précapitalisme et capitalisme n'est donc ni économique, ni historique, ni même en toute rigueur sociologique. Elle est *spéculative*. Elle tient à l'émergence d'un certain rapport à la vérité, qui, exclusif de toute projection des déterminations concrètes d'une société sur une autre, s'avère la pierre de touche de toute connaissance possible dans le champ des sciences de l'homme.

Faut-il considérer que le problème de Rousseau est désormais résolu ? Il le semble, si l'on admet qu'avec Marx, la disparition de toute normativité extérieure à la trame sociale peut être non seulement proclamée, mais aussi comprise de façon conséquente, étant entendu que c'est *en une certaine activité sociale* que se concentre la structuration de ce niveau de réalité. Mais n'est-ce pas trop accorder à l'opération de dévoilement dont le capitalisme se rend contemporain ? La « rationalité supérieure » qu'est le marxisme doit sa supériorité au fait qu'elle n'est pas un empirisme. Mais elle la doit aussi et surtout au fait qu'elle n'est pas une nouvelle extension du savoir spéculatif, ou plutôt que la force spéculative de sa distinction cardinale emporte avec elle une dimension pratique de transformation de ce qu'elle parvient à penser. Science de l'homme, le marxisme ne l'est que pour autant qu'il est théorie révolutionnaire. Rejoindre la *praxis* – et son sujet concret, le prolétariat²⁵ –, c'est donc comprendre que le dévoilement capitaliste est aussi et simultanément voilement, transgression de la normativité interne dont il a rendu l'effectuation manifeste. Certes, « la critique révolutionnaire ne s'appuiera dès lors que sur ce qu'elle a mis en évidence et ne se référera à aucun ordre transcendant »²⁶. On ne quittera plus le plan de la société. Mais ce n'est pas pour se borner à refléter spéculativement son processus de constitution. La critique révolutionnaire sera assignée à éclairer simultanément *la norme et sa violation*, le capitalisme n'étant rien d'autre que leur double affirmation, dans un double geste d'exhibition et de travestissement auquel ne peut faire pièce qu'un autre double geste, théorique et pratique, de vision du tout et de transformation.

On sait le rôle central du « secret » de la *praxis* – qui, souligne Sebag, ne se livre que « du dedans »²⁷, et reste bien dans cette mesure un secret – dans la pensée française des années cinquante, captivée par les analyses de Lukacs et par les conclusions qu'on pouvait en tirer, en dépit des rétractations de l'auteur d'*Histoire et conscience de classe*, pour une critique du communisme d'Etat et des formes de violence qu'il reconduit, voire invente. En regard de la critique adressée par Althusser à toute forme de marxisme humaniste et subjectiviste, l'interprétation de Sebag pourra paraître tributaire d'une conception dont les résidus idéalistes – à commencer par l'exigence de lier la *praxis* à une vision, et par conséquent à une ultime figure de la conscience – empêchent de percevoir la coupure épistémologique dont procède ce savoir inédit que constitue le matérialisme historique. Pourtant, on reconnaîtra que l'objet de Sebag n'est autre que la détermination du statut proprement scientifique du marxisme. Il s'agit de savoir si le marxisme, en assumant sa double identité théorique et pratique, est le fondement stable de cette science de l'homme dont la problématique a commencé de se nouer avec l'exigence rousseauiste de penser l'ordre immanent aux faits humains. Or une telle question n'a de sens que si, dans la pensée même de Marx, on repère une dualité de signification dont les gloses de Lukacs, en ce qu'elles voient dans la *praxis* à la fois le problème et sa solution, ne tiennent pas compte : d'une part une conception de la vérité du social référée à une classe dont l'activité particulière assure une condition de transparence

inédite ; d'autre part la constitution d'une science du devenir historique qui, tout en étant coextensive du développement de la société capitaliste, n'implique pas pour autant qu'elle soit « capitalisée par les hommes de cette société »²⁸. L'originalité de Sebag, au sein de la tradition interprétative qu'il prolonge et infléchit, tient en cela : si la rationalité propre du marxisme a bien une certaine réalité, celle-ci doit pouvoir être décrite *épistémologiquement*, indépendamment de la question de savoir *pour qui*, c'est-à-dire à quel sujet, la vérité se dévoile²⁹.

Soit, objectera-t-on, mais la théorie de la *praxis* exigeait plus : elle ne présentait pas seulement le prolétariat comme un pôle de visibilité, le dépositaire d'un certain type de représentations, mais aussi comme instance active, puissance de transformation, et ces deux aspects n'étaient pas séparables³⁰. En marquant la distinction chez Marx entre savoir et sujet, en soulignant que leur nécessaire corrélation n'en suppose pas moins qu'on puisse les penser distinctement, et donc que ce nouveau savoir soit susceptible d'une description *comme savoir*, indépendamment de sa présence actuelle au sujet de l'histoire (s) sur lequel pèse la charge de sa réalisation, Sebag ne veut cependant pas céder ce que le marxisme a acquis en termes de critique radicale de la pensée spéculative : mais il veut seulement souligner ce que cette critique suppose *spéculativement*. Si Marx institue un nouveau rapport à la vérité pour le sujet, ce rapport doit pouvoir être exposé comme tel, et le renvoi immédiat au sujet de la *praxis* ne doit pas évacuer la question de sa cohérence interne, de la forme de la rationalité qui le caractérise. Certes, le marxisme pour Sebag est encore une grande philosophie du sujet - « ce sujet que par un acte métaphysique audacieux Marx a placé au cœur de toute réalité »³¹. Mais porter au jour le savoir qu'il implique, cela suppose que l'on cesse de prendre le sujet pour centre de référence, y compris lorsqu'on le conçoit, ainsi que le veut la théorie de la *praxis*, comme dialectiquement constitué. Plus exactement, cela suppose que, revenant au sujet, on envisage ce qui en lui est l'indice de son propre décentrement, et dont le concept même d'idéologie ne fait que porter la trace.

La rupture avec la *Critique de la raison dialectique* et avec la forme de marxisme qu'elle cherchait à promouvoir est d'ores et déjà consommée, mais elle l'est, étrangement, par un approfondissement de la pensée marxienne de la subjectivité. Loin qu'il faille quitter le sujet pour le plan désubjectivé de la science de l'histoire qu'est le matérialisme historique, ou encore par une caractérisation du mode de production actualisé par les sociétés industrielles, c'est dans le sujet, c'est-à-dire dans ses opérations intellectuelles, en somme dans son *esprit*, qu'il faut s'efforcer de situer le décalage sous lequel le savoir est contraint de se donner, et d'en éclairer les implications paradoxales : le fait que la vérité du social ne s'affirme que dans sa propre distorsion, et qu'une lisibilité en soit néanmoins possible pour une pensée scientifique – c'est-à-dire qu'elle puisse être reprise *en tant que vérité*. Du reste, on peut présenter cette lecture de Marx comme une autre manière de rendre compte du concept de *praxis*, de le dérober justement à son « secret ». En posant ce concept, le marxisme voudrait surtout affirmer le refus de limiter « l'activité signifiante au seul entendement, le sujet véritable n'étant plus le seul sujet de la connaissance auquel la science dans son ensemble fait vis-à-vis, mais le sujet réel inséré dans la société dont il est membre »³². A cette condition, la *praxis* indiquerait à la fois, pour le sujet, son enracinement historique, et le nécessaire dépassement du plan subjectif qu'il représente. Loin d'être une nouvelle manière de centrer la subjectivité sur elle-même, elle indiquerait son propre décentrement, sous la forme de la non-coïncidence entre le sens de l'ordre social et celui que peut en formuler la conscience historique, rivée à un pôle subjectif quelconque, quand bien même celui-ci se trouve être le prolétariat. Bref, le marxisme, à sa manière, et à l'encontre d'une tradition exégétique très vive dans le contexte phénoménologique français, serait essentiellement une pensée du décalage. Telle était déjà l'interprétation que Lévi-Strauss, dans la *Pensée sauvage*, objectait à Sartre :

« il nous semble que, de la leçon combinée de Marx et de Freud, Sartre n'a retenu qu'une moitié. Il nous a appris que l'homme n'a de sens qu'à la condition de se placer au point de vue du sens ; jusque là, nous sommes d'accord avec Sartre. Mais il faut ajouter que *ce sens n'est jamais le bon* : les superstructures sont des actes manqués qui ont socialement « réussi ». Il est donc vain de s'enquérir du sens le plus vrai auprès de la conscience historique »³³.

Ce qui peut et doit être considéré comme socialement « réussi », ce n'est rien d'autre que l'ordre social lui-même, ce que Sebag appelait la « normativité interne » du social, laquelle se déploie comme un ordre. De Rousseau à Hegel et à Marx – et, il faut ajouter, à Freud - la pensée a progressivement dégagé son objet : « Les pages qui suivent peuvent donc se présenter comme une réflexion sur l'idée d'ordre »³⁴. Or cet ordre, s'il est bien *l'ordre du sens*, ne se confond pas avec le sens pour une conscience, quel que soit le pôle historico-social qu'on lui assigne. Ce qu'il faut tirer du marxisme, sa signification véritable que le concept d'idéologie s'efforce d'exprimer, c'est que le sens pour elle n'est jamais le bon sens, précisément parce qu'il ne s'institue que sur la base de sa déviation, de son « ratage ». On comprend alors que la solution de l'écart ouvert initialement par Rousseau n'est pas à chercher dans sa résorption. Les sciences de l'homme n'achèvent pas d'asseoir leurs fondements en identifiant, dans la société, le point où celle-ci peut enfin s'avérer présente à elle-même, où elle peut se reprendre dans une relation de transparence, revenir sur soi pour rendre compte de son auto-production. Elles prennent forme au contraire lorsque la question de la production de son ordre assume une certaine condition d'*impossibilité* : celle de la délivrance du sens unitaire du social pour un sujet historique donné, qu'il soit individuel ou collectif.

Une théorie de l'idéologie n'est pas concevable indépendamment d'une théorie du discours. Plus exactement, elle doit être en mesure de penser conjointement affirmation et distorsion du sens au plan du discours, et cela précisément afin de déchiffrer cette distorsion, sans préjuger du niveau auquel s'accomplira ce déchiffrement – sans poser au préalable la question « pour qui ? », laquelle suppose le problème déjà résolu. Or c'est là la principale carence du marxisme, et l'on peut craindre qu'elle soit irrémédiable. La preuve de cette carence, Sebag la voit dans la confusion récurrente dans l'explication marxiste entre la structure qui régit chaque niveau de la conscience sociale – droit, religion, politique, et jusqu'à la science elle-même- et le processus historique qui leur est sous-jacent et est censé rendre compte de leur engendrement³⁵. Voulant comprendre l'histoire réelle en opposition à l'historicité idéologiquement produite, et par conséquent percevant clairement que l'enchaînement événementiel doit être reconstitué sur un autre plan que celui de la conscience des sujets historiques – « que les actes humains ne soient pas l'équivalent de ce qu'ils charrient »³⁶, ou comme le disait Lévi-Strauss, que les superstructures soient des « actes manqués » - elle reste pourtant profondément attachée à l'idée que l'explication repose en premier lieu sur le dévoilement du *continuum* de l'histoire elle-même. Pourtant, le concept même d'idéologie exigeait plus : une abstraction première, en forme de modélisation, qui installait en premier lieu l'analyse sur un plan synchronique où l'économie propre à chaque formation discursive, avec ses distorsions caractéristiques, était susceptible d'apparaître. Ce n'est que par ce biais que la spécificité de chaque niveau idéologique peut être dégagée, et l'hypothèse réductrice du reflet évitée. En d'autres termes, on peut dire qu'il aura manqué au marxisme la fermeté d'un parti-pris : mesurant la transcendance de l'ordre du sens et l'inscrivant dans le concept même d'idéologie, il n'a pas été à même d'énoncer la théorie requise par ce concept, et a réactivé une forme d'explication foncièrement inadéquate à la tendance qui se trouvait présente dans son projet même. Et s'il a pu favoriser plus ou moins malgré lui un type renouvelé de subjectivisme, prétendant accomplir le vœu hégélien de la transformation de la substance en sujet³⁷, ce n'est que par l'effet de son incapacité originare à distinguer clairement structure et histoire – c'est-à-dire à reconnaître la singularité de ce qui doit être

pensé sous le nom de structure, seule base possible à une théorie véritable *des* idéologies, au pluriel et sans uniformisation sommaire.

On dira aussi bien qu'il a manqué au marxisme l'apport linguistique de la révolution saussurienne. Ramenée à sa portée philosophique véritable, celle-ci impliquait en effet d'abord et avant tout le renoncement au mode de pensée continuiste que le marxisme, en raison de la causalité historique qu'il accrédite et de la reprise subjective qu'il exige, se devait de privilégier. Renoncement qui a lieu sur un double plan : au plan des unités linguistiques, c'est-à-dire du rapport entre le signifiant et le signifié, et au plan paradigmatique de la langue, c'est-à-dire des systèmes de signes considérés dans leur autonomie. Dans chaque cas, une discontinuité est marquée qui ne désigne pas tant la distorsion d'un contenu significatif premier, que le mode même par lequel le sens se constitue, indépendamment de toute référence à un certain contenu représentatif susceptible d'être appréhendé subjectivement. Sebag va plus loin : il est relativement indifférent au structuralisme que les phénomènes structurels soient conscients ou inconscients³⁸. Ce qui importe en revanche au plus haut point, c'est que l'on conçoive la structure, comme l'exige le geste saussurien, à l'aune d'une double rupture, interne à chaque élément du discours, et entre les discours eux-mêmes. L'ordre du sens est un ordre *nivelé*, marqué par une série de dissymétries qui ne peuvent en aucun cas être réduites, mais qui doivent être parcourues dans l'architecture qu'elles dessinent. Dès lors, il n'est plus possible d'admettre qu'une structure idéologique puisse révéler sa signification au sujet par retour à un plan de réalité qui se tiendrait en retrait, de même qu'il n'est plus possible de parler d'idéologie au singulier, comme si la superstructure dans son ensemble était susceptible d'une lecture unitaire. La coappartenance relevée par Marx de la manifestation et du retrait, de l'apparition et de la distorsion d'un certain contenu objectif - bref, le paradoxe intrinsèque au phénomène idéologique, ne se comprend qu'à la condition de cesser de l'évaluer à l'aune de ce qui n'est pas lui, qu'il s'agisse de la réalité qu'il représente en la déformant, où du pôle subjectif pour lequel il se révèle et se dérobe simultanément. De la même manière, il ne se comprend que si l'on commence par isoler et se fixer pour objet la cohérence interne à une formation discursive donnée.

Abstraire un certain niveau de signification, et affranchir celle-ci de son contenu référentiel et de sa reprise subjective procède d'un seul et même acte : percevoir le « décollement du signifiant par rapport au signifié » qui est « le signe le plus marquant de la vie culturelle »³⁹. Or ce décollement n'est pas un processus secondaire d'altération d'une réalité préalablement existante. Ou plutôt – et c'est en somme ce que disait déjà Rousseau, la vision structurale ne faisant ici qu'explicitier son intuition fondatrice – c'est dans cet ordre second que l'on est toujours déjà placé, ce qui congédie définitivement toute problématique de l'originnaire. On en perçoit alors mieux la principale conséquence : c'est qu'il faut prendre la mesure de cette « subversion permanente du sens qui outrepassé toute aperception subjective, et qu'il n'est pas possible de mettre en rapport avec la visée explicite des différents sujets ». Dépossession subjective qui, précisons-le, découle de la marge d'indétermination primordiale que la science du langage creusait en rompant « tout rapport univoque entre le son et ce qu'il signifie »⁴⁰, et en réinscrivant le signe à titre d'élément d'un système où les valeurs se distribuent horizontalement. De sorte que la subversion n'est pas ici accidentelle, ni même sujette à rectification : elle est propre au langage et à tout niveau de réalité où quelque chose comme du sens est produit. Et cela, parce que l'ordre du sens est d'abord l'ordre du *signifiant*, qu'en lui le sujet est affronté à « l'efficiences du signifiant », à son affranchissement et au « pouvoir opérant qui caractérise tout système sémiologique constitué »⁴¹. Que cet affrontement implique pour le sujet le décrochage de sa téléologie propre, plus encore, qu'un processus de déréalisation précède sa relation au monde plutôt qu'il ne lui succède, c'est, aux yeux de Sebag, le mérite propre de Lacan de l'avoir compris. Car si la réalité, dans ce que la psychanalyse reconnaît comme « relation d'objet », ne peut être admise à titre **X** substrat

ultime qu'il faudrait rejoindre en traversant la couche discursive, c'est « qu'il n'y a rien dans le signifié – flux vécu, envies, pulsions – qui ne se présente marqué de l'empreinte du signifiant avec tous les glissement de sens qui en résultent et qui constituent le symbolisme »⁴². La question devient alors – et elle n'est plus de réalité, mais, comme l'a aussi vu Lacan, de *vérité*⁴³ – celle de la description de ces glissements de sens pris en eux-mêmes, et appréhendés à leur propre niveau, en tant qu'ils sont le lieu même de la production du sens. Elle devient celle de leur vérité propre, du jeu de vérité qu'ils dessinent, sans que leur évaluation dépende en dernière analyse d'une réalité qu'ils viendraient altérer.

On touche ici les limites du concept d'idéologie. A ce stade pourtant, il ne suffit plus de pointer ce qui manque au marxisme. Et si l'on doit admettre que ce n'est plus dans le sillage du marxisme que le problème soulevé par Marx peut être traité⁴⁴, il faut encore éclairer ce que le structuralisme apporte en propre, non seulement en redéfinissant le plan idéologique, mais encore en dégagant le sens neuf de ce que veut dire « réalité » dès lors que l'autonomisation des phénomènes structurels a été accomplie. Autrement dit, si l'approche structurale peut se présenter comme une « théorie des superstructures », il faut surtout se demander quel lien spécifique avec l'infrastructure s'y trouve impliqué. Car l'écueil fondamental du structuralisme, comme on l'a souvent cru, n'est pas sa régression idéaliste. Que la structure ne soit pas une nouvelle forme d'idéalité, qu'il n'y ait aucune ontologie sous-jacente au structuralisme, c'est ce que l'on conçoit dès que l'on admet la rupture saussurienne dans toute sa radicalité. A cet égard, les critiques, qu'elles soient d'inspiration marxiste ou phénoménologique, ou des deux à la fois, portent à faux⁴⁵. Il est clair que la notion de structure « trouve sa place dans le discours de la science et qu'une interprétation purement réaliste ne doit pas en être admise »⁴⁶. De ce point de vue, la perspective structurale admet, on peut même dire *procède* d'un hiatus avoué du connaître à l'être. Mais ce n'est pas pour se résoudre en une théorie de la connaissance dont aucune implication quant à l'être des phénomènes ne pourrait être tirée. C'est là que réside la vraie difficulté : pour que le structuralisme soit possible, il est absolument nécessaire que, sans s'annuler, « le hiatus du connaître à l'être se laisse penser ». Or si un tel hiatus constitue le lieu exact où le concept de structure vient d'inscrire, c'est que, à l'intérieur des phénomènes eux-mêmes, il est en fait toujours déjà ouvert, et qu'en somme, le concept même de structure ne fait que l'exprimer. Il est une « donnée structurelle »⁴⁷, et c'est cette « dissymétrie de l'objet lui-même » que la linguistique a été la première à mettre en lumière. En cela, elle revêt immédiatement une portée générale pour les sciences de l'homme, c'est-à-dire de cet objet qui a pour caractéristique de produire des significations. Et c'est à vouloir ramener le produit à son sujet producteur que le sens de cette production, c'est-à-dire le fait qu'elle soit précisément *production de sens*, échappe.

Notons que, dans le champ ethnologique, comme d'ailleurs dans le champ psychanalytique, les tensions propres à cette situation prennent une tournure plus accusée encore qu'en linguistique - et les conséquences qu'il faut en tirer pour une détermination du paradigme structuraliste n'en sont que plus profondes. Alors que la langue « structure un domaine par lui-même non significatif pour l'utiliser à des fins de signification »⁴⁸, le mythe – au même titre que le discours de l'inconscient, et plus généralement ce que Sebag appelle les « systèmes post-linguistiques », en ce qu'ils supposent la langue elle-même - utilise à titre de signifiants des signes linguistiques pourvus par eux-mêmes de sens⁴⁹. Pour comprendre cette différence, il ne suffit pas d'insister sur l'abaissement du degré d'arbitraire qui, dans le second cas, inciterait à parler plutôt de symbole que de signe. Si un « ordre symbolique » doit ici effectivement être pensé dans sa spécificité, et s'il manifeste un arbitraire « restreint » - le mythe héritant cette restriction de son emprunt à des sphères culturelles déjà structurées -, la différence n'est toutefois pas telle qu'elle puisse combler le hiatus initial. Au contraire, on peut soutenir qu'elle ne fait que le réfracter, soumettant l'analyse à de constants changements

de plans, une distorsion ne pouvant jamais être comprise en elle-même, mais par un jeu de correspondances, d'oppositions et de transformations entre les niveaux discursifs distingués. De nouveau, c'est la prise en compte du nivellement des faits culturels qui importe. En lui s'accomplit la « subversion permanente du sens » qui les caractérise, et qui s'accuse d'autant plus que la signification se redouble en se donnant à elle-même la matière du rapport qu'elle institue. A cet égard, on peut encore estimer que la psychanalyse vient occuper une position limite, et en ce sens absolument privilégiée, dans l'architecture des sciences de l'homme : car elle vient rejoindre le sujet comme pôle de réfraction de ce nivellement même. Et cela, non en raison d'une socialisation primordiale qui lui ferait perdre prise sur ses pensées et sur ses actes – et donc dans une perspective ultime qui serait encore de réappropriation – mais en raison de son articulation primordiale avec l'ordre symbolique hors de laquelle la forme subjective elle-même n'est pas concevable. Sebag n'hésite pas à en tirer une conséquence épistémologique de grande ampleur : c'est que la psychanalyse se voit investie d'une tâche qu'on pourra juger exorbitante, à certains égards supérieure à celle de l'anthropologie structurale elle-même. Attachée à dévoiler « ce qu'implique pour l'homme sa rencontre avec le signifiant », elle doit être « à l'histoire individuelle et collective ce que l'ethnologie est à l'ethnographie, la linguistique structurale à l'histoire des langues. »⁵⁰ Bref, à la réflexion de Lévi-Strauss sur l'ethnologie et l'histoire, c'est la question des rapports de la psychanalyse et de l'histoire que Sebag substitue – la psychanalyse assumant à ses yeux dans le champ des sciences de l'homme le rôle décisif de réarticuler ce que les autres savoirs ont commencé par séparer : l'ordre symbolique et le sujet, la rationalité structurale et la rationalité historique

Dira-t-on alors simplement que se donner pour objet les modalités sous lesquelles l'homme produit du sens, c'est d'emblée prendre le point de vue du produit pour identifier la manière suivant laquelle il vient informer son producteur ? A s'en tenir là, on n'aurait pas fait un pas de plus par rapport à Marx. En fait, il faut aller plus loin, dépasser le marxisme en s'inspirant de son mode de pensée. Il faut parvenir à la thèse que le hiatus entre la réalité et l'ordre signifiant sous laquelle elle s'énonce, loin d'être en attente de sa résorption, n'est pas tant la déformation d'une réalité première qu'un certain mode de structuration de la seule réalité possible, laquelle est toujours et inexorablement *seconde*. De sorte que, si la relation du produit au producteur doit être parcourue à rebours, ce n'est pas pour finalement être remise sur ses pieds, restaurée dans son vrai sens⁵¹ ; c'est surtout qu'il y a un ordre du sens qui circonscrit le sujet et s'impose à lui alors même que celui-ci en est bien, par ses actes, ses comportements, ses paroles et ses pensées, réellement et constamment la source. On ne niera donc pas que ce qui est *réellement*, c'est le sujet, sa praxis, le groupe constitué auquel il appartient, les conditions historiques particulières avec le réseau complexe de déterminations qu'elles articulent. En aucun cas le structuralisme ne revient sur la tautologie selon laquelle « l'homme est le producteur de tout ce qui est humain ». En aucun cas il ne dénie à l'homme le rôle d'« effecteur » pour fonder une théorie « extra-anthropologique du sens »⁵². Mais il commence par refuser que la question « qu'est-ce qui est ? » puisse être ainsi abordée de front, du moment qu'a été reconnu dans l'être même du phénomène l'écart intérieur qui est le ressort de sa propre réalité. Qu'il y ait là un paradoxe constitutif de la démarche, c'est certain. Mais son assomption et sa prise en charge permettent aussi d'affirmer que la structure est *constituante* – quand bien même son concept ne se justifie pleinement que dans la théorie scientifique qui l'exhibe.

A ce stade, c'est le retour de la pensée sur elle-même, animé par la question « comment penser ce qui est ? », qui devient premier⁵³. On dira alors qu'il est nécessaire de recentrer la réflexion sur « la nature des opérations intellectuelles par lesquelles nous pensons la réalité sociale »⁵⁴. Mais cela n'implique pas que l'on quitte ce plan de réalité pour une sphère purement réflexive, ni que l'on se résigne à un repli du regard épistémologique au sein de ce qui ne serait plus qu'une procédure cognitive. Emergeant à l'intérieur des sciences de

l'homme comme l'expression rigoureuse de la réflexion philosophique originale qu'elles actualisent, le structuralisme implique surtout une redéfinition de leur objet. Plus encore, il porte cette forme de savoir au niveau effectivement paradoxal où son objet, en se donnant sous la forme intrinsèquement variable des modes de la production de sens, ne peut ni être complètement isolé dans une extériorité neutre donnant prise à une explication de type naturaliste – « comme une chose », selon la règle durkheimienne –, ni réaménagé en un noyau de signification qu'une instance subjective pourrait finalement reprendre à son compte et reconnaître comme une extension d'elle-même.

Cet objet singulier, stratifié, grevé d'une marge d'indétermination irréductible qui vaut d'être explorée pour elle-même, n'est autre en tout premier lieu, comme l'avait reconnu Lévi-Strauss dans la *Pensée sauvage* et *Le totémisme aujourd'hui*, que l'*intellect*. Reprenant les conclusions des analyses de certains mythes d'émergence des Pueblos qui fournissent la matière de *L'invention du monde*⁵⁵, Sebag insiste sur un point : s'il y a entre-expression de la structure sociale existante et du discours mythique, ce ne peut jamais être au sens, ni d'un rapport de détermination qui permettrait de passer de l'un à l'autre, ni même d'un rapport de correspondance qui présupposerait une structure idéale appliquée sur deux plans différents. Ce qui frappe au contraire, c'est que le codage mythique d'une distinction instituée n'est aucunement impliqué par l'organisation sociale, et qu'il peut même révéler à son égard une inversion, laquelle ne devient cependant lisible que si l'on envisage corrélativement les deux plans. De sorte que jamais les strates ne se recouvrent. Bien plus, c'est de leur non-recouvrement que dépend la lecture qu'on peut en faire. Certes, « l'écart entre l'institution et le mythe ne doit pas cacher que l'un et l'autre sont la mise en œuvre d'un même schéma logique qui se manifeste à des niveaux différents » ; mais il faut ajouter que la différence est « directement liée à la nature particulière des éléments mis en jeu à chacun de ces niveaux »⁵⁶, et que c'est elle au fond, en tant qu'elle permet de saisir des formes spécifiques de *conversion*, qui est le véritable point de mire de l'analyse. Or il est clair que la « convertibilité du langage et du réel n'est concevable qu'au profit de l'intellect ». C'est au niveau de l'activité intellectuelle, restituée dans la complexité et les degrés de ses opérations, que la pluralité des ordres de signification, trouve, non pas le socle spéculatif où elle s'annule, mais la condition de son déploiement comme différenciation réglée. Ici, la distinction entre infrastructure et superstructure tend à s'effacer⁵⁷. A une condition toutefois : que l'on conçoive l'intellect bien moins comme une faculté subjective, productrice de pensées qui, au dehors, subiraient un processus d'altération de leur contenu objectif, que comme le tout premier produit de l'esprit, ou encore comme l'esprit en tant qu'il est à lui-même son premier produit, réalité consistante, ordre immédiatement extériorisé qui affecte d'emblée le sens d'une dépossession intentionnelle et subjective, et qui, cependant, permet aux intentions de se dire, aux actions de se penser, et en définitive, aux sujets d'agir en pensant leur action.

On peut alors revenir au problème de départ. Depuis Rousseau, l'exigence de penser la société à partir d'elle même s'est affirmée comme l'axe directeur de la pensée politique dans le prolongement duquel les sciences de l'homme ont délimité à la fois leur propre champ de positivité et leur problématique essentielle. « Suspendue dans le vide », la société n'avait retrouvé la solidité et la plénitude d'un fondement qui lui soit vraiment interne qu'avec Marx. Mais c'était pour rencontrer un écueil insurmontable, lié au projet même d'une théorie des idéologies, ou du moins à l'impossibilité qu'elle implique de « postuler cette immanence du sens à la praxis humaine qui est l'affirmation centrale du marxisme »⁵⁸. Insistons : c'est donc du point de vue marxiste que le marxisme, pour Sebag, s'affronte à sa limite. Il n'en reste pas moins que c'est au-delà de lui que la question politique cruciale depuis Rousseau, « qu'est-ce qu'une société ? » peut être abordée avec les armes théoriques qui lui sont adéquates.

« Toute société prend forme à plusieurs niveaux »⁵⁹. Et si les expériences individuelles ou collectives synthétisent sur un mode toujours original des éléments qui lui sont empruntés, en

aucun cas de telles synthèses ne peuvent prétendre recouvrir sa constitution réelle. Plus encore, cette constitution *n'a pas à être recouverte*, du moins pour une perspective qui s'efforce d'inscrire les faits sociaux dans une procédure de connaissance véritable. De Rousseau à Marx, tel a été le grand leurre, et l'on peut affirmer qu'il est engagé dans le concept même d'idéologie pris comme définition des productions signifiantes. Viser l'ordre qui structure la société, et par là satisfaire aux réquisits d'une pensée de sa normativité interne, c'est au contraire déployer cet ordre aux différents niveaux où il s'exprime, et suivre ses variations en établissant des correspondances, dont on sait qu'elles seront toujours partielles, entre les plans qu'on a distingués. Bref, la société n'est pensée de façon complètement immanente que si l'on renonce à lui trouver un centre où les pensées qu'elle engendre à propos du monde et d'elle-même seraient comprises et condensées. Tel est l'effet de la loi de la « subversion du sens » dont Sebag fait la pierre de touche de l'optique structurale, et qui lui permet de se déplacer du plan individuel au plan collectif, des rapports d'échange aux structures du groupe, des discours mythiques aux récits de rêve, autorisant ainsi leur déchiffrement réciproque sans jamais les rabattre l'un sur l'autre pour y réinjecter un rapport univoque de détermination.

Or si le problème des sciences humaines se formule désormais ainsi, hors des cadres fixés par la théorie des idéologies⁶⁰, ne redevient-il pas simplement celui du discours de la science comme tel, dans son lien à la *vérité* ? C'est ce qu'admet Sebag, et le conduit par là même, de façon étonnante, à réhabiliter Hegel contre Marx, à repérer une expression profonde de l'approche structurale dans l'exigence hégélienne d'exposer les conditions sous lesquelles l'Esprit devient capable de révéler sa propre essence⁶¹. Toutefois, entre la totalisation des expériences de la conscience que présente la *Phénoménologie de l'esprit*, et l'expérience de pensée où celle-ci s'affronte à l'échappement du sens pour la conscience qui voudrait l'investir de sa téléologie propre, une différence se marque : c'est que le savoir effectif ne pourra en aucun cas coïncider, dans le structuralisme, avec un quelconque achèvement de son objet. Au contraire, c'est *en tant qu'inachevé* que l'objet des sciences humaines est appelé à se configurer, sur un mode dont le caractère provisoire n'est pas à comprendre comme un manque, mais plutôt comme la disposition même de l'objet à sa conceptualisation :

« L'objet ne devient pensable qu'à sa limite ; et celle-ci n'est jamais une limite absolue, mais une frontière reconnue provisoirement et destinée dans une autre étape à être abolie ; lorsqu'on opère à l'intérieur de ce cadre, on confronte une pluralité de variantes en organisant leurs dissemblances sur la base du substrat commun qui leur a été reconnu. Lorsque ce cadre éclate, c'est ce substrat lui-même qui deviendra une variante parmi d'autres »⁶²

Le structuralisme est une pensée des déplacements de l'objet – non pas des variations sur ou autour de l'objet, mais des dissymétries propres à l'objet, lesquelles supposent que ses contours soient constamment retracés et que son analyse change sans cesse de plan. Mais comment penser un objet « à sa limite » ? Ne faut-il pas conclure de l'inachèvement de l'objet à l'inachèvement du savoir, et se séparer de Hegel tout à fait, aussi radicalement que l'on s'est séparé de Marx ? Au terme de son expérience philosophique, Sebag ne fléchit pas. Alors que toute *praxis* et toute idéologie ne peuvent se développer « qu'en se maintenant à un niveau unique choisi en fonction du but qu'elles poursuivent »⁶³, la science des faits humains suppose que l'on admette une pluralité de plans d'intelligibilité. Cela étant, le savoir qu'elle incarne n'en est pas moins un savoir *achevé*. En ce sens, c'est une véritable « sagesse »⁶⁴ – autant dire une nouvelle modalité, inédite, de la réflexion philosophique – qui est désormais avérée dans « cette possibilité qui est la nôtre de ne pas s'en tenir à une échelle unique et de parcourir d'un perpétuel mouvement tous les types conceptualisation ». Tout l'effort de *Marxisme et structuralisme* aura consisté à dégager cette possibilité, à montrer que le savoir sur l'homme, dans ses développements contemporains, l'implique déjà, exprimant ainsi une « éthique de la pensée » qui, si elle rompt avec la représentation marxiste de la transformation de la société

par elle-même dès lors qu'elle a été pensée depuis son centre, doit permettre de tracer de nouvelles perspectives sur la forme d'action dont un certain type social est susceptible, en fonction et à partir de sa structure, c'est-à-dire en se fondant sur sa différenciation interne. Sur ce point, où se joue en définitive l'idée d'une *politique* du structuralisme, Sebag ne fait que désigner ce qu'il voit apparaître au loin. Car si, comme il ne craint pas de le dire avec Hegel, le savoir est parvenu à son achèvement, c'est seulement en énonçant le programme dans lequel les sciences humaines sont actuellement engagées et qu'elles s'attachent à remplir. De sorte que la pratique de l'ethnologie, sans se dissocier d'une certaine pratique de la philosophie, ne devra pas se confondre avec elle.

¹ Du moins si l'on excepte *Pour Marx* d'Althusser (1965), dont le livre de Sebag est, sur le terrain philosophique, l'antonyme.

² *Marxisme et structuralisme*, Payot, 1964, cité M.S., p.221.

³ M.S., p.7.

⁴ Préface à *L'invention du monde chez les Indiens puebls*, Maspero, 1971.

⁵ M.S., p.12.

⁶ M.S., p.15.

⁷ Ibidem

⁸ M.S., p.9.

⁹ Sebag fut militant du Parti communiste de 1953 à 1955, membre de cellules étudiantes où il anima un mouvement d'opposition interne qui lui valut son exclusion (cf. J.-P. et M.C. Boons, « Lucien Sebag », *Les Temps Modernes*, 226, mars 1965).

¹⁰ M.S., p.15. C'est ce que devait récuser Althusser dans sa lecture du *Contrat social* de Rousseau (« Sur le Contrat social » (1967) repris dans *La solitude de Machiavel*, PUF, 1998). La singularité du contrat de Rousseau est qu'il ne présente pas une solution *juridique* au problème de la constitution de la société, parce que dans ce contrat même est introduit un « décalage » entre deux parties prenantes de statut différent : l'une qui préexiste au contrat, l'autre qui est engendré par lui. Dans l'expression « chaque individu, contractant pour ainsi dire avec lui-même », le « pour ainsi dire » est une dénégation (p.74). De sorte que le décalage originaire - ce que Sebag appelait la « cassure » rousseauiste - ne serait jamais résorbé, mais seulement déplacé successivement d'un plan argumentatif à l'autre, ne pouvant en dernière analyse qu'être *fictivement* pris en charge dans *La Nouvelle Héloïse*, *l'Emile*, les *Confessions*.

¹¹ « L'échange et la lutte des hommes », repris dans *Les formes de l'histoire*, Gallimard, 1978.

¹² M.S., p.25.

¹³ M.S., p.28.

¹⁴ M.S., p.30.

¹⁵ « Jean-Jacques Rousseau, fondateur des sciences de l'homme » (1962), *Anthropologie structurale II*, Plon, 1971.

¹⁶ Le Marx du Lukacs d'*Histoire et conscience de classe* est la matrice théorique de l'interprétation philosophique du marxisme qui s'accomplit en France à partir des années 50, jusqu'à la reprise althussérienne à la fin des années 60. Le relais principal de l'interprétation de Lukacs, dont l'influence sur Sebag fut certaine, est l'œuvre de Lucien Goldmann. De ce dernier, voir notamment *Sciences humaines et philosophie*, PUF, 1952. Dans *Marxisme et structuralisme*, le « structuralisme génétique » prôné par Goldmann est cependant réfuté on ne peut plus nettement.

¹⁷ M.S., p.58.

¹⁸ M.S., p.59.

¹⁹ M.S., p.63.

²⁰ *Les aventures de la dialectique*, Gallimard, 1955, p.66.

²¹ M.S., p.65.

²² M.S., p.73.

²³ M.S., p.59.

²⁴ M.S., p.72.

²⁵ Le prolétariat est le sujet dont l'accès à la vérité est conçu soit comme premier, soit comme médiatisé par l'instance du parti. A cet égard, Sebag souligne qu'il y a une alternative de taille, voire un gouffre, entre Lukacs (celui d'*Histoire et conscience de classe*), et Lénine (cf. M.S., p.93).

²⁶ M.S., p.73.

²⁷ M.S., p.83.

²⁸ M.S., p.92.

²⁹ En cela, la lecture de Sebag échappe au clivage mis en scène par Althusser entre marxisme humaniste et marxisme scientifique, et vient compliquer la redéfinition de la philosophie de Marx que ce dernier a cherchée à mettre en œuvre.

³⁰ Comme Merleau-Ponty, Sebag estime qu'il n'y a pas d'expression plus juste et plus aigüe de cette conjonction que celle présente dans les romans de Koestler, tout particulièrement dans *Le Zéro et l'infini* (M.S., p.85).

³¹ M.S., p.96.

³² M.S., p.88.

³³ *La pensée sauvage*, p.336.

³⁴ M.S., p.95.

³⁵ Cf. M.S., p.142.

³⁶ M.S., p.131.

³⁷ M.S., p.131.

³⁸ M.S., p.143-145. Sur ce point, Sebag module sa thèse dans la conclusion de *L'invention du monde*, p.483.

³⁹ M.S., p.172.

⁴⁰ M.S., p.106.

⁴¹ M.S., p.132.

⁴² Lacan cité par Sebag, M.S., p.124.

⁴³ M.S., p.256.

⁴⁴ Cette thèse permet d'apprécier l'opposition entre le structuralisme de Sebag et celui d'Althusser, tous deux enracinés dans Marx. Althusser reconnaîtra d'ailleurs en Sebag, par-delà Lévi-Strauss, son véritable ennemi *au sein du structuralisme* : « l'essai de Sebag (...) témoigne de ce que peut donner, c'est-à-dire ne pas donner, une conception marxiste « structuraliste » des idéologies. Mais on peut remonter à Lévi-Strauss, qui ne dément pas ce que Sebag dit en clair » (*Ecrits philosophiques et politiques*, II, Stock, 1995, p.223). Pour Althusser, l'anthropologie structurale reste prisonnière de l'idéologie qu'elle entreprend de lire de façon immanente – par quoi elle n'est qu'une nouvelle forme d'herméneutique. La confrontation doit cependant porter sur un point plus précis : qu'est-ce qui distingue le *décalage*, ou la *distorsion* chez Sebag, de la *surdétermination* chez Althusser ? La réponse, que l'on ne peut fournir ici, passe par l'examen des variations dans la lecture de Lacan, fondamentale de part et d'autre.

⁴⁵ Voir la réponse de Sebag à la critique de Lévi-Strauss par Lefort (« L'échange et la lutte des hommes », *op.cit.*), M.S., p.128

⁴⁶ M.S., p.129.

⁴⁷ M.S., p.152.

⁴⁸ M.S., p.116.

⁴⁹ Cette remarque devrait suffire à dissiper un certain malentendu suscité par l'image du « bricolage », et de l'utilisation par la pensée mythique de débris de systèmes conceptuels antérieurs, dans *La pensée sauvage*. Sebag s'y réfère dans M.S. (p.175) mais il y revient de façon plus critique dans la conclusion de *L'invention du monde* - ce qui lui permet de répondre aux objections de Ricoeur qui voyait là un clivage entre culture totémique et tradition judéo-chrétienne.

⁵⁰ M.S., p.154.

⁵¹ M.S., p.129.

⁵² M.S., p.128-129.

⁵³ « Si on peut aujourd'hui parler de crise de la philosophie, c'est que celle-ci se demande toujours « Qu'est-ce qui est ? » et non pas « Comment penser ce qui est ? » » M.S., p.145.

⁵⁴ M.S., p.221.

⁵⁵ *Marxisme et structuralisme* s'appuie plus précisément sur les mythes d'émergence des Keresans orientaux (Pueblos), annonçant expressément un ouvrage d'ethnologie à paraître (M.S., p.189sq). L'exemple utilisé, celui de l'opposition entre deux formes de souveraineté et de sa transposition inversée dans le mythe, est exposé en détail dans *L'invention du monde*, p.92-93, et analysé dans la troisième partie de l'ouvrage intitulée « Mythologie et réalité sociale ».

⁵⁶ M.S., p.192-193.

⁵⁷ M.S., p.193.

⁵⁸ M.S., p.225.

⁵⁹ M.S., p.155

⁶⁰ Que la théorie des idéologies ait été le principal écueil du marxisme, et qu'un dépassement de l'œuvre de Marx tel que l'accomplit Sebag y trouve par avance sa justification, c'est ce que confirme l'interprétation de Marx donnée par Etienne Balibar dans *La crainte des masses*, Galilée, 1997. Confirmation d'autant plus remarquable qu'elle se dégage au cours d'une trajectoire de pensée qui prend source dans l'interprétation d'Althusser.

⁶¹ A cet égard, le dernier chapitre de M.S. s'affirme comme une double réfutation des lectures marxistes : à la fois de la thématique classique du « renversement », et de la problématique althusserienne de la « coupure ». En dépassant Marx, le structuralisme retrouve Hegel – et plus précisément le rapport entre science et vérité noué dans la *Phénoménologie de l'Esprit*. Mais il s'exprime aussi, et selon le même mouvement, de façon absolument privilégiée dans Lacan : « Dans l'anamnèse psychanalytique, il ne s'agit pas de réalité, mais de vérité » (cité dans M.S., p.256).

⁶² M.S., p.240.

⁶³ M.S., p.241.

⁶⁴ M.S., p.240.