

LOUIS
ALTHUSSER

Écrits philosophiques
et politiques

Tome II



STOCK / IMEC

Louis Althusser

1974-1983

Écrits philosophiques et politiques

Tome II

TEXTES RÉUNIS ET PRÉSENTÉS PAR FRANÇOIS MATHERON

STOCK/IMEC

- Montesquieu, la politique et l'histoire*, PUF, 1959.
Pour Marx, collection « Théorie », Maspero, 1965.
Lire Le Capital, collection « Théorie », Maspero, 1965 (en collaboration).
- Lénine et la philosophie*, collection « Théorie », Maspero, 1969.
Réponse à John Lewis, collection « Théorie », Maspero, 1973.
Philosophie et Philosophie spontanée des savants (1967), collection « Théorie », Maspero, 1974.
Éléments d'autocritique, collection « Analyse », Hachette, 1974.
Positions, Éditions sociales, 1976.
22^e Congrès, collection « Théorie », Maspero, 1977.
Ce qui ne peut plus durer dans le parti communiste, collection « Théorie », Maspero, 1978.
- L'avenir dure longtemps*, suivi de *Les faits*, Stock/IMEC, 1992. Nouvelle édition augmentée, Le Livre de Poche, 1994.
Journal de captivité. Stalag XA, 1940-1945, Stock/IMEC, 1992.
Écrits sur la psychanalyse. Freud et Lacan, Stock/IMEC, 1993.
Sur la philosophie. Entretiens et correspondance avec Fernanda Navarro, suivis de *La Transformation de la philosophie*, collection « L'Infini », Gallimard, 1994.
Écrits philosophiques et politiques, tome I, Stock/IMEC, 1994.

Le présent ouvrage s'inscrit dans un programme d'édition posthume de textes de Louis Althusser, en majeure partie totalement inédits, qui proviennent des archives du philosophe confiées à l'Institut Mémoires de l'édition contemporaine (IMEC) en juillet 1991 par sa famille.

La publication de ces textes s'inscrit dans le cadre d'une coédition entre les Éditions Stock et l'IMEC.

Déjà parus :

1. Textes autobiographiques : *L'avenir dure longtemps*, suivi de *Les faits* (1992).
2. *Journal de captivité*. Stalag XA, 1940-1945 : Carnets, correspondances, textes (1992).
3. *Écrits sur la psychanalyse*. Freud et Lacan (1993).
4. *Écrits philosophiques et politiques*, tome I (1994).

La mise en valeur du Fonds Althusser et l'édition posthume de ces textes sont placées sous la responsabilité scientifique de l'IMEC.

Puisqu'elle tient tout entière dans le premier mot qui prononce son nom; puisque le nom qui la désigne est celui qui la convoque; puisque sur elle tout discours n'est jamais que l'interminable ouvrage de sa présence, et son existence sans cesse façonnée; puisqu'en son nom nous sommes rassemblés, assis comme au concert côte à côte sur les bancs dispersés de la vie; unis déjà par la première note qui scelle et lie l'essence et l'aventure irrémédiables; demandons-nous quel espace de raisons soutient cet accord, quelle imminence cette attente, et quel discours ce concert de silences.

Qu'attendons-nous d'attendre que de notre attention commune naisse cette présence qui porte pour nous le nom commun de Philosophie?

Tout esprit formé aux Méditations, qu'elles soient cartésienncment cartésiennes, ou husserliennement, etc., aura, du premier mot, reconnu qu'il s'agit bien du premier mot, ce qui définit le méditer, qui est la philosophie même. Tout l'abrupt de la Philosophie est là; si proche de l'unique autre abrupt, la mort, qu'avant même de savoir pourquoi, les hommes virent dans ces deux mots un seul abîme. Comme la mer dans une poignée de son eau; comme le Christ entier dans cette goutte de son sang; comme dans une feuille d'arbre tout le calcul de Dieu, ou la dialectique des hommes; comme dans le premier

refus de voir celle qui entre en retard dans la pièce où chacun parle, ce vent sans nom qui halète, tout un amour; dans tout commencement, la Philosophie est là, tout entière. Dans le commencement le plus infime de l'être. Sa manière de commencer d'être n'est que l'être du commencement. C'est pourquoi son commencement la hante, jusqu'à ce qu'elle se soit reconnue comme n'étant rien que le commencement même. Telle l'âme franciscaine qui ne rencontre jamais en chaque poussière, monts et merveilles, lierres et lions, fanges et rois, pauvres et femmes, que le seul Christ; en tout, comme en rien, la Philosophie sait que, de toute éternité elle commence.

Commencer est son absolu même. Aussi, pour atteindre cet absolu, lui suffit-il de commencer. Par ces silhouettes que, dans la brume du soir, distingue mal Théétète; par ces chapeaux qu'avant Cartier-Bresson Descartes et Comte virent, de leur premier étage théorique, flotter lentement sur le cours d'eau d'une rue, vers le confluent du carrefour; par cette flamme enfin partagée sans un mot, simplement, librement, entre deux êtres pourtant porteurs du monde en leurs gestes: la cigarette que Sartre allume au briquet d'un travailleur des rues; par ce ticket rugueux qu'Aron fait poinçonner à l'entrée du Métro pour entrer dans la circulation des hommes; par la lune ronde à l'horizon grosse des arbres des ombres et des rêves; par la terre écrasée de lumière où peignit sa nuit un dément. Il lui suffit de commencer.

Si nous commençons par le mot qui prononce son nom?

Louis ALTHUSSER, mai 1963.

Envoyé à Franca Madonia avec une lettre datée du 6 mai 1963, ce texte devait constituer l'introduction d'un livre à venir, dont aucune trace n'a été retrouvée. Louis Althusser semble cependant en avoir rédigé au moins quatre-vingts pages, si l'on en croit une autre lettre à Franca Madonia, non datée, mais probablement écrite en novembre ou décembre 1963.

Il y a quelque chose de disproportionné dans l'œuvre de Louis Althusser. Disproportion quantitative entre les textes publiés de son vivant et ceux conservés dans ses archives, disproportion qualitative entre prodiges de virtuosité et échecs sans avenir : tout cela rendait difficilement envisageable, et sans doute peu souhaitable, une édition complète de ses écrits. Mais il est aussi une autre disproportion : celle qui est inscrite au cœur de quelques-uns de ses plus beaux textes, qui rayonnent aujourd'hui de ce qu'on pourrait appeler la démesure du concept. Évidente, trop évidente peut-être, dans ses derniers écrits, cette démesure est également frappante dans bien de ses travaux antérieurs. Il s'agit en vérité d'une des dimensions constitutives de la pratique althusserienne de la philosophie, sur laquelle nous avons choisi d'insister en organisant ce second volume d'*Écrits philosophiques et politiques*.

Les textes publiés dans ce recueil appartiennent tous à la période de maturité de leur auteur, volontairement sous-représentée dans le premier volume : en dehors de quelques corrections tardives, le plus récent a été rédigé en 1977, et le plus ancien en 1962. La plupart sont inédits ; les autres ont été fort peu lus au moment de leur publication, et sont souvent ignorés des bibliographies althusseriennes. Après avoir adopté pour le premier volume une organisation chronologique, permettant de mettre en évidence ruptures et

continuités, nous avons cette fois suivi un principe thématique, choisissant de regrouper les textes en fonction soit de leurs objets, soit du style d'intervention philosophique qui s'y déploie.

La première partie de ce volume propose deux études sur des penseurs particulièrement travaillés par Althusser : Machiavel et Feuerbach. Il s'agit à peine ici d'une sélection, mais des seuls inédits un peu longs sur des auteurs philosophiques conservés dans ses archives, en dehors du mémoire sur Hegel publié dans le premier volume de ces *Écrits philosophiques et politiques*. Une lettre à son amie Claire¹ du 27 décembre 1956 montre pourtant qu'il a par exemple rédigé « un énorme cours sur Platon, un autre sur Hobbes, un autre sur Malebranche, sur les cyniques, sur saint Thomas, sur Hegel, sur Kant », et qu'il est alors en train de dactylographier un cours sur Hobbes ; une lettre à Franca de septembre 1962 accompagne l'envoi d'un texte sur Pascal, commenté par Franca dans une lettre du 25 septembre. Aucun de ces écrits n'a cependant été retrouvé dans ses archives, qui contiennent il est vrai de très nombreuses notes, à demi rédigées, destinées à des cours sur divers philosophes. La matière abonde en revanche sur Machiavel et Feuerbach, avec lesquels Althusser entretient une relation exactement inverse : si Machiavel est par excellence le penseur auquel il s'identifie, Feuerbach est justement celui à qui l'on ne saurait s'identifier, et qui pour cette raison peut nous sauver d'une lecture fascinée du rapport de Marx à Hegel.

La vision althussérienne de Machiavel est d'emblée placée sous le signe de l'éblouissement. Althusser avait un peu lu cet auteur dans ses années de formation, mais la révélation se produit en Italie durant l'été 1961 ; au même moment et dans les mêmes lieux, Franca s'installe dans son existence. Un pôle se constitue, celui de l'Italie, dont Machiavel

1. Sur Claire et sur Franca Madonia, voir l'index de *L'avenir dure longtemps*, nouvelle édition Le Livre de Poche, 1994.

devient l'emblème philosophique. Et ce qui pourrait n'être qu'anecdote biographique doit plutôt être compris comme événement fondateur : par-delà les changements dans l'interprétation, une matrice de lecture se fixe pour toujours. Cette matrice est celle de l'identification. Mais il y a identification et identification, et toutes ne sont pas productives. On sait par exemple qu'Althusser s'est également identifié à un autre philosophe : Spinoza. Il a constitué autour de lui en 1967-1969 un groupe politico-philosophique intitulé « Spinoza » ; ses textes de l'époque abondent en références plus ou moins métaphoriques à Spinoza, et en particulier à la théorie des attributs ; sa lecture de Marx et de la théorie des modes de production est sans conteste influencée par Spinoza. Pourtant, ce qu'il a publié sur lui est assez décevant : on peut difficilement soutenir que les quelques pages des *Éléments d'autocritique* consacrées à Spinoza constituent une véritable interprétation de ce philosophe. Il y a comme un abîme entre l'identification proclamée à une figure et les analyses réelles d'Althusser, finalement très générales. S'il y a des affinités profondes entre les deux penseurs, on aurait du mal à repérer dans le cas de Spinoza ce qui va faire la force de la lecture althussérienne de Machiavel : la passion pour un texte, l'identification à un geste théorique. Disons pour aller vite que la « connaissance du troisième genre » déployée par Spinoza est assez éloignée de la méthode althussérienne, beaucoup proche de ce qu'on pourrait appeler une logique paradoxale. Et pour montrer à quel point l'identification est en revanche inaugurale dans la lecture de Machiavel effectuée par Althusser, nous citerons ce passage du premier cours qu'il lui consacra en 1962 : « Machiavel, et c'est justement ce qui fait sa singularité, se pose le problème oublié par la réflexion classique : le problème du surgissement de la monarchie absolue... Il se trouve en face d'un problème qui lui est posé de l'extérieur... mais qu'il pose à propos de l'Italie, c'est-à-dire d'un pays hors d'état de le résoudre et même de le poser en termes réels. C'est pourquoi Machiavel se trouve dans cette situation privilégiée d'être le témoin imagi-

naire d'un événement réel, ou le témoin réel d'un événement imaginaire. Toute sa théorie se résume dans la pensée de cet événement, et toute sa théorie, tous ses concepts propres, ne sont que la pensée impuissante de cet événement, de l'avènement de cet événement. C'est pourquoi *elle est, au niveau des concepts, à ce point contradictoire, et en définitive se défait à l'instant même où elle se fait*¹. » Ce qu'Althusser commente dans une lettre à Franca du 29 septembre 1962, où il évoque justement ce cours sur Machiavel : « Je me souviens du thème central que j'y ai développé, à savoir que le problème fondamental de Machiavel était de *penser* les conditions de l'instauration d'un "État nouveau" à partir d'une situation... où les conditions étaient à la fois entièrement favorables... et entièrement... défavorables... en sorte que le problème central de Machiavel au point de vue *théorique* pouvait se résumer dans la question du *commencement à partir de rien* d'un *Nouvel État absolument indispensable et nécessaire*. Je n'invente rien, je ne fabrique pas cette pensée, Franca, mais en développant ce problème théorique et ses implications, en exposant les conséquences théoriques, ... j'avais le sentiment hallucinatoire (d'une force irrésistible) de ne rien développer d'autre que *mon propre délire*; j'avais l'impression que le délire de mon cours coïncidait (et n'était rien d'autre que lui) avec mon propre délire *subjectif*.. Et de fait, quand j'y pense maintenant,... je ne faisais rien d'autre, en développant l'exigence contradictoire de Machiavel, que de *parler de moi*². »

L'identification à un texte ne peut évidemment suffire à produire une œuvre. Tout le travail d'Althusser va justement consister à donner conceptuellement forme à ce qui n'est d'abord qu'intuition bouleversante. Son cours de 1962, ou du moins ce que les archives en ont retenu, se contente en effet de juxtaposer des passages fulgurants comme celui que nous avons cité, et des développements plus proches d'une

1. Nous soulignons.

2. C'est Louis Althusser qui souligne.

simple description que d'une analyse théorique. C'était déjà beaucoup en un temps où l'institution philosophique française s'intéressait assez peu à Machiavel¹, mais ce n'était pas suffisant, et Althusser n'en était pas satisfait. Tout autre est *Machiavel et nous*, pour l'essentiel rédigé en 1971-1972, en vue d'un cours entièrement nouveau, et régulièrement corrigé par la suite, sans doute jusqu'en 1986. La grande originalité de ce texte est de faire de Machiavel un philosophe au sens plein du terme : non un simple penseur politique, pas même un simple « philosophe politique », mais un philosophe *tout court* dont il convient d'étudier ce qu'Althusser appelle le « dispositif théorique ». La singularité de ce dispositif est selon lui d'énoncer une série de thèses qui, empruntées à la pensée classique, se contredisent littéralement, mais sont agencées de façon à produire des concepts qui ne sauraient en aucune façon en être simplement déduits. Car la grandeur de Machiavel est d'avoir été le premier, et peut-être le seul, à « penser l'impensable », à avoir élaboré une *théorie* (par définition située dans la dimension de l'universel) de, et dans la conjoncture (par définition singulière), avec pour résultat de mettre la pratique politique concrète au premier plan de ce à quoi elle est en principe irréductible : la théorie. Telle est aux yeux d'Althusser l'idée machiavéenne du « Prince Nouveau dans une Principauté Nouvelle ». Machiavel analyse avec une précision extrême les conditions de cette rencontre possible et nécessaire entre fortune et *virtù*; pourtant, et d'un même mouvement, il ne peut ni ne veut rien dire sur l'identité de ce Prince et de cette Principauté à venir : non seulement parce qu'il ne les connaît pas (simple constat d'ignorance), mais parce qu'il sait positivement qu'il ne pourra s'agir d'aucun des princes et d'aucune des principautés aujourd'hui existants. Seule la pratique politique concrète pourra les désigner : la théorie en est incapable, mais elle sait inscrire en elle-même la place de cette pratique.

1. Signalons qu'Althusser avait alors lu le mémoire de DES de Jean-Pierre Osier sur « Fortune et liberté chez Machiavel », sous la direction de Maurice de Gandillac.

Cette place, pour l'heure, est celle du vide : « la grande aventure commence hors de tout ce qui existe, donc en un lieu inconnu et par un homme inconnu ». Cet « écart théorique », cette « espèce de contradiction » est ce qui fait la « forme exceptionnelle » de la pensée de Machiavel. On voit alors que l'interprétation de Machiavel proposée par Althusser a sur au moins deux points partie liée avec sa propre entreprise philosophique. Si chacun connaît le concept de « pratique théorique », on sait moins que l'un des projets d'Althusser était précisément d'élaborer une théorie de la conjoncture, et qu'il écrivit en 1966-1967 un long ouvrage sur l'« union de la théorie et de la pratique » dans un contexte où, du moins le croyait-il, la place de la pratique n'était plus vide, mais occupée par un parti communiste en droit¹ détenteur d'une théorie scientifique de l'histoire. Projet qui, dans de telles conditions, devint très rapidement un véritable chemin de croix. Par ailleurs, certaines des définitions de la philosophie proposées par Althusser ont beaucoup à voir avec ce qu'il estime pouvoir lire dans l'œuvre de Machiavel. Dans l'affirmation réitérée qu'au cœur de la pensée de Machiavel il y a « un écart significatif, un vide, un saut dans le vide théorique », qu'« un moment vient où Machiavel ne peut plus jouer d'une théorie classique sur et contre l'autre, pour s'ouvrir un espace à lui : il doit sauter – dans le vide », sans doute faut-il voir comme la vérité même de la philosophie : dans *Lénine et la philosophie*, Althusser ne va-t-il pas jusqu'à la définir comme « le vide d'une distance prise » ? Par un de ces paradoxes dont il a le secret, Machiavel serait ainsi bien plus qu'un philosophe : peut-être le philosophe, ou du moins le philosophe matérialiste par excellence.

Tel n'est assurément pas le cas de Feuerbach, auquel Althusser s'est cependant intéressé de près. Il publie en 1960 une traduction de plusieurs textes de Feuerbach, qu'il baptise

1. En droit, mais non pas en fait. Tout le projet althusserien repose à cette époque sur l'idée que la place de la théorie est, au moins provisoirement, laissée vide, et qu'elle est donc à occuper.

Manifestes philosophiques, et commence à peu près en même temps à écrire un livre sur lui. De cet ouvrage inachevé, une centaine de pages ont été conservées, souvent très fragmentaires, dont un premier chapitre très travaillé au titre évocateur : « Pourquoi les éléphants n'ont pas de religion ». Ce texte reste en sommeil jusqu'en 1967, où sa substance est reprise dans un cours symptomatiquement consacré non pas directement à Feuerbach, mais à *L'Idéologie allemande* : seules sont toutefois véritablement rédigées les analyses consacrées à Feuerbach. Au même moment naît un projet de livre en collaboration avec Étienne Balibar, qu'Althusser souhaite intituler *La Coupure*¹ : il devait pour sa part rédiger les chapitres sur Feuerbach, sur les *Manuscrits de 1844* et sur les *Thèses sur Feuerbach*, Balibar prenant en charge *L'Idéologie allemande*. Rappelons enfin que la traduction par Jean-Pierre Osier de *L'Essence du christianisme* fut publiée en 1968 dans la collection « Théorie » dirigée par Althusser.

La place de Feuerbach dans le dispositif philosophique construit par Althusser est tout à fait différente de celle occupée par Machiavel. Il y a pourtant plus que des points communs entre ces deux lectures, et le texte que nous avons intitulé « Sur Feuerbach » aurait tout aussi bien pu être appelé « Feuerbach et nous ». Tous les lecteurs d'Althusser savent que Feuerbach a joué un rôle clef dans son interprétation des œuvres de jeunesse de Marx : il est beaucoup question de lui dans la série d'articles réunis dans *Pour Marx* en 1965. L'un des objectifs d'Althusser est alors de montrer que la métaphore du renversement de Hegel par Marx est inadéquate : un renversement ne modifie pas la structure d'un rapport. Le renversement a déjà été effectué par Feuerbach, et lorsque Marx veut renverser Hegel, il est en fait prisonnier de la problématique feuerbachienne. Ces analyses sont connues, mais la lecture althussérienne de Feuerbach ne s'y réduit pas. Et même si Althusser a toujours un peu

1. Althusser a rédigé une introduction à ce livre, datée de janvier 1967. Elle commence par : « Ce livre est un règlement de comptes. »

tendance à lire Feuerbach en fonction de Marx, et donc à réduire son originalité propre (on pense aux lectures kantienne dont a tant pâti Hume), il ne se limite jamais à une telle opération.

L'analyse althussérienne de Feuerbach frappe par la singularité d'une méthode qui lui est spécifique, et qui est en son fond assez proche de celle qui est déployée dans *Machiavel et nous*. Ce qui intéresse Althusser chez ces deux auteurs, ce sont les espaces qu'ils ouvrent, et qu'ils ouvrent en un sens pour la même raison : Machiavel ouvre des espaces en faisant jouer l'une contre l'autre des thèses contradictoires empruntées à la tradition ; c'est parce que Feuerbach « rapproche des éléments théoriques impensables sous une même unité, qu'il ouvre en fait, dans certaines régions, de nouveaux champs théoriques ». Là s'arrête le rapprochement, mais il est essentiel : il en va du statut de la lecture philosophique. Pour le reste, Feuerbach n'a pas la grandeur de Machiavel. Car son importance est directement liée pour Althusser à ses inconséquences et à son anachronisme. Quand il traite d'un objet philosophique, Feuerbach est toujours en retard par rapport à des auteurs qui l'ont déjà pensé : « en retrait par rapport au XVIII^e siècle, et nous voilà dans Descartes ; en retrait par rapport à Descartes, et nous voilà dans la scolastique et Aristote ». Mais ce retard n'annule pas l'histoire, et Feuerbach devient ainsi malgré lui capable d'étonnantes anticipations : « chaque fois que Feuerbach recule d'un temps, et se réfère à un auteur antérieur, il donne aux catégories de l'auteur antérieur dans lequel il pense un objet *ultérieur* à penser ». Au Cogito cartésien, il donne par exemple à penser des objets qu'il doit à Hegel : la religion comme objet culturel, et l'intersubjectivité. Selon l'humeur du moment, tous les jugements sur Feuerbach deviennent alors possibles. Althusser est parfois admiratif devant ces retours en arrière capables de produire des anticipations théoriques, déjà évoqués dans son article « Sur le jeune Marx », repris dans *Pour Marx*. Il peut aller jusqu'à faire de l'œuvre de Feuerbach la matrice, l'« horizon absolu » de toutes les philosophies contempo-

raines, et en particulier de celle de Husserl. Mais dans une lettre à Émile Bottigelli du 20 février 1969 évoquant Paul Ricœur, « le successeur de Bergson », Althusser écrira pourtant qu'il faut lire Feuerbach pour « mettre sous les yeux de tous les curés le texte de base en sa nudité, c'est-à-dire son ridicule achevé ».

L'une des préoccupations les plus constantes d'Althusser a été de chercher à construire une définition de la philosophie : en ce sens au moins, c'est un philosophe tout à fait traditionnel. Nous avons réuni dans la seconde partie de ce volume quelques fragments, chronologiquement homogènes, de ce travail ininterrompu. Lorsque Althusser tente de définir la spécificité de la « philosophie marxiste » (notion qu'il finira par abandonner), c'est toujours sur le fond d'une réflexion sur la nature de la philosophie en général. Présent en filigrane dans *Pour Marx*, cet objectif s'impose dès les premières « rectifications » apportées aux thèses défendues dans ce livre : si la philosophie marxiste n'est plus une science, ni, comme il le soutient un temps, une « philosophie de caractère scientifique », il devient essentiel de marquer la différence entre science et philosophie, pour définir ensuite leurs rapports. Le « Cours de philosophie pour scientifiques » donné à l'École normale supérieure en 1967 est la première manifestation publique d'envergure de cette entreprise théorique, qui parviendra à des résultats particulièrement, et délibérément instables. Dans *Lénine et la philosophie*, Althusser écrit ainsi, au conditionnel, que la philosophie « représenterait la politique dans le domaine de la théorie, pour être plus précis : auprès des sciences – et *vice versa*, la scientificité auprès des classes engagées dans la lutte des classes ». Dans sa *Réponse à John Lewis*, il soutient que la philosophie est « en dernière instance, lutte de classe dans la théorie ». Mais ces formules qui posent autant de problèmes qu'elles en résolvent ne sont pas le dernier mot d'Althusser : en fait il n'y aura pas de dernier mot. En 1978, il écrit, selon ses propres termes, un « manuel » qu'il intitule « Initiation à la

philosophie (pour les non-philosophes) », après un autre ouvrage du même type datant de 1976 : « Être marxiste en philosophie ¹ », dont certains points sont repris dans sa conférence de 1976 sur « La transformation de la philosophie ». Et les derniers textes d'Althusser ² sont en partie consacrés à cette question de la philosophie.

Nous avons emprunté pour cette seconde partie le titre donné par Althusser à son cinquième Cours de philosophie pour scientifiques, prononcé le 18 décembre 1967 : « Du côté de la philosophie », qui répond à celui du second chapitre de son deuxième cours : « Du côté des sciences : la pratique scientifique ». Pour des raisons inconnues, ce cinquième cours, qu'Althusser voulait publier dès 1968, bien avant les autres, dans la *Revue de l'enseignement philosophique*, n'a pas été repris en 1974 dans *Philosophie et philosophie spontanée des savants*, version parfois remaniée des quatre premiers Cours. Sous une apparence de modestie, il s'agit pourtant d'un texte particulièrement ambitieux, le seul où il développe avec précision l'idée, souvent simplement affirmée, que la spécificité de toute philosophie tient à un rapport à la science qui est rendu visible dans ce qu'on appelle ordinairement « théorie de la connaissance ». Par-delà leur diversité, toutes les théories de la connaissance peuvent se réduire à quelques éléments extrêmement simples, dont Althusser dégage l'invariant fondamental, qu'il exprime dans une formule élémentaire : *Sujet = Objet*. Autrement dit, « pour la philosophie, la connaissance scientifique est une connaissance contenue dans ou détenue par un *Sujet*, connaissance qui est scientifique en ce qu'elle est adéquate à son *Objet* ». Cette formule est elle-même susceptible de se développer en formules plus complexes. L'une d'elles « constitue la base

1. « Être marxiste en philosophie » contient 142 pages ; la version la plus longue d'« Initiation à la philosophie (pour les non-philosophes) » en contient 225.

2. Par exemple *Le Courant souterrain du matérialisme de la rencontre*, (in *Écrits philosophiques et politiques*, tome I, Stock/IMEC 1994), ou *Philosophie et marxisme. Entretiens avec Fernanda Navarro* (in *Sur la philosophie*, Paris, Gallimard, 1994, volume contenant également la conférence sur *La transformation de la philosophie*).

théorique ultime de la représentation que la philosophie se fait de la connaissance scientifique » : il s'agit de la formule (Sujet = Objet) = Vérité, dont le sens est que « la philosophie dit qu'elle dit la Vérité en disant que l'équation du Sujet et de l'Objet produit une connaissance vraie ». La grande force de ce cinquième Cours de philosophie pour scientifiques va être alors de dégager le système des variations de cet invariant, couvrant le champ tout entier de l'histoire de la philosophie : elles amènent aux deux variantes essentielles de l'empirisme, qui supprime le Sujet en se contentant, selon Althusser, d'extraire la Vérité de l'Objet, et du formalisme, qui supprime l'objet. Ce qui conduit à quelques affirmations étonnantes : il y a ainsi un empirisme de Platon ou de Descartes, mais c'est un empirisme des formes ou des essences. Mais le paradoxe devient un véritable mode de pensée lorsqu'on découvre que chaque variation-type peut se transformer en son contraire sans pour autant changer de nature. Althusser sait très bien, par exemple, qu'il est à première vue difficile de soutenir que l'empirisme supprime toujours le sujet, réduit à un pur enregistrement de l'objet. L'empirisme de Hume aurait plutôt tendance à supprimer l'objet : c'est exact, réplique Althusser, mais ne change rien à l'essentiel. Car si l'objet extérieur est effectivement supprimé, le véritable objet est ici le contenu de conscience du Sujet ; la connaissance consiste toujours à extraire la Vérité de l'objet : c'est donc bien l'instance du Sujet qui est supprimée, et l'invariant empirique continue de s'appliquer sous l'apparence de son contraire. Althusser ne reprendra jamais ces thèses dans ses textes publiés. Il y revient pourtant dans les « manuels » de 1976-1978 évoqués plus haut. Mais ces ouvrages n'ont pas grand-chose à voir avec la virtuosité de la logique paradoxale déployée dans ce cinquième Cours de philosophie pour scientifiques.

Contemporaines du « Cours de philosophie pour scientifiques », auquel elles succèdent dans ce volume, les « Notes sur la philosophie » relèvent en partie de la même démarche. Nous les avons extraites d'un ensemble de « Notes de

recherches » échangées d'octobre 1966 à février 1968 entre Althusser et certains de ses collaborateurs de l'époque (essentiellement Alain Badiou, Étienne Balibar, Yves Duroux, Pierre Macherey et Michel Tort)¹. L'intention d'Althusser est de parvenir à la publication d'un ouvrage collectif qu'il compte appeler « Éléments de matérialisme dialectique », « un véritable ouvrage de philosophie qui puisse être notre *Éthique* ».

L'intérêt de ces « Notes philosophiques » tient tout entier à leur inachèvement. Semaine après semaine, parfois jour après jour, on y voit une pensée à la recherche d'elle-même. On observe le fonctionnement d'un « laboratoire théorique », animé par une passion commune, qui est aussi celle d'une époque : articuler les rapports entre philosophie, science et politique. D'un côté Althusser lance des idées, dont il attend un retour qui ne manque pas d'advenir ; de l'autre il réceptionne des réflexions venues des uns ou des autres, pour les réinscrire immédiatement dans un discours qui n'appartient qu'à lui. Les changements sont extrêmement rapides, et le théâtre althussérien s'enrichit de personnages nouveaux, dont certains seront vite oubliés. À la « coupure épistémologique » s'adjoint la « rupture philosophique » ; à peine stabilisé – et c'est encore trop dire ! – le couple science/philosophie voit ses relations perturbées par l'intrusion d'un tiers : les « révolutions idéologiques, issues de l'expérience de la pratique politique », seules susceptibles de rendre compte du retard, ou du non-retard, de la philosophie sur la science. Ce qui conduit Althusser à critiquer certains de ses textes antérieurs en un langage qu'on ne retrouve pas dans ses ouvrages publiés. Évoquant par exemple la théorie de la « lecture symptômale », parfois présentée comme une machine de guerre contre l'herméneutique, il en arrive à écrire littéralement le contraire : « Nous

1. Les trois premières notes de cet ensemble, intitulées par Althusser « Trois notes sur la théorie des discours », ont été publiées dans les *Écrits sur la psychanalyse* (Stock/IMEC, 1994).

avons eu beau protester que nous ne proposons pas une herméneutique, je me demande quand même si, à certains moments, nous n'en avons pas produit l'équivalent (par exemple lorsque j'ai écrit qu'*en certains endroits*, Marx prononçait lui-même les quasi-catégories de sa pratique théorique-scientifique, en certaines formules où elles affleuraient au point d'être présentes). »

Pour paraphraser une formule qu'affectionnait Althusser, reprise à Francesco De Sanctis parlant de Machiavel : sans qu'on s'y attende ces notes philosophiques nous frappent et nous laissent songeurs. Et l'on se prend à regretter que les idées énoncées dans l'énigmatique dernière note n'aient jamais été explorées : que pourrait-il en être de l'« inconscient philosophique » et de la « cure philosophique » ?

« Plus je vais, plus je suis convaincu, à mon grand regret d'ailleurs, que je ne suis pas *un* philosophe. Et pourtant il faudrait l'être, car il est possible et nécessaire, désormais, de l'être. Mais ce n'est pas pour moi. Je sais trop peu de choses, et n'ai plus le temps de les apprendre. Je suis un agitateur politique en philosophie ¹. » Classiquement distinguée de la propagande par la nature et l'ampleur des objectifs visés, l'agitation semble s'opposer, dans son esprit, à la philosophie au sens noble du terme, par un souci de produire des effets plus ou moins directs dans une conjoncture déterminée : effets politiques en l'occurrence. La distinction n'est toutefois pas si claire : si, comme nous l'avons vu, Machiavel est en un sens pour Althusser *le* philosophe par excellence, on ne peut oublier que *Le Prince* doit être selon lui considéré comme un « Manifeste politique ». Ne faudrait-il pas plutôt lire cette proclamation comme un nouvel avatar de l'identification ? Ce n'est en effet sans doute pas un hasard si le passage de la lettre que nous venons de citer est justement suivi d'une référence à Spinoza : « Être philosophe veut dire : être

1. Lettre à Franca, 12 juillet 1967.

capable d'écrire l'*Éthique* dont nous avons besoin. Cela va être bientôt *possible* (et c'est indispensable). Mais ce n'est pas moi qui l'écrirai. » Quoi qu'on pense donc du jugement d'Althusser sur son œuvre, dont l'unité est peut-être plus grande qu'il ne veut bien l'admettre, une chose au moins est sûre : on ne peut lui contester la qualité d'« agitateur politique en philosophie ». Nous avons regroupé sous ce titre quelques textes relevant plus particulièrement de ce type de « pratique théorique ».

Rédigée le 29 novembre 1963, la « Réponse à une critique » s'inscrit dans une conjoncture politico-théorique décisive pour Althusser. La plupart des articles qui seront repris dans *Pour Marx* sont à cette date déjà parus. En particulier, « Contradiction et surdétermination » lui a valu plusieurs répliques assez vives de philosophes et dirigeants communistes, auxquelles il a répondu dans « Sur la dialectique matérialiste », publié dans *La Pensée* d'août 1963. Au même moment, le milieu des philosophes communistes est également traversé par un autre débat, moins visible, mais non moins virulent. Les Éditions sociales publient à l'automne 1962 un livre de Lucien Sève, ancien élève et ami d'Althusser : *La Philosophie française contemporaine et sa genèse de 1789 à nos jours*. Dans un contexte où l'heure est au « dialogue » cher à Roger Garaudy, alors l'un des principaux dirigeants du parti, l'ouvrage de Sève est parfois considéré comme « dogmatique ». Quoi qu'il pense du livre, Althusser refuse de venir en discuter au Centre d'étude et de recherche marxiste : sous couvert de confrontation philosophique, il s'agit peu ou prou selon lui de monter un procès politique¹. Cette polémique n'empêche pas Lucien Sève de progresser dans la hiérarchie des dirigeants communistes : élu membre

1. Dans une lettre non datée et non envoyée d'Althusser adressée à « Chers camarades » (il s'agit des dirigeants du CERM), on peut lire : « Je ne veux pas " intervenir " dans la " discussion " à laquelle nous convie la direction du CERM, parce que je ne puis la considérer comme une vraie discussion *théorique*... l'argumentation théorique de Desanti est un " manteau théorique " taillé sur mesure pour justifier la condamnation politique du livre de Sève. »

suppléant du Comité central du parti communiste français en 1961, il en deviendra membre titulaire en 1964. Et en octobre 1963, au cours d'une réunion du Comité central consacré à la « situation du mouvement communiste international » (la rupture sino-soviétique vient d'être officialisée), il prononce une allocution sur les textes philosophiques de Mao Tsé-toung, et critique Althusser, coupable à ses yeux de s'y être trop référé. Althusser ne le supporte pas, et décide de passer à l'offensive. Telle est l'origine de la « Réponse à une critique », dans laquelle il attaque en bloc tous ses adversaires, sans jouer des uns contre les autres. L'occasion en est une réunion, le 30 novembre 1963, du comité directeur élargi de la revue *La Pensée*, consacrée aux articles d'Althusser. Tous les témoignages que nous avons pu recueillir montrent que les débats furent dominés par une grande joute oratoire entre Althusser et Georges Cogniot, fondateur avec Paul Langevin de *La Pensée*, dont il est un peu le directeur politique officieux. Le texte d'Althusser, destiné à être lu au cours de cette réunion, vibre tout entier d'une passion polémique exacerbée, et le goût du paradoxe est porté à son paroxysme : accusé de complaisances pour les communistes chinois, Althusser retourne ainsi le compliment contre ses adversaires, et présente son texte comme une « réponse anticipée » à des critiques dont il affirme connaître par avance la teneur.

La « Réponse à une critique » marque incontestablement un tournant pour Althusser, comme en témoigne une lettre du 4 décembre 1963 à Georges Cogniot : « Je suis content de la réunion de samedi. Heureux pour moi, et, si tu permets que je le dise aussi, heureux pour toi et les camarades. Je crois qu'un seuil a été franchi. » Ce texte a cependant connu un singulier destin. Patrick Kessel en cite en effet quelques passages dans son livre *Le Mouvement « maoïste » en France*¹, dans le but cette fois de prouver l'antimaoïsme d'Althusser. Le mouvement maoïste est alors en France à son apogée, et

1. Tome I, Paris, 10/18, 1972.

Althusser n'apprécie guère le procédé ; il songe même à engager des poursuites judiciaires contre Patrick Kessel, auxquelles il finira par renoncer après un accord à l'amiable : les passages incriminés seront retirés de la nouvelle édition, qui contient à leur place trois pages blanches dont l'une comporte l'indication suivante : « Cher lecteur, l'éditeur assume la responsabilité entière de ces trois pages blanches. »

Les deux textes suivants (« Conjoncture philosophique et recherche théorique marxiste », et « Sur Lévi-Strauss »), rédigés en 1966, appartiennent à une conjoncture tout à fait différente. Le structuralisme est alors hégémonique, et Althusser, quant à lui, est devenu célèbre. Son objectif n'est désormais plus simplement d'élaborer une nouvelle interprétation de Marx ; il s'agit de changer de terrain, d'investir la scène extérieure, de conquérir et d'occuper des positions dans le champ politico-théorique : si une telle préoccupation n'était pas étrangère à l'Althusser du début des années 1960, c'est elle qui est maintenant au premier plan. Tout va être pensé en termes de stratégie pour ainsi dire militaire ; chaque mot doit être soigneusement pesé : il faut d'avance tenir compte des réactions de l'adversaire. Les exigences stratégiques se situent toujours à un double niveau. Niveau politique : le parti communiste est profondément contaminé par le « révisionnisme », mais les groupes maoïstes sont foncièrement petits-bourgeois. Il faut préparer l'avènement d'un parti nouveau, mais ses conditions ne sont pas réunies : les tâches de l'heure sont des tâches théoriques. D'où le groupe « Spinoza », qui se réunit plus ou moins clandestinement à l'École normale supérieure de 1967 à 1969 : ceux qui ont leur carte du parti communiste ne doivent pas le quitter, ceux qui ne l'ont pas ne doivent pas y adhérer¹. Niveau théorique : il faut définir clairement les adversaires, distinguer adversaire

1. C'est ce qu'indique un texte non daté de Louis Althusser, probablement écrit en avril ou mai 1967. Signalons que les archives d'Althusser contiennent un très gros dossier concernant le « groupe Spinoza », comprenant à la fois des textes dactylographiés sans doute lus au cours des réunions, et des notes manuscrites prises pendant les séances.

principal et adversaire secondaire, nouer des alliances. On cherchera par exemple à jouer Foucault ou Lacan contre Lévi-Strauss. Il faut fonder une revue : ce sera le projet avorté d'une revue *Théorie*, dont le sommaire de plusieurs numéros est pourtant constitué, au moins sur le papier. La question de l'école devient de plus en plus urgente : il faut écrire à son sujet un livre collectif, dont *L'École capitaliste en France* de Baudelot et Establet, publié en 1972, sera une émanation tardive. Il faut constituer des « groupes de travail théorique » et les organiser au niveau national. Tel est justement l'objectif de la grande réunion convoquée par Althusser à l'École normale supérieure, au cours de laquelle il prononce le 20 août 1966 sa conférence « Conjoncture philosophique et recherche théorique marxiste ». Si la plupart de ces projets furent interrompus, ou profondément modifiés par les événements de mai 1968, les textes, eux, demeurent. Leur intérêt documentaire suffisait à justifier leur publication, mais on ne saurait dire pour autant que la conférence d'Althusser sur la conjoncture philosophique est dépourvue de lucidité.

Contrairement à ce qui se dégage des textes précédents, enserrés dans un réseau de contraintes difficilement soutenable, le bonheur d'écrire émane de *La querelle de l'humanisme*. Impression confirmée, si besoin était, par une lettre à Franca du 12 juillet 1967 : « Et me voilà embarqué dans un nouveau livre, qui prend des grandes dimensions. J'en ai écrit une bonne partie depuis dix jours, avec une sorte d'allégresse tenant à ce que je pouvais, contrairement au Livre-Manuel¹, m'y livrer à toutes sortes de "vacheries" en toute liberté. J'avais besoin de cette "compensation" au sérieux dans lequel je vis, théoriquement et autrement. Je me suis ici passablement amusé, et je crois que je vais pouvoir continuer dans ce style, tout en avançant des démonstrations sur des questions tout à fait inédites. Ça s'appellera sans doute "La querelle de l'humanisme", en souvenir de "la querelle de l'athéisme" qui a tourné

1. Il s'agit du livre sur l'« union de la théorie et de la pratique » évoqué plus haut.

autour de Spinoza en Allemagne à la fin du XVIII^e et au début du XIX^e entre les philosophes.» Cet ouvrage est une commande d'un éditeur mexicain, désireux de regrouper en un volume les deux articles d'Althusser sur l'humanisme repris dans *Pour Marx*, et quelques-unes des critiques qui lui ont été adressées. Une vaste polémique a été en effet déclenchée par la parution en janvier 1965, dans *Clarté*, journal de l'Union des étudiants communistes, d'un article de Jorge Semprun : « L'humanisme socialiste en question », et *La Nouvelle Critique* organise dans ses colonnes un débat qui dure jusqu'à la fin de 1966¹. Et la question est prise si au sérieux que toutes les interventions au Comité central d'Argenteuil (11-13 mars 1966) évoquent, et souvent longuement, les positions d'Althusser. Séduit par le projet mexicain, il l'accepte aussitôt, et décide de le reprendre dans sa collection « Théorie », augmenté d'une longue postface qu'il se propose de rédiger. Ce qu'il fait entre juillet et octobre 1967, date à laquelle la rédaction est interrompue : tel est le texte que nous publions aujourd'hui.

D'une lecture agréable et souvent amusante, *La querelle de l'humanisme* présente au moins un double intérêt intellectuel. C'est dans ce texte qu'Althusser développe avec le plus de précision ses idées sur l'humanisme et sur l'« anti-humanisme théorique ». Et son cours sur Feuerbach se trouve enrichi d'un complément particulièrement bien venu : il traite dans *La querelle de l'humanisme* de certains thèmes, comme l'aliénation, qui sont à peine abordés dans son cours. Feuerbach, dont il finira par écrire qu'il est peut-être, après tout, « le seul humaniste théorique² ».

La dernière partie de ce volume rassemble la totalité des écrits d'Althusser sur l'art aujourd'hui disponibles, à l'except-

1. Articles de M. Brossard, Francis Cohen, Jacques Goldberg, Pierre Macherey, Geneviève Navarri, Michel Simon, Michel Verret, auxquels s'ajoutent d'autres textes parus dans diverses revues, notamment de Jean Suret-Canale et d'Émile Bottigelli. Sans oublier naturellement Roger Garaudy.

2. Lettre à Lucien Sève du 26 avril 1972.

tion de son article « Le " Piccolo ", Bertolazzi et Brecht (Notes sur un théâtre matérialiste) », repris dans *Pour Marx* et indissociable de cet ouvrage. Sa correspondance montre bien qu'il a prononcé une conférence sur le théâtre en Italie en décembre 1963 ou janvier 1964, mais le texte n'en a pas été conservé. Ses archives contiennent en outre une transcription dactylographiée d'un enregistrement probablement réalisé en décembre 1963 : Althusser y parle à bâtons rompus du « concept d'histoire littéraire ». L'enregistrement lui-même n'a malheureusement pas été conservé, et la transcription est si lacunaire et contient tant d'erreurs que sa publication ne pouvait être envisagée.

La Nouvelle Critique a publié en avril 1966 un ensemble intitulé par la revue « Deux lettres sur la connaissance de l'art ». La première, adressée à Louis Althusser, est signée d'André Daspre, alors professeur au lycée de Toulon ; la seconde est la réponse d'Althusser. Cette discussion est un prolongement du débat organisé par la revue autour des articles d'Althusser sur l'humanisme, André Daspre se situant sur des positions assez proches de celles de Roger Garaudy et de Louis Aragon. Elle porte plus précisément sur deux points. André Daspre ayant perçu dans ses écrits un risque de faire de l'art une pure et simple forme d'idéologie, Althusser apporte une réponse qui n'en est pas vraiment une : « Le problème des rapports de l'art et de l'idéologie est un problème très complexe et très difficile. Je puis te dire cependant dans quelles voies sont engagées nos recherches. *Je ne range pas l'art véritable parmi les idéologies*, bien que l'art entretienne un rapport tout à fait particulier et spécifique avec l'idéologie. » Et il se contente de renvoyer son interlocuteur aux travaux de Pierre Macherey. Il est en revanche beaucoup plus explicite sur le second point : nous n'avons pas d'un côté une connaissance de la généralité, produite par la science, et de l'autre une connaissance de l'« individuel », donnée par l'art. Il y a bien, ou il devra y avoir une connaissance *de* l'art, produite par la science ; il n'y a pas en revanche de « connaissance artistique ». Car l'art ne donne pas à

connaître, il donne à voir. Et ce qu'il donne à voir, c'est l'idéologie. Balzac et Soljenitsyne nous donnent ainsi « une "vue" sur l'idéologie, une vue qui suppose un *recul*, une *prise de distance intérieure* sur l'idéologie même dont leurs romans sont issus ». Si la philosophie est « vide d'une distance prise », et si l'art est lui-même « prise de distance », il pourrait bien y avoir quelque rapport entre art et philosophie. Tel est justement l'un des axes centraux des écrits d'Althusser sur le théâtre.

Les deux textes sur le théâtre que nous publions dans ce volume ont été écrits en mars 1968, au moment où Paolo Grassi, directeur du Piccolo Teatro de Milan, propose à Althusser de venir participer à Milan à une discussion publique sur le théâtre. Les relations d'Althusser avec le Piccolo Teatro sont anciennes, et son article de 1962¹ sur la mise en scène par Giorgio Strehler de la pièce de Bertolazzi *El Nost Milan* a été d'autant plus apprécié par ses amis italiens que la critique française s'est en général montrée assez hostile. D'emblée intéressé par le projet, Althusser est néanmoins sur ses gardes, et tient à s'entourer des plus solides garanties : l'intervention doit avoir lieu dans une conjoncture parfaitement maîtrisée. Quand Paolo Grassi lui suggère de participer à « une conversation avec débat dans un cercle culturel », Althusser lui répond² par un accord de principe, mais précise aussitôt : « Ce "cercle culturel" dont tu me parles, et où tu souhaiterais que j'intervienne, *qu'est-ce que c'est?* Dis-moi si c'est un organisme qui dépend organiquement du Piccolo, ou si c'est quelque chose d'autre – et dans ce cas donne-moi les renseignements nécessaires ("culturels" et *politiques*). » Et il ajoute un peu plus loin : « Encore une précision : pour des raisons politiques, que tu comprendras, je ne puis parler dans aucune organisation politique, mais

1. Rappelons que l'article d'Althusser : « Le "Piccolo", Bertolazzi et Brecht (notes sur un théâtre matérialiste) » a été publié dans le numéro de décembre 1962 de la revue *Esprit*.

2. Lettre de Paolo Grassi à Louis Althusser du 19 février 1968 ; réponse d'Althusser du 8 mars.

uniquement dans le cadre de l'*Université* (et bien entendu dans le cadre du *Piccolo*). Je te demande de tenir compte de ce genre de précautions politiques. Car, étant donné la situation politique compliquée entre le parti français et le parti italien, étant donné aussi ma propre position, etc., étant donné surtout que je ne suis pas au courant de la situation italienne, et que je risque de faire des " faux pas ", il me faut être provisoirement très prudent. » La réunion a finalement lieu le 1^{er} avril 1968 au siège de l'Association des amis du *Piccolo Teatro*. Elle prend la forme d'une discussion avec Giorgio Strehler, précédée d'une lecture par ce dernier de la Lettre à Paolo Grassi, dans laquelle Althusser analyse son « extraordinaire impression » devant la représentation d'*Arlequin serviteur de deux maîtres* proposée par le *Piccolo Teatro*, dans une mise en scène de Giorgio Strehler.

Tout indique que l'intention initiale d'Althusser était de prononcer une longue conférence sur Brecht et Marx : si l'on en croit le compte rendu de la soirée publié le 3 avril dans le quotidien communiste *L'Unità*, il fut d'ailleurs beaucoup question de Brecht au cours de la discussion. Althusser relit à cette occasion les *Écrits sur le théâtre* de Brecht, qu'il annote longuement, et sur lesquels il constitue des fiches, puis écrit le texte inachevé que nous avons intitulé « Sur Brecht et Marx ». Quelques semaines auparavant, le 24 février 1968, il a prononcé devant la Société française de philosophie sa conférence sur *Lénine et la philosophie*, qui s'achève pour ainsi dire par l'affirmation suivante : « Le marxisme n'est pas une (nouvelle) philosophie de la praxis, mais une pratique (nouvelle) de la philosophie. » De même, affirme-t-il maintenant, « le théâtre de Brecht n'est pas un théâtre de la praxis ; ce qu'il y a de nouveau en lui, c'est une nouvelle pratique du théâtre ». Cette nouveauté de Brecht ne touche pas à une simple technique du jeu de l'acteur, à laquelle on a tendance à réduire la trop fameuse « distanciation », qu'Althusser préfère appeler « décalage » ou « déplacement ». Avec ces révolutions inaugurées par Marx et par Brecht, « il ne s'agit pas de changer de place, de déplacer quelques petits éléments dans

le jeu des acteurs, il s'agit d'un déplacement qui affecte l'ensemble des conditions du théâtre. La même règle est valable pour la philosophie. Il s'agit donc d'un *ensemble de déplacements*, qui constituent cette nouvelle pratique ». Pour reprendre une expression appliquée par Althusser à Machiavel, il en va ici d'un déplacement généralisé des « dispositifs » philosophiques et théâtraux. Il « faut déplacer la voix de la philosophie et la voix du théâtre, pour que la voix qu'on entend soit la voix qui parle de la place de la politique ».

Il n'en reste pas moins que le théâtre n'est pas la philosophie, et que le théâtre doit aussi divertir. Les explications de Brecht sur ce point ne convainquent pas Althusser. Le plaisir du spectateur tient pour lui à quelque chose comme une reconnaissance de l'idéologique : « Le théâtre est comme un miroir où les spectateurs viennent pour voir ce qu'ils ont dans la tête et le corps, il viennent pour *se reconnaître*. » Ce plaisir ne vaut cependant que s'il implique un risque : celui de reconnaître tout autre chose que ce que l'on attendait. Mais ce risque n'est finalement qu'un jeu : à la fin, d'une façon ou d'une autre, tout rentre dans l'ordre. Et l'on assiste soudain à une nouvelle manifestation de la logique paradoxale qui nous est devenue familière. Injectant sans crier gare Aristote et Freud dans Brecht, Althusser en vient ainsi à écrire : « Le théâtre est une catharsis, disait Aristote, et Freud : l'art est un triomphe fictif. Traduisons : un triomphe fictif, c'est un risque fictif. Dans le théâtre le spectateur se donne le plaisir de voir jouer avec le feu, pour être bien sûr qu'il n'y a pas de feu, ou que le feu n'est pas chez lui, mais chez les autres, de toutes façons pour être sûr qu'il n'y a pas le feu chez lui. »

Il est alors tentant de lire la *Lettre à Paolo Grassi* comme une sorte de mise en pratique de cette vision du théâtre. Stylistiquement l'un des plus beaux qu'il ait jamais écrits, ce texte est théâtral à souhait. Le déplacement généralisé caractéristique aux yeux d'Althusser du théâtre brechtien est comme incarné par le personnage d'Arlequin, ou par l'acteur qui le joue, dont Althusser exalte « cette façon de n'être

jamais nulle part tout en étant partout, de pouvoir être debout, couché, la tête en haut, la tête en bas, sur le ventre, sur le dos ». Et l'on ressent presque physiquement le plaisir propre au risque de la provocation que devait éprouver Althusser en écrivant à propos de l'acteur Soleri : « Il est impossible de ne pas " voir " que ce corps *n'est pas un corps*, mais " fonctionne " symboliquement comme sexe. Je dirais presque que la faim d'Arlequin n'est pas la faim tout court : c'est un sexe qui a faim. » Le plaisir qui déborde de ces phrases est celui que nous allons retrouver dans les textes sur la peinture.

Les écrits d'Althusser sur la peinture occupent une place tout à fait à part dans l'ensemble de son œuvre. Un simple constat suffit à le montrer : ces quatre textes ont été publiés du vivant d'Althusser ; dans les bibliographies althussériennes, ils sont pourtant maltraités, ou purement et simplement oubliés. L'article « Devant le surréalisme : Alvarez-Rios », paru en décembre 1962 dans *Les Lettres françaises*, n'est mentionné nulle part, pas plus que le texte figurant en 1977 dans le catalogue d'une exposition parisienne de Lucio Fanti ; une seule des bibliographies récentes cite celui du catalogue de l'exposition Wifredo Lam présentée successivement à Madrid, Paris et Bruxelles peu après la mort de l'artiste en 1982. Apparemment mieux traité, l'article « Cremonini, peintre de l'abstrait » est toujours cité, mais toujours de façon erronée, et même doublement erronée. Seule une bibliographie allemande mentionne la première version publiée en 1965 dans la revue *Tendenzen* : oubli d'autant plus regrettable qu'il y a des différences importantes entre les deux versions. Quant à la version publiée dans *Démocratie nouvelle* en 1966, la référence donnée dans les bibliographies est toujours fautive, et contient toujours la même erreur : on parle du numéro 8 de la revue, alors qu'il s'agit du numéro 11. Inversement, les bibliographies des écrits consacrés à Leonardo Cremonini donnent toujours une référence exacte. À première vue microscopiques, ces détails sont en réalité très significatifs.

On l'aura compris : ces textes ont été beaucoup moins lus par les lecteurs habituels d'Althusser que par les amateurs de peinture, et les deux publics ne se recourent pas. L'exception de « Cremonini, peintre de l'abstrait » est plus apparente que réelle. Souvent repris, partiellement ou en totalité dans de nombreux catalogues ou livres, en France et à l'étranger, consacrés à Cremonini, il est devenu familier de tous ceux qui s'intéressent à ce peintre. Ses lecteurs althussériens en revanche n'ont pas dû être extrêmement nombreux : Althusser ne rééditera jamais cet article en France¹, qu'il choisit de publier dans une revue qui n'est pas très connue². Il s'agit là d'une attitude délibérée. Plus que d'autres, la sphère de la peinture est en effet pour Althusser celle de l'amitié, d'un réseau d'amitiés qu'il ne tient pas à mêler de trop près à ses fréquentations philosophiques et politiques. Lucio Fanti est le fils de son ami Giorgio Fanti. C'est à l'occasion d'une exposition présentée dans la galerie de son amie Inna Salomon qu'Althusser écrit son article sur le peintre cubain Roberto Alvarez-Rios, que Pierre Gaudibert lui a présenté peu de temps auparavant, et avec qui il nouera une amitié durable. Le texte sur Wifredo Lam lui a été demandé par le peintre lui-même, qu'il a connu par l'intermédiaire d'Inna Salomon. Et la grande amitié avec Cremonini, qu'il doit une fois encore à Pierre Gaudibert, se rattache à l'un des grands pôles de l'existence de Louis Althusser : l'épouse du peintre n'est autre que la belle-sœur de Franca.

Publics et cependant à demi cachés, ces textes sur la peinture sont des textes de liberté. De la liberté qu'Althusser savait s'octroyer, ou qui savait peut-être s'imposer à lui. D'une liberté pourtant problématique : rien ne le montre

1. Privilège de la distance, il choisit de l'inclure en 1971 dans une sélection d'articles publiée en Angleterre sous le titre *Lenin and Philosophy and other Essays*; il en ira de même en 1974 pour un recueil publié au Japon sous le titre *Étas et Idéologie*. Ces deux ouvrages contiennent un avant-propos d'Althusser.

2. « Revue mensuelle de politique mondiale » éditée par le parti communiste français, *Démocratie nouvelle* (janvier 1947-juillet 1968) a pour directeur politique Jacques Duclos. L'article d'Althusser a été publié dans le cadre d'une « Enquête internationale "cultures" et "culture" » organisée par la revue.

mieux que l'histoire de « Cremonini, peintre de l'abstrait ». Une première version de ce texte paraît en Allemagne en 1965, et suscite l'enthousiasme de Cremonini, qui en parle comme des « pages les plus pénétrantes » qu'il ait jamais lues sur son travail¹. Au cours de l'été 1966, Althusser reprend cependant son travail, auquel il ajoute en particulier un long développement sur l'« anti-humanisme théorique », d'un style assez étranger à l'esprit de la première version. À demi satisfait du résultat, il tente néanmoins de se justifier dans une lettre à Franca du 17 septembre 1966 : « Évidemment, c'est devenu très *pédagogique*, et les choses dites sont mises en rapport avec des "principes théoriques", et les points mis sur les i. Je comprends ta réaction. Mais je crois que je ne peux pas faire autrement, en octobre 66, après tout ce qui s'est passé cette année. Tout ce que j'écris est épluché, et pris à la lettre... Servitude du rôle objectif que je suis forcé de tenir, maintenant que je l'ai joué. »

La démesure du concept propre à Louis Althusser est d'abord celle d'une pensée qui ne voulut occuper aucune place, sinon celle du commencement : d'où la figure de la solitude à laquelle il s'identifia, et qu'il repéra très tôt dans les écrits de Machiavel. Mais elle est aussitôt redoublée d'avoir toujours été comme affectée de son contraire. Althusser installa en effet sa pensée dans un réseau de contraintes particulièrement étouffant, que nul autre que lui-même ne lui imposait. La pensée du vide se débat ainsi avec le trop-plein, le commencement avec l'interminable agonie, et l'œuvre d'Althusser est tout entière placée sous le signe du paradoxe.

Nous tenons à remercier tous ceux qui nous ont aidé à réaliser l'édition de ce volume, au premier rang desquels François

1. Lettre de Leonardo Cremonini à Louis Althusser, 14 février 1965.

Boddaert, héritier de Louis Althusser, Olivier Corpet et Yann Moulier-Boutang. Nos remerciements également à Roberto Alvarez-Rios, Étienne Balibar, Gilles Candar, André Chabin, Leonardo Cremonini, Henri Crétella, André Daspre, Yoshihiko Ichida, Mme Lorin-Lam, Jean-Pierre Osier, Giorgio Passerone, Jacqueline Sichler, André Tosel. Un remerciement particulier pour Sandrine Samson.

François MATHERON.

Dans un double souci de fidélité aux documents et de lisibilité, nous avons effectué les corrections et rectifications d'usage sur les inadvertances de plume ou les erreurs et omissions de ponctuation, ajoutant en quelques occasions entre crochets et en italique les mots et locutions indispensables à la compréhension du texte. Tous les soulignements voulus par l'auteur ont été indiqués en italique. La plupart des majuscules ont été conservées.

Les notes de Louis Althusser sont désignées par des chiffres ; elles sont toutes éditées en bas de page. Les références aux ouvrages cités par l'auteur sont données dans le corps du texte dans certains manuscrits, et en notes dans d'autres : préférant adopter un système homogène, nous avons transformé les premières en notes de l'auteur. Les notes d'édition sont désignées par des lettres ; elles sont éditées en bas de page quand les textes sont très courts, et à la fin du texte dans le cas contraire. Pour éviter d'introduire des notes dans les notes, nous avons indiqué entre crochets à la fin des notes de l'auteur les quelques compléments éditoriaux nécessaires.

Nous avons conservé systématiquement les références bibliographiques données par Louis Althusser, en nous efforçant de corriger les éventuelles erreurs. Lorsque ces références sont très anciennes, nous les avons complétées entre crochets par des références plus récentes.

Deux philosophes : Machiavel - Feuerbach

Les archives d'Althusser contiennent deux ensembles distincts de textes issus des cours qu'il a consacrés à Machiavel. Le plus ancien remonte à 1962 : il n'a pas l'achèvement des écrits postérieurs, et n'est encore que partiellement rédigé — il n'était pas publiable dans la présente édition. Le second ensemble est constitué de deux états distincts du texte que nous publions sous le titre Machiavel et nous, tous deux numérotés de la page 1 à la page 107.

La première version (qui ne porte pas de titre, mais est simplement intitulée « Cours ») est une frappe originale, modifiée par d'innombrables corrections et ajouts manuscrits, qu'il est difficile de dater avec précision. Dans un projet de préface daté par Althusser de 1975, on peut lire : « Ces pages, qui reproduisent les notes d'un cours de 1965, repris en 1972, ne sauraient prétendre proposer, après tant d'autres, une "interprétation" de l'œuvre de Machiavel. » Aucun autre élément ne venant toutefois confirmer la tenue d'un cours sur Machiavel en 1965, on peut supposer qu'il s'agit d'une erreur, et qu'Althusser veut en fait parler de son cours de 1962 : dans ce cas, loin de « reproduire » ses notes, il a en réalité rédigé un texte entièrement nouveau, très probablement postérieur à 1968. Citant en effet, la « Note sur Machiavel » de Maurice Merleau-Ponty, il se réfère à la réédition de ce texte dans le recueil Éloge de la philosophie et autres Essais, publié en 1965 ; mais son exemplaire personnel de cet ouvrage, conservé dans sa bibliothèque, et dans

lequel il a précisément souligné les passages cités dès cette première version, contient l'indication « achevé d'imprimer le 20 décembre 1968 ». Et dans une lettre du 7 mars 1972 à Henri Crétella, avec qui il entretient une correspondance suivie sur Machiavel et Gramsci, Althusser évoque son cours de 1962, provisoirement égaré, et précise aussitôt : « Tous les documents et notes que j'avais dû réunir à cette occasion ont disparu : j'ai dû les prêter à quelqu'un qui ne me les a pas rendus... Mais cette année, donc dix ans après, j'ai tout repris à zéro, et ai fait quelques cours sur Machiavel : récidive. » Dans ces conditions, on peut raisonnablement supposer que cette première version a été rédigée en 1971-1972.

La seconde version (la seule à être intitulée par Althusser Machiavel et nous) est constituée de deux ensembles distincts. Les treize premières pages sont une nouvelle rédaction, elle-même complétée de quelques modifications manuscrites, du début de la version précédente (les six premières pages sous la forme d'un double carbone, les sept autres constituant une frappe originale). Le reste du texte (pp. 14-107) est une photocopie de la première version, corrections manuscrites comprises, elle-même complétée de nombreux ajouts et corrections manuscrites. Ces modifications manuscrites sont de deux types : les unes, surtout stylistiques, au feutre noir, les autres, plus substantielles, au stylo bleu. S'il est extrêmement difficile de dater avec précision cette seconde version, il est vraisemblable qu'une grande partie des modifications manuscrites ont été effectuées en 1975-1976, au moment où Althusser rédige plusieurs projets de préface. Certains ajouts semblent toutefois nettement plus tardifs : leur contenu et leur graphie laissent supposer qu'ils sont contemporains de « Machiavel philosophe », texte de dix-neuf pages écrit à la main par Althusser le 11 juillet 1986.

Il était impossible et, ajouterons-nous, peu souhaitable, de signaler dans cette édition l'ensemble des modifications manuscrites. Nous avons adopté le parti pris suivant. Nous avons intégré sans les signaler l'ensemble des modifications apportées par Althusser sur la première version du texte, préférant ne mentionner que les corrections tardives. Nous avons adopté la même

position à propos de la nouvelle rédaction des treize premières pages de l'ouvrage, qui constitue dans son ensemble une modification tardive du texte. Nous avons, en revanche, signalé la plupart des corrections apportées sur la version photocopiée, qui sont assez homogènes, et vont pour la plupart dans le sens du « matérialisme aléatoire » théorisé par Louis Althusser dans les dernières années de sa vie. Ces corrections, qu'il est difficile de dater, sont simplement désignées dans les notes d'édition par l'expression « correction manuscrite tardive » (ou « ajout manuscrit tardif »). Lorsqu'une datation plus précise nous est apparue possible, nous l'avons signalé.

Toutes les citations de Machiavel sont données d'après l'édition des Œuvres complètes de Machiavel publiée dans la Bibliothèque de la Pléiade.

Avant^a de me jeter dans le risque de cet essai, je voudrais saluer d'un hommage mérité une thèse, de Claude Lefort, qui a paru sur Machiavel, voilà trois ou quatre ans^b : *Le travail de l'Œuvre*. Car je ne connais pas d'analyse aussi aiguë et intelligente d'un auteur qui, depuis qu'il écrivit, a laissé perplexe tous ses lecteurs. Et bien que Lefort se défende d'en présenter une « interprétation », je dirai que je ne connais pas de commentaire du *Prince* et des *Discours* qui aille aussi loin, et peu importe ici la philosophie transcendantale à la Merleau-Ponty dont elle se couvre arbitrairement, dans l'intelligence des tours de pensée et d'écriture de Machiavel. Si on découvrit jamais, au terme d'une enquête d'une minutie inouïe, pour qui enfin Machiavel écrivit, c'est à Lefort qu'on le doit, pour la première fois.

Aussi bien n'ai-je pas le propos de refaire, même de loin, ce qui a été si bien fait, ni de le résumer. Je voudrais donner sur Machiavel une autre vue : celle qu'eurent en partage tous ses lecteurs directs, pour qui aussi il écrivait, de n'être pas dans ses secrets. Celle donc que nous aussi, nous avons, comme si nous étions, par un miracle qu'il faudra éclairer, les contemporains de ses premiers lecteurs anonymes.

Voici : nous le lisons, non prévenus de lui ni contre lui, et,

Notes d'édition, pp. 162 à 168.

comme le dit si bien De Sanctis ², sans qu'on s'y attende, « il frappe et nous laisse songeurs ». Songeurs. Comme si une première pensée, saisie d'avoir été lue, se prolongeait en nous par des pensées imprévues, comme si les phrases, dans notre mémoire réunies, se combinaient en ensembles nouveaux, générateurs de sens inédits, comme si d'un chapitre à l'autre, tels les paysages de ce grand promeneur, de nouvelles perspectives s'ouvraient à nous : saisissantes de n'avoir point été plus tôt perçues.

Voilà donc le mot lâché : saisissant. Machiavel se saisit de nous. Mais si d'aventure nous voulons nous saisir de lui, il nous échappe : insaisissable.

J'ai voulu réfléchir sur cette énigme, sur cette étrangeté, sur cette « inquiétante familiarité » dont a parlé Freud un jour, justement à propos d'œuvres d'art. Sur ce paradoxe. Sur cette présence toujours actuelle en dépit des siècles, comme si Machiavel, de sa campagne où vivent les hommes et les bêtes, était, depuis toujours, descendu parmi nous, et nous parlait.

Je prends le risque de ces associations. Si on les dit trop personnelles, qu'importe, puisque c'est encore à lui qu'elles renvoient. Si elles ont la chance de concerner plusieurs, en des points où nombreux furent les adversaires à se rencontrer, pour reconnaître en ses mots le vrai du combat qu'ils menaient, c'est tant mieux, mais c'est encore à lui qu'on le doit. Et si j'excède comme c'est possible, voire arbitraire, le champ de ses pensées, disons qu'il nous aura ouvert, parmi d'autres, cet espace-là.

L. A.
septembre 1976.

Au chapitre VII du Livre III de *L'Art de la guerre* (un dialogue), Fabrizio, qui représente le point de vue de Machiavel, parle avec Luigi de l'artillerie, l'arme nouvelle. Ce qui est débattu, c'est de savoir si on peut utiliser l'artillerie au sein d'une troupe en marche. Et Fabrizio répond : « ... il faut que vous sachiez qu'il est impossible d'avoir de l'artillerie dans les rangs, celle surtout qui est portée sur des chariots, *car elle marche du côté opposé où elle tire.* »

Je ne voudrais pas faire un sort excessif à ce mot, mais il peut à sa manière, et sur le mode allégorique, assez bien résumer l'impression qu'éprouve un lecteur philosophe devant Machiavel : plus précisément un lecteur philosophe qui veut enrôler Machiavel *dans ses rangs*. Il aura vite fait de s'aviser que Machiavel « marche du côté opposé où il tire », ou qu'il tire du côté opposé où on veut le faire marcher ; pis encore que, s'il ne tire assurément pas dans le sens de la marche, on ne sait même pas où il tire : il tire toujours ailleurs.

Cette remarque pour indiquer l'extrême difficulté de réfléchir philosophiquement Machiavel. Il serait trop simple de répondre qu'il n'a traité que de politique et d'histoire, et n'est pas philosophe, car son discours excède son objet manifeste d'une signification singulière qui sollicite le philosophe.

Il serait trop court d'avancer que Machiavel est l'antiphilosophie, l'autre de la philosophie. Car quel autre exactement? Si elle devait le dire, la philosophie serait fort embarrassée. Parmi dix témoignages qui enregistrent l'« énigme » de Machiavel, je ne retiendrai que celui de Merleau-Ponty, qui marque cet embarras dès son premier mot : « Comment le comprendrait-on?... », pour répondre plus loin : « Ce qui fait qu'on ne comprend pas Machiavel, c'est que ¹ »... Je laisse ici la réponse de Merleau-Ponty (Machiavel unit la contingence dans le monde et la conscience dans l'homme). Je n'en retiens que la question. Qu'elle ait pu être encore posée, en 1949, à Florence, dans un Congrès sur l'Humanisme et la science politique, signifie que la question n'avait pas reçu de réponse, que la question était et reste inévitable, donc que Machiavel pose à la philosophie un singulier problème, et singulièrement ardu : celui de sa compréhension.

Essayons de cerner cette difficulté. Je dirais que ce qui frappe tout lecteur des textes de Machiavel, c'est leur triple caractère : saisissant, mais insaisissable, donc insolite.

Saisissant. Tous les grands classiques ont célébré le caractère étonnant, stupéfiant de Machiavel – depuis Spinoza à mots couverts dans le paragraphe 2 du *Tractatus Politicus*, jusqu'à Gramsci, en passant par Montesquieu, Hegel, Marx, et nombre d'autres. On invoque le style du *Prince*, cet opuscule brillant et tranchant comme une lame. Mais c'est la pensée qui tranche, dérouté et saisit.

À la fin de sa vie, Croce lui-même déclarait que la « question » de Machiavel, tenaillante, n'aurait « jamais de réponse » ².

À quoi attribuer ce saisissement? Machiavel lui-même propose une réponse. En plusieurs endroits du *Prince* et des *Discours*, il écrit que ce qui surprend les hommes par excellence, c'est la nouveauté : le jamais vu. Allons au-delà de

1. « Note sur Machiavel », in *Éloge de la philosophie et autres Essais*, Paris, Gallimard, 1965), pp. 349 et 363 [sur l'importance de ces citations de Merleau-Ponty pour la datation du texte d'Althusser, voir notre notice, p. 40. (N.d.É.)].

cette explication qu'on pourrait qualifier de « psychologique », et qui, apparemment, ne fait que reconduire des notations de la philosophie classique sur l'étonnement. C'est qu'en effet Machiavel n'est le théoricien de la nouveauté que parce qu'il est (nous verrons pourquoi et comment) le théoricien des commencements, du *commencement*. La nouveauté peut ne résider qu'à la surface des choses, elle peut n'affecter qu'un aspect des choses, et passer avec le moment qui l'a produite. Le commencement au contraire est, si l'on peut dire, enraciné dans l'essence d'une chose, puisqu'il est le commencement de *cette* chose : il affecte toutes ses déterminations, il ne passe pas avec l'instant, mais *dure* avec la chose même. Si on considère la chose qui commence, et qui est nouvelle parce qu'elle commence, avant elle il y avait autre chose, mais rien d'elle. La nouveauté du commencement saisit ainsi doublement les hommes : par le contraste entre l'après et l'avant, entre le nouveau et l'ancien, par leur opposition et leur tranchant, par leur rupture.

Appliquons Machiavel à Machiavel, et nous comprendrons que si Machiavel est saisissant, ce n'est pas simplement parce qu'il est nouveau : mais parce qu'il est *commencement*. Il l'écrit lui-même dans la première page des *Discours* : « Toute découverte est aussi périlleuse pour son auteur que l'est pour le navigateur la recherche des eaux et des terres inconnues : cependant je me suis déterminé à ouvrir une voie nouvelle, où j'aurais bien de la peine à marcher sans doute ¹... » Dans *Le Prince* il déclare qu'il va traiter une « matière nouvelle et grave ² ». Découverte, voie nouvelle, eaux nouvelles, terres nouvelles : nouvelles parce que inconnues, sans précédent. Machiavel se déclare ainsi. Qu'est-ce qui commence avec lui ? « Une connaissance véritable de l'histoire... la connaissance des Princes », de l'art de gouverner, et de faire la guerre, bref tout ce qu'il est classique de désigner comme la fondation d'une science positive, la

1. *Discours*, I, Avant-Propos, p. 377.

2. Dédicace du *Prince*, p. 289.

science de la politique. Je laisse en suspens la question de savoir si ces termes (science positive de la politique) sont justes. De toute façon, ils enregistrent un commencement qui est une fondation, le commencement d'une « chose » (cette science) qui dure jusqu'à nous, et corrélativement un contraste et une rupture.

Machiavel nous donne lui-même la formule qui consacre ce commencement et cette rupture. Elle est célèbre : « *mi è parso più conveniente andare dritto alla verità effettuale della cosa che all'immaginazione di essa*¹ » (« il m'est paru plus juste d'aller à la vérité effective de la chose qu'à son imagination »). Cette formule oppose la vérité effective, donc la connaissance objective de la chose, à la représentation subjective, imaginaire. La connaissance objective de la « chose » qu'il traite, la politique, c'est-à-dire la *pratique* politique, voilà ce que Machiavel apporte de nouveau, qui tranche sur ce qui régnait avant lui sur les esprits : une représentation imaginaire de la politique, une idéologie de la politique. De la même manière, quand il parle de la « connaissance véritable de l'histoire », il tranche sur sa représentation imaginaire. Nous devinons à ses silences plus encore qu'à ses mots quels discours Machiavel condamne à jamais : non seulement les discours *édifiants*, religieux, moraux ou esthétiques des Humanistes de cour, et même des Humanistes radicaux, non seulement les sermons révolutionnaires d'un Savonarole, mais aussi toute la tradition de l'idéologie chrétienne, et toutes les théories politiques de l'Antiquité. Comment ne pas remarquer que pas une seule fois, à l'exception d'Aristote, cité une fois en passant², Machiavel n'invoque les grands textes politiques de Platon, d'Aristote, des Épicuriens, des Stoïciens, de Cicéron ; lui qui admire tant l'Antiquité, et nourrit sa pensée d'exemples tirés de l'histoire d'Athènes, de Sparte et de Rome, ne s'est jamais expliqué là-dessus que par son silence : mais dans un temps où nul ne parlait de politique que dans la langue d'Aristote, de Cicéron et du

1. *Le Prince*, xv, p. 335.

Christianisme, ce silence tenait lieu de rupture déclarée. Il suffisait à Machiavel de parler autrement pour dénoncer l'imaginaire de l'idéologie régnante en matière politique.

Il est clair que Machiavel se tient pour le fondateur d'une théorie sans précédent, et qu'entre les représentations imaginaires de l'histoire et de la politique au pouvoir et sa connaissance de la « vérité effective de la chose », il existe un abîme, le vide d'une distance prise, qui ne peut être que saisissant. De son point de vue en effet, celui de la vérité effective de la chose, il découvre (comme le dira plus tard Spinoza : « *verum index sui et falsi* ») à la fois la vérité effective de la chose et le caractère imaginaire des représentations héritées de l'Antiquité et du Christianisme. « C'est, écrit-il, un mal de ne pas appeler le mal un mal. » Le mal, qui fait du mal aux Princes et aux peuples, ce sont ces représentations imaginaires. Machiavel lui donne un nom : imagination – et il passe. Il dit le vrai, qui désigne le faux, pour condamner le faux, et frayer au vrai sa voie. Qu'il soit nouveau, qu'il soit un fondateur, un commencement dans notre histoire, qu'il ait conquis sa pensée contre toute l'idéologie dominante, voilà qui peut déjà nous rendre Machiavel saisissant.

Pourtant, Machiavel contient une surprise plus forte que cette surprise. Car comment comprendre que ce commencement ait duré jusqu'à nous, et dure encore pour nous ? Or ce que Machiavel a fait n'est pas resté en l'état où il l'a donné. L'histoire l'a transformé. Spinoza, Montesquieu et Marx qui le louent (pour ne citer qu'eux) ont soit infléchi, soit poursuivi, soit complètement transformé son œuvre. Non seulement les écrits de Machiavel ne sont plus nouveaux pour nous, mais ils sont à bien des égards dépassés, voire périmés. Nous avons connu d'autres nouveautés et d'autres commencements dans la politique que *Le Prince* et les *Discours*. Pourtant ces textes n'en sont, n'en demeurent pas moins saisissants. Il y faut une autre raison que la surprise d'une découverte théorique : une prise qui tient à la politique, à sa *pratique*.

Pour faire sentir cet effet, je prendrai deux exemples connus : celui de Hegel, et celui de Gramsci.

Dans *Sur la Constitution de l'Allemagne*³, daté de 1802, Hegel fait un vibrant éloge de Machiavel, dont il célèbre le génie contre tous les critiques moralisants qui l'ont accablé de leurs coups. Il le célèbre, non tant pour avoir préféré la vérité effective de la chose à son imagination, que pour un autre motif. Bien entendu, il faut faire sa part à la philosophie de Hegel, qui ne peut penser Machiavel sans le soumettre au développement du concept dans la prise de conscience de soi de l'Esprit objectif. À ce titre, Machiavel est présenté comme l'homme de l'État, l'homme du concept de l'État, ou plus exactement comme l'homme qui possède « l'instinct de l'État », et qui est donc, plutôt que l'homme de l'État, proprement homme d'État, *Staatsmann*. Étrange homme d'État qui n'a jamais régné ni gouverné ! Par ce biais, la philosophie hégélienne rapporte tout de même Machiavel à l'histoire et à la politique. Et c'est à ce titre qu'il intéresse Hegel, car il lui « parle » historiquement et politiquement.

Machiavel ne parle pas en effet à Hegel au passé, comme le fondateur déjà vieux d'une théorie de la politique. Il lui « parle » au présent : très précisément de la situation politique de l'Allemagne. Dans son texte, qui commence par la phrase célèbre : « *Deutschland ist kein Staat mehr* » (« l'Allemagne n'est plus un État »), Hegel retrouve les accents de Machiavel parlant de l'Italie. Même démembrement, même éparpillement, mêmes particularismes, même impuissance, même désarroi, même « misère » politique. Une seule solution : la constitution d'un État, dans ce pays qui souffre de n'en pas avoir. L'actualité de Machiavel pour Hegel est d'avoir eu l'audace de poser et de traiter le problème politique (et aux yeux de Hegel philosophique) de la constitution d'un État dans un pays morcelé, divisé et voué aux assauts des États étrangers. Bien entendu, Hegel a en tête l'Idée de l'État, soutenue par toute sa philosophie de l'Idée, quand Machiavel n'a que l'« instinct » de l'État. Mais si le propre de la philosophie de Hegel est de se retrouver chez soi – *bei sich* – en tout objet et en tout théoricien, fût-il aussi étrange que Machiavel, si Hegel n'est politique que dans

l'élément de la philosophie spéculative, il se passe pourtant en cette rencontre quelque chose qui ne relève pas de la seule philosophie hégélienne, mais d'une certaine façon de penser, d'argumenter, et de parler la politique, qui a touché Hegel dans Machiavel. Disons : ce qui « joue », c'est la *position d'un problème politique* que l'Allemagne affronte au tout début du XIX^e siècle dans des termes formellement analogues à ceux que Machiavel définissait pour l'Italie du XVI^e siècle. Peut-on préciser ? Une certaine façon de penser la politique, non pour elle-même, mais sous la forme de la position d'un problème et de la définition d'une tâche historique, voilà ce qui saisit Hegel lui-même, forçant l'empire de sa propre conscience philosophique.

Il en va de même, et pourtant autrement, chez Gramsci ². Autrement, car Gramsci se moque évidemment de l'Idée de l'État, comme de la nécessité rationnelle d'élever un peuple sans État à la dignité historique et philosophique de l'État. Il va « *dritto alla verità effettuale della cosa* », et appelle les choses par leur nom. L'État que Machiavel attend du Prince pour unifier l'Italie sous un monarque absolu, ce n'est pas l'État en général (correspondant « à son concept »), c'est un type d'État historiquement déterminé, requis par les conditions et les exigences du capitalisme à son commencement : c'est un État *national*. Mais lorsque Gramsci écrit dans sa prison les pages qui témoignent de sa passion pour Machiavel, l'Italie a réalisé son unité depuis soixante ans. Dans le recul du temps, le long et douloureux enfante-ment de l'État national italien, Gramsci trouve de quoi comprendre quel était le projet politique auquel Machiavel a donné toutes ses forces. Et comme l'unité italienne n'est pas encore réellement, c'est-à-dire socialement réalisée — ne serait-ce que l'existence de la question méridionale — on peut penser que Machiavel « parle », mais en très grande part historiquement et rétrospectivement, à Gramsci, pour les raisons qui faisaient que Machiavel « parlait » à Hegel : pour avoir eu l'audace de dire la « *verità effettuale della cosa* », de poser le problème *politique* de la constitution (à accomplir) de l'unité italienne.

Pourtant il se passe entre Machiavel et Gramsci quelque chose de plus. Si Machiavel parle à Gramsci, ce n'est pas au passé, c'est au présent : mieux encore au futur.

Pour la facilité, on peut dire : le saisissement « théorique », c'est le saisissement du passé. Le saisissement « politique » de Hegel, c'est le saisissement du présent. Le saisissement politique de Gramsci, c'est le saisissement du futur.

Le maître thème de Gramsci, que Lefort n'a peut-être pas bien vu, est le suivant. Machiavel a posé en termes magistraux la question politique de l'unité italienne, c'est-à-dire le problème politique de la constitution de la nation italienne par le moyen d'un État national. Plus précisément, Machiavel a bien vu qu'à partir du moment où l'histoire des premiers développements de la bourgeoisie commerçante et capitaliste posait le problème de la constitution et de la définition des nations dans des aires géographiques, linguistiques et culturelles définies, elle imposait en même temps sa solution : aucune nation ne peut se constituer que par le moyen d'un État, et qui soit un État national.

À quoi répond l'existence, donc la constitution de nations ? Avant tout, à l'exigence de la création d'aires matérielles et donc sociales de marchés, où l'activité industrielle et commerciale de la bourgeoisie naissante trouve à se réaliser et développer dans un procès de reproduction élargie. La constitution de ces nations se fait naturellement sous et par des formes de luttes de classes déterminées (Machiavel le sait), opposant les éléments du nouveau mode de production en voie de croissance aux formes dominantes du mode de production féodal. La lutte de classes est au cœur de la constitution des nations : la nation représente la forme d'existence indispensable à l'implantation du mode de production capitaliste, dans sa lutte contre les formes du mode de production féodal.

Mais autre chose est l'exigence de l'existence et de la constitution de la nation, autre chose sont les conditions factuelles et relativement aléatoires de sa réalisation. Si l'exigence de la constitution de la nation répond, en dernière

instance, à la création d'un marché assez large pour la bourgeoisie naissante, la nation ne peut se constituer par décret. Elle est l'enjeu d'une lutte de classes, mais le résultat de cette lutte, qui a pour objectif non la conquête d'une forme qui existe déjà, mais la réalité d'une forme qui n'existe pas encore, dépend donc de la disposition des éléments existants. Autrement dit, les possibilités et les limites de la réalisation de la nation dépendent de toute une série de facteurs, non seulement économiques, mais aussi géographiques, historiques, linguistiques et culturels préexistants, qui dessinent en quelque sorte d'avance l'espace aléatoire dans lequel la nation pourra prendre corps et forme. C'est ainsi que Machiavel note¹ qu'il est facile d'annexer, c'est-à-dire d'unifier sous une même autorité politique, des peuples qui ont les mêmes mœurs et la même langue, mais pas les autres. Bien entendu la constitution d'une nation dépend en même temps (et parfois d'une manière déterminante) des rapports de force entre les différentes nations en voie de constitution. L'Italie de Machiavel, soumise aux invasions perpétuelles des troupes françaises et espagnoles, en est la preuve négative.

Mais une nation ne se constitue pas spontanément. Les éléments préexistants ne s'unifient pas d'eux-mêmes en nation. Il faut un instrument pour forger son unité, rassembler ses éléments réels ou potentiels, défendre l'unité réalisée et étendre éventuellement ses frontières. Cet instrument est l'État national unique. Mais attention : cet État n'assure ses fonctions militaires d'unification, de défense et de conquête qu'à la condition d'en assurer, en même temps, d'autres : politiques, juridiques, économiques et idéologiques. Toutes fonctions indispensables à l'unité de la nation et à son fonctionnement comme marché. Ce qui distingue un État moderne, c'est-à-dire national et donc bourgeois au sens de Gramsci, d'un État comme le Saint-Empire, et des innombrables petits États de l'Italie du temps de Machiavel, c'est sa tâche historique : la lutte contre les particularismes, même de

1. *Le Prince*, III, p. 292.

cités très évoluées économiquement, politiquement et idéologiquement, mais vouées à périliter du fait de l'exiguïté de leur marché et des rivalités interurbaines – c'est la mise en œuvre, naturellement à travers des conflits de classes aigus et des contradictions considérables, des premières formes de l'unification économique, politique, juridique et idéologique de la nation. Cette tâche historique a été inaugurée dans un certain nombre de pays, entre le XIV^e et le XVIII^e siècle, par une forme d'État spécifique : la monarchie absolue. Le pouvoir absolu (plus ou moins étayé-limité par des « lois fondamentales », les Parlements, etc.) s'est, à l'expérience, avéré la forme propre à la réalisation historique de l'unité nationale. Absolu signifie unique, centralisé, mais non arbitraire. Si cette unité nationale ne peut se faire spontanément, elle ne peut non plus se faire artificiellement : sinon elle serait livrée à un pouvoir tyrannique, arbitraire, poursuivant d'autres fins que cette unité. D'où le double aspect du pouvoir de la monarchie absolue selon Gramsci : il implique à la fois la violence et la coercition, mais en même temps le consentement, donc « l'hégémonie ».

Il ressort de ces conditions que si la nation ne peut se constituer que par le moyen d'un État, l'État moderne (entendons : celui qui s'impose avec le développement du capitalisme) ne peut être que national. Ce qui implique que l'unité nationale ne peut être réalisée par un État non national, un État étranger (jusqu'au XIX^e siècle toute l'histoire – et ce n'est peut-être pas fini – est pleine de tentatives de ce dernier genre).

Voilà donc ce que Gramsci retient de Machiavel, en ce qui concerne le passé, et même le présent proche (l'unité nationale italienne n'a pas encore été vraiment achevée). Mais si j'ai pris soin de présenter ces raisons, c'est pour bien marquer une différence. Car Gramsci ne traverse ce passé, reconnu, que pour voir clair non seulement dans le présent (une étape), mais dans l'avenir. Ce qui, en dernier ressort, saisit Gramsci dans Machiavel, c'est le futur au sein du passé et du présent.

Machiavel avait parlé d'un Prince Nouveau, Gramsci parle du Prince Moderne. Le Prince de Machiavel est un souverain absolu à qui l'histoire « confie une tâche » décisive : celle de « donner forme » à une « matière » existante, matière aspirant à sa forme, la nation. Le Prince Nouveau de Machiavel est donc une forme politique définie chargée de réaliser les exigences historiques « à l'ordre du jour » : la constitution d'une nation. Le Prince Moderne de Gramsci est lui aussi une forme politique définie, un moyen spécifique permettant à l'histoire moderne de réaliser sa « tâche » majeure : la révolution et le passage à une société sans classes. Le Prince Moderne de Gramsci est le parti politique prolétarien marxiste-léniniste. Ce n'est plus un simple individu, et l'histoire n'est plus à la merci de la « vertu » de cet individu. L'individualité du Prince était, du temps de Machiavel, la forme historique requise pour la constitution d'un État propre à réaliser l'unité nationale. La forme et les objectifs ont, depuis Machiavel, changé. Pour reprendre le mot de Lénine, ce qui « est à l'ordre du jour », ce n'est plus l'unité nationale : c'est la révolution prolétarienne et l'instauration du socialisme. Ce qui peut réaliser cet objectif, ce n'est plus un individu supérieur, mais les masses populaires armées d'un parti regroupant l'avant-garde de la classe ouvrière et des classes exploitées. Cette avant-garde, Gramsci l'appelle le Prince Moderne. Voilà, sous la nuit du fascisme, comment Machiavel « parle » à Gramsci : au futur. Et le Prince Moderne projette alors sa lumière sur le Prince Nouveau : Gramsci écrit calmement que *Le Prince* est un « manifeste », et une « utopie révolutionnaire ». Disons, pour condenser : « un manifeste utopique révolutionnaire ».

Il nous faudra peser ces termes. Que ce manifeste soit « utopique » est une chose que nous reprendrons. Mais qu'il soit un manifeste révolutionnaire, terme que Gramsci ne peut employer sans penser au *Manifeste* qui hante et gouverne toute sa vie, comme il a hanté et gouverné depuis plus d'un siècle alors la vie des militants révolutionnaires, c'est-à-dire au *Manifeste communiste*, voilà qui ne peut man-

quer de retenir notre attention. Car ce simple rapprochement, où de nouveau re-commence un commencement, peut nous mettre sur la voie de comprendre un peu mieux pourquoi, aujourd'hui même, Machiavel nous touche et nous saisit d'une force déconcertante. Mais l'invocation d'un texte, *Le Manifeste*, va nous jeter cette fois dans les textes de Machiavel.

Quelle est donc cette propriété singulière du discours de Machiavel que nous signale le mot de Gramsci, écrivant du *Prince* qu'il est un manifeste utopique révolutionnaire? Je dirais volontiers : c'est, dans la suite des réflexions de Machiavel, un dispositif tout à fait spécifique qui instaure des rapports particuliers entre le discours et son « objet », entre le discours et son « sujet ».

Pour comprendre cette différence spécifique, il faut mettre en place ce dont elle diffère – et reprendre à cette fin les trois moments de notre réflexion antérieure.

Lorsque Machiavel écrit noir sur blanc qu'il est entré dans une voie nouvelle, qu'il a fondé une science, la connaissance véritable de l'histoire, des Princes et des peuples, disons d'un terme conventionnel la science de « la politique », nous sommes tentés de le prendre au mot et de penser ses propres déclarations dans des catégories universelles : celles des sciences que nous connaissons, ou de la « philosophie » qui les suit comme leur ombre. Dans ce cas, Machiavel aurait produit un discours objectif et universel, traitant, sinon des « lois de l'histoire », du moins des « lois de la politique », etc. Et, à certains égards, c'est bien ce qu'il nous donne, lorsqu'il évoque le cycle des gouvernements, leur retour éternel et leur dégénérescence, la dialectique entre les mœurs et les lois, entre les lois et les institutions, la constance de la nature humaine et les effets de son désir, etc. Nous avons alors affaire à l'exposition, dans un ordre contrôlé, de concepts abstraits et universels, dont la corrélation dégage les invariants (peut-on dire les lois?) sous lesquels se subsument les variations particulières d'un objet concret qui s'appelle la politique. On

pense souvent à Montesquieu, et à son projet : « J'ai posé les principes et j'ai vu les *cas* particuliers s'y plier d'eux-mêmes, les histoires de toutes les nations n'en être que les *suites*, et chaque loi particulière liée à une autre loi ²... » On y pense d'autant plus que pour Montesquieu comme pour Machiavel, cette objectivité et cette universalité du discours scientifique sont fondées sur la réalité effective et non sur l'imaginaire. Montesquieu ne dit-il pas, lui aussi : « Je n'ai point tiré mes principes de mes préjugés, mais de la nature des choses. » Le discours de Machiavel serait alors semblable au discours de Montesquieu : objectif *car* universel, énonçant les lois de son objet, le concret de l'objet n'étant qu'un cas particulier de cet universel. Disons, provisoirement : un discours « sans sujet » comme tout discours scientifique, sans sujet, donc sans destinataire. Croce, entre autres, ne s'y serait pas trompé : Machiavel a énoncé les lois et les règles objectives de la politique, comme d'autres ont fait celles de l'escrime. Chacun peut s'en servir !

Pourtant, cette vue se heurte à une difficulté, qui fait justement la singularité de Machiavel. Car s'il y a bien chez lui une théorie, il s'avère extrêmement difficile, et même impossible, de l'énoncer sous une forme systématique, dans la forme de l'universalité du concept, qu'elle devrait pourtant revêtir. Paradoxalement, s'il est clair que nous sommes constamment devant une pensée théorique d'une grande rigueur, le point central, où théoriquement tout se noue, échappe interminablement à la recherche. Impossible de donner une exposition systématique, non contradictoire et non lacunaire d'une théorie qui se présente étrangement sous la forme de fragments d'un tout qu'on a dit « inachevé » (Croce), qui semble plutôt absent, et des fragments disposés dans un espace étrangement déformé, ainsi fait qu'il n'est pas possible de les embrasser ou tenir dans une unité achevée. Comme s'il y avait, dans la forme de pensée de Machiavel, quelque chose qui échappe aux bonnes règles de la convention. Cette expérience, que chacun peut faire sur les textes mêmes, nous oblige à remettre en question notre première

idée, et à nous demander si ces textes n'auraient pas un mode d'existence tout différent de l'énoncé des « lois de l'histoire ».

Reprenons par exemple la réaction de Hegel, qui peut nous servir de premier témoin. Ce qui fascinait Hegel, c'est que Machiavel posait un problème politique qui parlait à Hegel : le problème de la constitution d'un État, ou – pour échapper à la spéculation hégélienne – le problème de la constitution de l'unité nationale par un État national. Si cette *rencontre* a lieu, et sur cet « objet » très particulier, on peut présumer que l'essentiel de Machiavel, qui saisit ici Hegel, n'est pas l'histoire universelle, ni même la politique en général, mais un objet concret défini, et un « objet » très particulier – mais est-ce encore un objet ? –, la *position* d'un problème politique : le problème politique de la pratique concrète de la formation de l'unité nationale par un État national. Les affinités de la conjoncture historique, « errant » entre le XVI^e siècle italien et le tout début du XIX^e siècle allemand, permettent la reprise hégélienne de Machiavel. On comprend alors que Machiavel soit un autre penseur que Montesquieu. Ce qui l'intéresse, ce n'est pas « la nature des choses » en général (Montesquieu²), mais, pour donner à son mot toute sa force, « *la verità effettuale della cosa* », de la chose dans son singulier, la singularité de son « cas ». Et la « chose », c'est aussi la cause, la tâche, le problème singulier à poser et résoudre. Dans cette petite différence, on peut distinguer ce qui change et divise tout le discours. Oui, l'objet de Machiavel est la connaissance des lois de l'histoire, ou de la politique, mais en même temps ce n'est pas vrai : car son objet, qui n'est pas un objet dans ce sens, est la position d'un problème politique concret. La position du problème de la pratique politique est au cœur de tout : tous les éléments théoriques sont alors disposés (toutes les « lois » qu'on voudra) en fonction de ce problème politique central. On comprendrait alors que Machiavel ne fasse pas intervenir toutes les « lois », ni un développement général et systématique, mais seulement les fragments théoriques propres à éclairer la position et l'intelligence de ce cas concret singu-

lier. Voilà pour les fragments (et donc aussi les contradictions). Mais voilà surtout mis en lumière un *dispositif théorique* qui rompt avec les habitudes de la rhétorique classique, où l'universel règne sur le singulier.

Pourtant, ce remaniement reste encore bien « théorique ». Sans doute on a fait « bouger » l'ordre des choses, et substitué à la connaissance générale d'un objet la position d'un problème politique particulier, et sa pensée. Mais qui empêche de considérer ce problème particulier à son tour comme le cas d'une loi générale? Qui empêche de considérer la disposition des fragments théoriques centrés sur ce problème particulier comme l'effet d'une nécessité théorique? Qui empêche de dire, comme certains marxistes en seraient tentés, que si Machiavel avait disposé d'une théorie générale de l'histoire scientifique, qu'il ne pouvait fonder, il aurait pu rapporter les fragments théoriques qu'il dispose de son mieux, mais dans le vide, à une théorie générale, soit de l'État, soit de la politique? Mais si jamais on raisonne ainsi, ou même si on laisse l'idéologie raisonner à sa place, on s'expose à rater ce qui fait le plus précieux de Machiavel.

Pour saisir la vraie nature de ce dispositif (fragments théoriques centrés sur la position d'un problème politique) et ses effets, il faut franchir un pas : abandonner une conception qui fait intervenir la seule théorie, pour une conception qui fasse intervenir la pratique, et comme il s'agit ici de politique, la pratique politique. C'est ici que le mot de Gramsci sur la nature du *Prince* comme Manifeste va nous éclairer.

Ce que nous propose en effet Machiavel est, à travers l'examen théorique d'un problème politique, tout autre chose que l'examen d'un problème théorique. Je veux dire par là que son rapport [au ^a problème politique en question n'est pas un rapport théorique, mais un rapport *politique*. Par rapport politique j'entends non un rapport de théorie politique, mais un rapport de *pratique* politique. Que ce rapport de pratique politique mette en jeu des éléments de théorie politique, c'est pour Machiavel une nécessité de la pratique

politique elle-même. Mais c'est le point de vue de *la pratique politique* seule qui fixe la modalité du rapport aux éléments de la théorie politique, et la modalité et le dispositif des éléments de la théorie politique elle-même].

Il nous faut donc faire apparaître une nouvelle détermination, jusque-là passée sous silence : la pratique politique. Il nous faut alors dire : les éléments théoriques ne sont centrés sur le problème politique concret de Machiavel *que parce que ce problème politique est lui-même centré sur la pratique politique*. Par là, la pratique politique surgit dans l'univers théorique où il était question d'abord de science de la politique en général, puis d'un problème politique particulier. Bien entendu il s'agit d'un surgissement *dans un texte*. Plus précisément un texte théorique est affecté dans sa modalité et son dispositif par la pratique politique. Qu'est-ce que cela signifie concrètement ?

Cela signifie d'abord que Machiavel ne pose pas le problème politique de l'unité nationale en général, voire comme un problème théorique particulier (parmi d'autres en général) mais qu'il pose ce problème en termes de cas, donc de *conjoncture singulière*^a. Je crois qu'il n'est pas aventuré de dire que Machiavel est le premier théoricien de la conjoncture ou le premier penseur qui ait consciemment sinon pensé le concept de conjoncture, sinon fait du concept de conjoncture l'objet d'une réflexion abstraite et systématique, du moins constamment, d'une manière insistante et extrêmement profonde, pensé *dans la conjoncture*, c'est-à-dire dans son concept de cas singulier aléatoire^b.

Que signifie *penser dans la conjoncture* ? penser un problème politique sous la catégorie de conjoncture ? Cela signifie d'abord tenir compte de toutes les déterminations, de toutes les *circonstances* concrètes existantes, en faire le recensement, le décompte et la comparaison. Par exemple, c'est, comme on le voit dans *Le Prince* et dans les *Discours*, revenir avec insistance sur la division, le morcellement de l'Italie, la misère extrême où la jettent les guerres entre les princes et les républiques, l'intervention du Pape, le recours aux Rois

étrangers. Mais c'est en même temps leur opposer et comparer l'existence et le développement impétueux des grandes monarchies nationales qui existent dans le même moment, celles de la France et de l'Espagne.

Mais ce recensement des éléments et des circonstances ne suffit pas. Penser *sous* la catégorie de conjoncture, ce n'est pas penser *sur* la conjoncture, comme on réfléchirait sur un ensemble de données concrètes. Penser sous la conjoncture, c'est littéralement se soumettre au problème que produit et impose son cas ^a : le problème politique de l'unité nationale, la constitution de l'Italie en État national. Il faut ici renverser les termes : Machiavel ne pense pas le problème de l'unité nationale en termes de conjoncture ; c'est la conjoncture elle-même qui pose négativement, mais objectivement, le problème de l'unité nationale italienne. Machiavel ne fait qu'enregistrer dans sa position théorique un problème qui est objectivement, historiquement posé par le cas de ^b la conjoncture : non par de simples comparaisons intellectuelles, mais par l'affrontement des forces de classes existantes, et leur rapport de développement inégal, en définitive par leur avenir aléatoire ^c.

Or pourquoi ce problème est-il posé à l'Italie ? Non seulement par son extrême division et misère, c'est-à-dire parce que l'Italie ne lui a pas trouvé de solution, mais parce que ce problème a déjà été posé et est déjà résolu ailleurs, en France et en Espagne, où existe déjà la solution. Dans les innombrables comparaisons auxquelles se livre Machiavel entre l'état de la France et de l'Italie, on a affaire à tout autre chose qu'à de simples descriptions : à un développement inégal ^d, à une véritable différence ^e qui pose le problème et fixe la tâche historique de l'Italie. La conjoncture n'est donc pas le simple relevé de ses éléments, l'énumération des circonstances diverses, mais *leur système contradictoire* qui pose le problème politique et désigne sa solution historique, et en fait *ipso facto* un objectif politique, une tâche pratique.

À partir de là, dans le même instant et mouvement, tous les éléments de la conjoncture changent de sens : ils

deviennent des forces réelles ou virtuelles dans le combat pour l'objectif historique, et leurs rapports deviennent des *rapports de force*. Ils sont appréciés comme rapports de forces, en fonction de leur engagement, en vue de l'objectif politique à atteindre. Toute la question devient alors : sous quelle *forme* regrouper toutes les forces positives actuellement disponibles pour réaliser l'objectif politique, l'unité nationale ? Cette *forme*, Machiavel lui donne un nom : le Prince. Un individu d'exception, doué de *virtù*, qui, partant de rien ou de quelque chose, saura mobiliser les forces propres à unifier la nation italienne sous sa direction. Il n'y a pas à s'étonner que cette forme soit celle de l'*individualité* valeureuse : là encore l'histoire qui pose le problème propose sa solution, dans les monarques absolus qui ont réussi en France et en Espagne, ou dans le fils d'un Pape, César Borgia, qui, pour avoir été un mois entre la vie et la mort à force de chevaucher dans les marais, manqua d'un rien son destin, et celui de l'Italie².

Une fois posé le problème, découverte la forme de la solution, c'est-à-dire fixé l'objectif et la forme politique de sa réalisation, à savoir le Prince, il ne reste plus qu'à définir la pratique politique du Prince, propre à lui valoir le succès : les formes, les moyens et les procédés de sa pratique. C'est l'objet du *Prince* et des *Discours*.

Arrêtons-nous ici un instant. Nous voyons bien en quoi la modalité de l'objet a changé. Nous n'avons plus affaire à la pure objectivité mythique *des lois* de l'histoire ou de la politique. Non qu'elles aient disparu du discours de Machiavel. Bien au contraire : il ne cesse de les invoquer, et de les traquer dans leurs infinies variations, pour leur faire dire ce qu'elles sont, et cette « chasse » va réserver des surprises. Mais les vérités théoriques ainsi produites ne sont produites que sous l'aiguillon de la conjoncture, et sitôt produites, elles sont affectées dans leur modalité par leur intervention dans une conjoncture tout entière dominée par le problème politique qu'elle pose, et la pratique politique qu'elle requiert pour atteindre l'objectif qu'elle propose. Il en résulte ce

qu'on pourrait appeler un étrange *vacillement* dans le statut, philosophiquement traditionnel, de ces propositions théoriques : comme si elles étaient minées par une autre instance que celle qui les produit, par l'instance de la pratique politique.

Nous verrons quelles conséquences lisibles cet effet produit au niveau même de la théorie chez Machiavel. Pour parler un langage métaphorique – mais qu'est-ce qui n'est pas métaphorique dans un langage qui doit traduire un déplacement? –, disons qu'elles sont contraintes de « bouger » parce qu'elles sont contraintes de *changer d'espace*. L'espace de la pure théorie, supposé qu'elle existe, contraste en effet avec l'espace de la pratique politique. Pour résumer cette différence, on peut dire très schématiquement, et en des termes qu'il faudrait transformer, que le premier espace, théorique, n'a pas de sujet (la vérité vaut pour tout sujet possible), tandis que le second n'a de sens que par son sujet, possible ou requis, que ce soit le Prince Nouveau de Machiavel, ou le Prince Moderne de Gramsci. Pour laisser ici de côté le terme ambigu de *sujet*, qu'on aurait intérêt à remplacer par le terme d'agent, disons que l'espace présent d'une analyse de conjoncture politique, dans sa contexture même, faite de forces opposées et entremêlées, n'a de sens que s'il ménage ou contient une certaine place, un certain lieu *vide* : vide pour le remplir, vide pour y insérer l'action de l'individu ou du groupe d'hommes qui viendront y prendre position et appui, pour rassembler les forces capables, pour constituer les forces capables d'accomplir la tâche politique assignée par l'histoire – vide pour le futur. Je dis bien vide, quoi qu'elle soit toujours occupée. Je dis vide pour bien marquer le vacillement de la *théorie* en ce point : parce qu'il faut que ce lieu soit *rempli*, autrement dit, que l'individu ou le Parti soient capables de devenir assez forts pour compter parmi les forces, et assez forts encore pour regrouper les forces alliées, devenir la force principale et renverser les autres. On peut mesurer toute la distance qui sépare sur ce point la conception de l'espace théorique, ou même la conception technique de la politique en pensant au mot de

Descartes, qui, après Archimède, ne demandait qu'un point fixe pour soulever le monde³. Il fallait que ce point fût fixe. Justement le point que le Prince Nouveau ou le Prince Moderne demandent ne peut pas être un point fixe : d'abord ce n'est pas un *point* assignable dans l'espace, car l'espace de la politique n'a pas de points et n'est pas un espace sinon par figure : il a tout au plus des *lieux*, où les hommes sont regroupés sous des rapports. Et supposé que ce lieu soit un point, il ne serait pas fixe, mais mobile, mieux encore instable en son être même, puisque tout son effort doit tendre à *se donner l'existence* : non une existence passagère, celle d'un personnage ou d'une secte, mais l'existence historique, celle d'un monarque absolu ou d'un parti révolutionnaire. J'en conclus que ce qui rend si différent l'espace de la pratique politique de l'espace de la théorie, c'est d'être, une fois soumis à l'analyse de la conjoncture qui pose le problème politique « à l'ordre du jour » (comme dit Lénine), *remanié* dans sa modalité et son dispositif par l'existence de cette place vide, parce que place à remplir, et que doit occuper le « sujet » (l'agent) de la pratique politique : Prince ou parti.

On conçoit que ce dispositif puisse affecter profondément le discours de Machiavel, et peut-être nous donner la clé de l'étrange statut de la théorie dans ses écrits, et de toutes les singularités qui s'y rapportent.

Pourtant nous n'en avons pas fini avec cet espace insolite. En effet, il n'y a pas qu'une place vide dans cet espace, mais *deux*. C'est ici que nous touchons au mot de Gramsci sur le *Manifeste*.

En effet, tout ce qui vient d'être dit joue sur une équivoque. Nous avons parlé de la conjoncture, des rapports de force qui la déterminent, du problème politique qu'elle pose, du Prince ou du Parti qui doivent devenir force pour le résoudre (et nous avons constamment à l'esprit la situation de l'Italie de Machiavel). Nous avons tout simplement négligé que les thèses que nous avons évoquées sont consignées dans un texte écrit, signé de Machiavel, en 1513. Nous avons simplement négligé que la pratique politique dont parle Machiavel n'est

pas la sienne, mais celle d'un *autre*, ce Prince appelé de ses vœux toujours déçus, et qui ne paraîtra pas, avant que Cavour ne pousse un personnage falot sur le devant de l'histoire au milieu du XIX^e siècle. Laissons ce retard de l'histoire, qui ne change rien à l'affaire. Reste que tout ce que nous avons noté se passe dans un *texte*, et que la question qui se pose est de savoir quel est le rapport entre ce texte et l'espace de la pratique politique qu'il met en place. Autrement dit : quelle est la place qu'occupe le texte de Machiavel, ou si l'on préfère l'intervention écrite de Machiavel, dans l'espace de la pratique politique que ce texte met en place? C'est par là que nous découvrons d'abord qu'il n'y a pas un seul lieu en cause, celui du « sujet » de la pratique politique, mais un second lieu : celui du texte qui met en place ou en scène politique cette pratique politique.

On le voit : la question est celle d'un double lieu ou d'un double espace, ou encore d'un double enveloppement. Pour que le texte de Machiavel soit politiquement efficace, c'est-à-dire soit, à sa manière, l'agent de la pratique politique qu'il met en place, *il faut qu'il soit inscrit quelque part dans l'espace de cette pratique politique.*

Je précise donc soigneusement la question : voici un texte qui analyse la conjoncture de l'Italie du début du XVI^e siècle. Cette conjoncture pose le problème de l'unité nationale italienne comme la tâche historique manifeste, et elle indique dans le Prince et sa pratique politique le moyen de réaliser cet objectif majeur. J'ai indiqué que le résultat essentiel de cette façon de poser le problème, de cette problématique politique ne peut pas ne pas remanier profondément le dispositif et la modalité classique de la théorie mise en jeu dans cette problématique. C'est entendu. Mais j'ajoute maintenant une question supplémentaire : comment le texte écrit, qui met en jeu et en place cette problématique politique et ce nouveau dispositif, *se met-il lui-même en place dans l'espace de cette problématique de la pratique politique* ainsi déployée par lui?

Justement, la première tentation, c'est de considérer que le texte est hors espace. Ce sera la thèse de l'Aufklärung : comme

la lumière, la vérité n'a pas de lieu, elle a lieu, et elle agit par l'efficace du vrai dont l'essence est d'agir en éclairant. Ce pourrait être la tentation de Machiavel lorsqu'il annonce qu'il ouvre « une voie nouvelle »... mais ce n'est jamais pour tomber dans la théorie de l'efficace de la « vérité ». Il sait qu'il n'y a de vérité, ou plutôt de vrai qu'*effectif*, c'est-à-dire porté par ses effets, inexistant en dehors d'eux, et que l'effectivité du vrai se confond toujours avec l'activité des hommes : et que politiquement parlant elle n'existe que dans l'affrontement des forces, dans la lutte des partis ¹.

C'est pourquoi il faut appliquer au *Manifeste* la règle de la « vérité effective de la chose », et reconnaître avant tout qu'il n'est qu'un *simple texte*. Mais pas un texte comme les autres : un texte qui appartient au monde de la littérature idéologique et politique, qui y prend position et parti. Mieux, un texte qui est un appel passionné à la solution politique qu'il annonce. Voilà de quoi remanier non seulement le dispositif classique des discours, mais aussi leur *écriture*. Un « Manifeste » exige d'être écrit dans des formes littéraires nouvelles. C'est ce qui explique l'admiration de Gramsci pour le format et le style du *Prince*. Pour l'appel au Prince Nouveau, un nouveau format : à peine 80 pages. Un style nouveau : clair, dense, vigoureux et passionné.

Pourquoi passionné ? Parce que Machiavel, qui n'a cessé de prendre parti dans la mise en place de tout le dispositif théorico-politique du problème politique auquel il propose une solution, Machiavel, qui n'a cessé de penser la conjoncture en terme de conflits de forces, doit se déclarer ouvertement partisan dans ses écrits, et se déclarer partisan avec toutes les ressources de la rhétorique et de la passion *propres à gagner des partisans à sa cause*. C'est en ce premier sens que son écrit est

1. Pour reprendre un mot célèbre, et périlleux s'il est mal entendu, si « la vérité est révolutionnaire », c'est au sens que Lénine définit pour la vérité : « la vérité est toujours concrète », réalisée dans des forces concrètes, *effective*, et c'est parce qu'elle est effective qu'elle est efficace. Reste que le terme de vérité est idéologique, et qu'il faut parler, comme Spinoza, du *vrai*. [La dernière phrase est un ajout manuscrit au reste de la note, elle-même manuscrite. (N.d.É.)]

un *Manifeste*. Il met toutes ses forces d'écrivain au service de la cause sous laquelle il prend parti. Il s'engage ouvertement dans la bataille idéologique en faveur du parti politique qu'il appuie. Autrement dit, lui, qui a fait dans son écrit la théorie des moyens dont dispose le Prince qui va sauver l'Italie, *il traite à son tour, et en même temps, son propre texte comme un moyen*, et le fait servir comme un moyen dans le combat qu'il annonce et engage. Pour annoncer un nouveau Prince dans son écrit, il écrit d'une manière propre à la nouvelle qu'il annonce, d'une manière nouvelle. Son écriture est nouvelle, elle est un *acte politique*.

Pourtant, l'essentiel n'a pas encore été dit. Ce qui importe le plus, ce n'est pas de constater que le lieu littéraire ou idéologique est nécessairement un autre lieu que le lieu politique, c'est de découvrir ce que leur comparaison révèle. C'est ici que va prendre tout son sens le mot de Gramsci : que le Prince est un *Manifeste utopique* révolutionnaire.

Car, si nous respectons la logique de ce qui vient d'être dit, il semble qu'il faille conclure que le lieu du texte dans la littérature (ou l'idéologie) représente tout simplement le déplacement, le transfert dans un autre élément – à savoir l'idéologie – du lieu de la pratique politique. Pour exprimer la même chose plus directement, il semble que Machiavel doive, dans l'idéologie, *écrire son texte du point de vue de celui qui doit révolutionner la conjoncture historique : le Prince*. Or nous constatons avec étonnement que cette conclusion est démentie par Machiavel lui-même. Écoutons-le dans la Dédicace du *Prince* :

« Je ne voudrais pas... qu'on m'imputât à présomption, qu'étant de petite et basse condition, j'ose pourtant discourir du gouvernement des Princes et en donner les règles ; car comme ceux qui dessinent les paysages *se tiennent dans la plaine pour contempler l'aspect des montagnes et des lieux hauts*, et se juchent sur celles-ci pour contempler les lieux bas, *de même pour bien connaître la nature des peuples, il convient d'être Prince, et pour celle des Princes, d'être populaire.* »

Machiavel ne saurait mieux figurer l'espace de la pratique politique qu'il représente dans son texte, ni mieux reconnaître la nécessité d'y assigner le lieu où s'insère son propre texte. Le texte de Machiavel dessine un espace topologique, et fixe le lieu, le τόπος qu'il doit occuper dans cet espace pour y devenir actif, pour que son propre texte soit un acte politique, un élément de la transformation pratique de cet espace.

Or, ce qui est tout à fait remarquable, c'est que le lieu fixé par Machiavel pour son texte, le lieu de son *point de vue*, n'est pas le Prince, qui est pourtant déterminé comme le « sujet » de la pratique politique décisive, mais le peuple. Le paradoxe, c'est que Machiavel, dans sa dédicace à un Prince, Laurent de Médicis, au seuil d'un livre qui va parler du Prince, n'hésite pas à déclarer que « pour connaître la nature des Princes, il convient d'être populaire », donc de ne pas être Prince : ce qui signifie non seulement que les Princes sont incapables de se connaître, mais qu'il n'est de connaissance possible des Princes que du point de vue du peuple (qu'il soit aussi affirmé qu'il n'est de connaissance des peuples que du point de vue des Princes, peut passer, mais ce n'est pas sûr, pour une affirmation de pure habileté, propre à équilibrer l'autre : puisque Machiavel ne prétend pas parler du peuple, et n'a pas écrit un *Manifeste* intitulé *Le Peuple*). Mais il faut aller plus loin : Machiavel ne dit pas que pour connaître la nature du Prince il convient d'être populaire, mais la nature des Princes, ce qui implique qu'il en est de plusieurs sortes, donc qu'il est entre eux un choix à opérer du point de vue du peuple.

Machiavel ne saurait mieux déclarer son parti, affirmer sa position de classe. Ce n'est pas un hasard s'il commence par rappeler sa « petite et basse condition » qui le fait appartenir au peuple : l'appartenance de classe (« l'être de classe », Mao) ne suffit pas. Il y ajoute la proclamation de sa position de classe, de son point de vue de classe. En dehors de cette position de classe, son entreprise, et ses écrits, sont inexplicables : pour parler du Prince comme il le fait, il faut être populaire, sur les positions de classe du peuple. C'est ce que dit Gramsci : dans son *Manifeste*, Machiavel « se fait peuple ».

Ce qui entraîne deux conséquences. La première, c'est de permettre de comprendre le sens de tout son discours sur le Prince et l'État. Machiavel ne veut pas de n'importe quel Prince : ce théoricien du pouvoir souverain d'un homme est l'ennemi le plus radical de toute tyrannie. Ce théoricien de l'État n'est pas, comme le croyait Hegel, un théoricien de l'État : mais de l'État *national* ou, comme le dit Gramsci, de *l'unité nationale par l'État populaire*. La seconde conséquence, c'est que Machiavel, qui s'adresse désespérément au Prince, s'adresse à lui *du point de vue du peuple*. Sous les espèces du Prince, c'est en fait au peuple qu'il s'adresse. Ce Manifeste qui semble avoir pour unique interlocuteur un individu à venir, un individu qui n'existe pas, s'adresse en fait à la masse des hommes du peuple. On n'écrit pas un Manifeste pour un individu, et de surcroît pour un individu inexistant : un Manifeste s'adresse toujours aux masses pour les rassembler en une force révolutionnaire¹.

1. « *Le Prince* de Machiavel pourrait être étudié comme une illustration historique du "mythe" sorélien, c'est-à-dire d'une idéologie politique qui se présente non pas comme une froide utopie ou une argumentation doctrinaire, mais comme la création d'une imagination concrète, qui opère sur un peuple dispersé et pulvérisé pour y susciter et y organiser une volonté collective. Le caractère utopique du *Prince* réside dans le fait que le Prince n'existait pas dans la réalité historique, ne se présentait pas au peuple italien avec des caractères d'immédiateté objective, mais était une pure abstraction doctrinaire, le symbole du chef, du *condottiere* idéal ; c'est par un mouvement dramatique de grand effet que les éléments passionnels, mythiques, contenus dans ce petit volume, se résument et prennent vie dans la conclusion, dans l'invocation adressée à un prince "réellement existant". Dans son livre, Machiavel expose comment doit être le Prince qui veut conduire un peuple à la fondation d'un nouvel État, et l'exposé est mené avec une rigueur logique, avec un détachement scientifique. Dans la conclusion, Machiavel lui-même se fait peuple, se confond avec le peuple, mais non pas avec un peuple au sens "générique", mais avec le peuple que Machiavel a convaincu par l'exposé qui précède, un peuple dont il devient, dont il se sent la conscience et l'expression, dont il sent l'identité avec lui-même : il semble que tout le travail "logique" ne soit qu'une réflexion du peuple sur lui-même, un raisonnement qui se fait dans la conscience populaire et qui trouve sa conclusion dans un cri passionné, immédiat. La passion, de raisonnement sur elle-même, devient "mouvement affectif", fièvre, fanatisme d'action. Voilà pourquoi l'Épilogue du *Prince* n'est pas quelque chose d'extrinsèque, de plaqué de l'extérieur, de rhétorique, mais doit être expliqué comme un élément nécessaire de l'œuvre, mieux, comme l'élément qui éclaire sous son vrai jour l'œuvre entière et en fait une sorte de "manifeste politique". » Gramsci, *Textes choisis*, Éditions sociales, pp. 182-183.

Il reste pourtant ce fait, irrécusable, que Machiavel n'a pas écrit un texte comparable au *Manifeste communiste*.

Le *Manifeste communiste* est lui aussi un texte écrit, qui met en place les classes sociales dans l'espace de la lutte économique, politique et idéologique des classes, un texte qui pose théoriquement le problème que pose socialement et politiquement la conjoncture : le problème de la révolution sociale, et fixe le lieu de la force qui doit se constituer pour résoudre ce problème, c'est-à-dire pour faire la révolution. Ce lieu, c'est le prolétariat, cette force, c'est le parti du prolétariat.

Naturellement, le *Manifeste communiste* est lui aussi un texte écrit. À ce titre il occupe un *lieu* dans la littérature idéologique du temps, comme on le voit dans le chapitre où Marx et Engels font la recension de la littérature socialiste existante, pour s'en démarquer de manière déterminée¹. Ce texte écrit se situe ainsi lui-même dans l'idéologie politique, laquelle occupe un lieu défini dans l'espace de la topologie politique déployé par le *Manifeste*, avec toutes les conséquences que cela comporte sur le dispositif théorique, le format et la forme littéraire du *Manifeste* lui-même.

Il y a donc une *distinction* entre d'une part le *lieu* de l'idéologie politique où se situe consciemment le *Manifeste*, et le type d'effet que peut produire l'intervention d'un texte écrit dans le lieu de l'idéologie, et d'autre part le *lieu* de la lutte des classes économique et politique du prolétariat, et les effets de cette lutte de classe. Un manifeste n'est pas un tract, un manifeste ou un tract ne sont pas une grève, une manifestation, une insurrection. Pourtant si ces lieux sont *distincts*, ils ne sont pas *différents* dans le cas du *Manifeste communiste*. En effet le *Manifeste* se place sur les positions du prolétariat, mais c'est pour appeler le même prolétariat et les autres

1. Chapitre III : « Littérature socialiste et communiste. » D'abord, le socialisme réactionnaire (a. le socialisme féodal, b. le socialisme petit-bourgeois, c. le socialisme vrai); ensuite le socialisme conservateur ou bourgeois, puis le socialisme et le communisme critico-utopiques; et pour finir : position des communistes envers les différents partis d'opposition.

classes exploitées à s'organiser dans le parti du prolétariat. Le point de vue de classe à partir duquel le *Manifeste* est conçu et écrit, c'est, dans l'idéologie, le point de vue du prolétariat. Le point de vue de classe et le parti de classe appartiennent à une seule et même classe, le prolétariat.

Il n'en va pas de même dans *Le Prince*. Machiavel se place certes du point de vue du peuple, mais ce Prince, auquel il assigne la mission d'unifier la nation italienne, s'il doit devenir un *Prince populaire*, n'est pas lui-même *peuple*. De même le peuple n'est pas appelé à devenir Prince. Il y a donc une dualité irréductible entre le *lieu* du *point de vue* politique et le *lieu* de la force et de la pratique politique, entre le « sujet » du point de vue politique, le peuple, et le « sujet » de la pratique politique, le Prince. Cette dualité, cette irréductibilité, affecte *et* le Prince *et* le peuple. Le Prince étant défini uniquement, exclusivement, par la fonction qu'il doit accomplir, c'est-à-dire par le vide historique qu'il doit remplir, est une forme vide, un pur possible-impossible aléatoire^a : aucune appartenance de classe ne le dispose à remplir sa tâche historique, aucun lien social ne le rattache à ce peuple qu'il doit unifier en nation. Tout est suspendu à sa *virtù*, c'est-à-dire aux conditions subjectives de sa réussite. Quant au peuple, qui attend de ce Prince impossible qu'il le transforme en nation, ce peuple à partir duquel Machiavel va définir toute la politique du Prince, rien ne lui impose, ni même ne lui suggère de se constituer en peuple, de se transformer en peuple, ou à plus forte raison de devenir une *force politique*. Certes, nous verrons Machiavel distinguer avec soin les féodaux, qui jouissent et oppriment sans travailler, des hommes du peuple qui travaillent la terre ou la laine et le fer, comme de ceux qui commercent et spéculent. Mais ce peuple travailleur et commerçant est divisé : et rien n'indique que Machiavel ait tenté quoi que ce soit *pour surmonter cette division*. L'histoire doit être faite par le Prince du point de vue du peuple, mais le peuple n'est pas encore « le sujet » de l'histoire.

Cette distinction justifie l'expression de Gramsci. *Le*

Prince est une espèce de Manifeste révolutionnaire, mais *utopique*. Révolutionnaire en ce que Machiavel a bien conçu la tâche révolutionnaire qui était « à l'ordre du jour » : la constitution de l'État national, et que Machiavel pose ce problème du *point de vue du peuple*. Mais utopique en deux sens. D'abord en ce que Machiavel a cru que la « situation était révolutionnaire », et que l'Italie était mûre pour devenir un État national et populaire (distinction que je reprends dans la formulation de Lénine : la révolution, ou une tâche historique, peut être à l'ordre du jour sans que la situation concrète soit révolutionnaire). Ensuite en ce que Machiavel, pour toutes sortes de raisons qu'il faudrait examiner en détail, confie à *un autre*, un individu inconnu qu'il a cru reconnaître dans plusieurs personnages successifs, à un individu d'avance indéfinissable, la mission de réaliser l'unité nationale pour un tiers : le peuple. La dualité des lieux, la dualité des « sujets », débouche ainsi sur l'altérité de l'utopie, qui confie la réalisation de l'unité nationale du peuple à un individu mythique : le Prince. Lorsque Gramsci dit que Machiavel se fait peuple, qu'il parle au peuple, à ceux qui « ne savent pas », lorsqu'il écrit qu'il « semble que tout le travail logique » du Prince « ne soit qu'une réflexion du peuple sur lui-même, un raisonnement qui se fait dans la conscience populaire », cette réflexion reste utopique, car si elle peut contribuer à modifier la conscience politique du peuple, c'est seulement pour mettre cette simple conscience comme conscience en rapport avec un événement possible et souhaitable : l'avènement du Prince. Ce n'est pas pour transformer cette conscience en *force politique, capable de produire cet événement, ou d'avoir part à sa production*.

Le *Manifeste communiste* et la Première Internationale parlent évidemment, comme on sait, un tout autre langage. L'émancipation sera l'œuvre des prolétaires eux-mêmes. Prolétaires de tous les pays unissez-vous. Ni Dieu ni César...

Je dirais donc, pour résumer ce détour préalable, que si le texte de Machiavel est à la fois saisissant et insaisissable, s'il nous « parle » avec autant de force et de présence, et s'il est à

ce point difficile de le comprendre philosophiquement et de l'exposer théoriquement, c'est pour deux raisons.

Le caractère insolite de ce texte tient d'abord au fait que ce texte, qui est chargé de théorie, n'est pas un texte théorique comme les autres, mais un texte où l'espace théorique classique (classique désigne une certaine représentation idéologique de ce qu'est un texte théorique) est gauchi, infléchi, et rendu méconnaissable par une disposition et un dispositif qui ont rapport non seulement à la politique, non seulement à la conjoncture historique et à ses tâches, mais encore et par-dessus tout à la *pratique politique* et au *point de vue de classe* qu'elle implique. Cette référence affecte profondément la modalité classique de la théorie, en bouleverse le dispositif, le démembré, et le recompose sous une forme spécifique qui le rend insaisissable aux catégories classiques de la philosophie.

Le caractère insolite de ce texte tient ensuite au fait que, chez Machiavel, le lieu du point de vue de classe, et le lieu de la pratique politique sont dissociés : ce hiatus ouvre le vide de l'utopie, qui surdétermine les effets précédents. Nous aurons l'occasion de le voir sur pièces.

Mais avant d'entrer dans le détail, je voudrais donner un exemple significatif des effets déconcertants produits par la nature insolite du texte de Machiavel. C'est l'exemple de Rousseau. Il peut à sa manière résumer tout le problème que le texte de Machiavel a posé à ses lecteurs.

On sait que, sitôt connu, *Le Prince* a provoqué les condamnations les plus violentes de ceux que Marx appelle « les professionnels de l'idéologie », les gens de religion et de morale, pour des raisons qui ont valu à Machiavel le privilège rare dans l'Histoire de produire un adjectif : machiavélique, non un adjectif d'appartenance (soit à l'œuvre, soit à la pensée de Machiavel : machiavélien comme on dit kantien), mais de qualité, et de surcroît « infamant » : machiavélique (comme on dit platonique ou dantesque), parce qu'il fait de la religion un moyen de la politique, subordonne la morale à la pratique politique, et pour aller aux extrêmes, défend le

droit du Prince, en certaines circonstances, à la cruauté, à la ruse, à la mauvaise foi, etc.¹. Les Jésuites se sont rendus célèbres en déclarant que *Le Prince* avait été écrit « avec le doigt du diable », et que son auteur était « l'artisan suprême des pensées du diable ». Mais ces réactions² sont de peu d'intérêt. Plus remarquables sont celles qui concernent l'objet même de Machiavel : la politique, et son parti pris dans la lutte politique. *Le Prince* a donné lieu tantôt à l'éloge de certains hommes d'État (comme Richelieu et Napoléon — qui disait pourtant que Machiavel parle de la guerre comme un aveugle des couleurs), [tantôt] à la dénonciation de certains comme les huguenots, dont les coreligionnaires avaient été massacrés dans la nuit de la Saint-Barthélemy, et aussi à la condamnation de Frédéric II de Prusse, auteur d'un *Anti-Machiavel*, dont on soupçonna vite qu'il lui servait à couvrir de leur dénégation les pratiques mêmes dont il se démarquait en public.

Quoi qu'il en soit, toute cette dispute de Machiavel, son adoption comme sa condamnation politiques faisaient apparaître la question du sens politique de l'œuvre de Machiavel, dans des termes immédiatement paradoxaux. Et ce n'est pas par hasard.

La question ne pouvait pas ne pas se formuler ainsi : considérant cet écrit public qu'est *Le Prince*, considérant qu'il est dédié au Prince (singulier), sinon à tout Prince, considérant qu'il énonce ce que le Prince (tout Prince) doit faire et comment il doit se conduire et procéder, pour fonder et étendre son État, par tous les moyens possibles, qu'ils soient ou non conformes à la morale individuelle et à la religion régnante, qui donc cet ouvrage sert-il ? La première pensée qui vient à l'esprit est que le traité du *Prince* sert le

1. *Encyclopédie*, article « machiavélisme » : « Il y a peu d'ouvrages qui aient fait autant de bruit que le traité du *Prince* : c'est qu'il enseigne aux souverains à fouler aux pieds la religion, les règles de la justice, la sainteté des pactes, et tout ce qu'il y a de sacré lorsque l'intérêt l'exigera. On pourrait intituler le quinzième et le vingt-cinquième chapitres, " Des circonstances où il convient au Prince d'être un scélérat " . »

Prince, voire tout Prince. Mais si on dit que cet ouvrage sert le Prince, ou tout Prince, on se heurte aussitôt au fait qu'il est un écrit publié, donc *public*, qui raconte à tous ce qui ne regarde qu'un seul, donc, qu'au moment même où il arme le Prince de ses méthodes, il le désarme en les rendant publiques. Plus précisément, Machiavel donne aussi, dans *Le Prince* et dans les *Discours*, les règles à observer pour produire des effets d'opinion qui dépendent par-dessus tout de l'art de la feinte. Si tout l'art de gouverner consiste à produire des effets d'opinion contrôlés, fondés sur une apparence réglée, une feinte calculée, c'est évidemment une étrange contradiction de rendre publique la règle du jeu, de la tromperie et de la feinte, la procédure et les procédés de la ruse. De là à penser que le texte de Machiavel soit lui-même une feinte, le pas est vite franchi. En effet Machiavel fait semblant d'instruire les Princes. Mais, s'il prétend dire seulement le fait, rendre compte de leur propre pratique, qu'est-ce qu'il peut bien leur apprendre qu'ils ne sachent déjà? Les Princes se sont toujours débrouillés tout seuls, et ils n'ont que faire de Machiavel. Tout au contraire, ils ne peuvent qu'être terriblement encombrés de ce gêneur qui avoue leurs procédés inavouables et met leurs pratiques secrètes sur la place publique. À bien considérer cet écrit insolite, il vient alors le soupçon que ce particulier, qui enseigne publiquement aux Princes l'art de la feinte et de la ruse dans le gouvernement des hommes, est en train de gouverner les Princes par un autre tour de ruse, qui, tel le tour de folie de Pascal, lui donne l'air du monde le plus innocent.

La vérité du *Prince* apparaît alors pour ce qu'elle est : une ruse prodigieuse, celle de la *non-ruse*, une dissimulation prodigieuse, celle de la non-dissimulation : le grand filet de la « vérité effective » tendu en plein ciel où les Princes vont venir se prendre tout seuls. La « vérité » sur la politique est une ruse politique. Mais alors, si Machiavel a réussi ce tour de force de tromper les Princes en leur disant la vérité qui devait les servir, *qui* donc est-ce que cette ruse de la ruse, cette feinte de la feinte peut bien servir? Sert-elle simplement

la conscience aiguë d'un homme de petite condition, prenant ainsi, du seul fait d'écrire sur ceux qu'il dut servir, une revanche dont il fut seul à jouir?

Voici la réponse de Rousseau³ : « *En feignant de donner des leçons aux Rois, il en a donné de grandes aux peuples. Le Prince de Machiavel est le livre des Républicains.* » Et dans une note, Rousseau ajoute que Machiavel était, dans l'oppression de sa patrie « *forcé de déguiser son amour pour la liberté* », qu'il avait une « *intention secrète* », que l'on découvre si l'on compare *Le Prince* (apparemment monarchiste) aux *Discours sur Tite-Live* (réellement républicains). Rousseau conclut : « *ce profond politique n'a eu jusqu'ici que des lecteurs superficiels ou corrompus* ».

En quoi l'ouvrage du *Prince* sert-il le peuple? L'article « machiavélisme » de l'Encyclopédie (sans doute de Diderot) le dit : « *Lorsque Machiavel écrivit son traité du Prince, c'est comme s'il eût dit à ses concitoyens : lisez bien cet ouvrage. Si vous acceptez jamais un maître, il sera tel que je vous le peins : voilà la bête féroce à laquelle vous vous abandonnerez. Ainsi ce fut la faute de ses contemporains s'ils méconnurent son but : ils prirent une satire pour un éloge.* »

Contresens! bien évidemment, qui a pour condition immédiate le décalage et la surimpression des temps, des conjonctures historiques, et les effets de déplacement et de redistribution des rôles qu'elle provoque dans la lecture et le jugement. Mais ce décalage et cette surimpression n'expliquent pas tout. Pourquoi cette passion pour Machiavel? Pourquoi ce politique si « profond » n'eut-il, hors les corrompus, que des lecteurs *superficiels*? Pourquoi cette méprise d'une satire en un éloge? Pourquoi ces lecteurs, s'ils étaient superficiels, ont-ils été à ce point saisis par Machiavel qu'il soit demeuré d'une extrême *présence*, et d'une présence tout à fait particulière, puisque, tout superficiels que soient ses lecteurs, son texte a la propriété singulière de les diviser passionnément entre eux sur son interprétation?

Il est impossible de répondre à cette question si on ne tient pas compte de la *disposition spécifique de l'espace*

théorique et politique de Machiavel. En effet, le texte de Machiavel est ainsi disposé qu'il n'est pas possible de ne pas être, d'une manière ou d'une autre, inconsciente ou consciente, mis en question, saisi par la question : *pour qui ce texte a-t-il été écrit, et de quel point de vue a-t-il été pensé?* Cette question, c'est le dispositif du Manifeste utopique révolutionnaire de Machiavel qui l'impose silencieusement par l'existence des deux « lieux » alternés qui commandent ses formes de présentation, d'argumentation et de réflexion théorique : le Prince et le Peuple.

Si on ne retient que le Prince, sans voir qu'il est pensé *du point de vue du peuple*, on tombe dans le machiavélisme, dans les recettes de la tyrannie et de la scélératesse. Mais, et c'est l'effet de la présence du peuple, on tombe du même coup dans la contradiction de la feinte de la feinte : le traité du *Prince* se retourne contre le Prince, et le destinataire disparaît avec la destination. Si on ne retient que le peuple, comme dans l'interprétation dite « démocratique », le Prince est démasqué, mais on tombe dans la contradiction de dénoncer un Prince qu'on appelle en même temps à accomplir la grande œuvre de l'unité italienne : et c'est l'effet de la présence du Prince.

Je conclus donc : ces effets alternés ne sont pas le pur produit d'interprétations élaborées d'un point de vue extérieur au texte, mais la réflexion, dans des interprétations extérieures, du *double point de vue* intérieur au texte, qui fonctionne, non comme une suite d'énoncés théoriques, non comme l'exposé d'une solution, mais comme la position d'un problème politique, comme une *mise en question*, comme la matrice d'un problème politique qui divise les protagonistes sur la conception des conditions de la *pratique politique*.

Si toutes ces remarques ne sont pas gratuites, nous pouvons comprendre pourquoi Machiavel est à la fois saisissant et insaisissable. Il est insaisissable à une pensée philosophique classique par la même raison qui fait qu'il est saisissant. Il est saisissant parce qu'il nous met, autant qu'un texte peut le

faire, pratiquement, politiquement, en cause et en jeu. Il nous interpelle à partir d'un lieu qu'il nous appelle à occuper comme « sujets » (agents) possibles d'une pratique politique possible. Cet effet de saisissement et d'interpellation est produit par le bouleversement du texte théorique classique, par le surgissement du problème politique comme problème, et de la pratique politique en lui comme pratique, et par la double réflexion de la pratique politique dans son texte et de son texte dans la pratique politique. Gramsci est le premier à l'avoir compris. Ce n'est pas un hasard si Gramsci, ayant compris l'insaisissable de Machiavel, a pu comprendre Machiavel, et s'il parle de lui dans un texte dont Merleau-Ponty aurait pu dire aussi : « Comment le comprendrait-on?... » De fait, Gramsci aussi est insaisissable, pour les mêmes raisons qui nous rendent Machiavel insaisissable.

II. THÉORIE ET DISPOSITIF THÉORIQUE CHEZ MACHIAVEL

Nous allons maintenant entrer dans les textes, et voir sur pièces comment se présente la théorie chez Machiavel : analyser son *dispositif théorique*.

Tout ce qui vient d'être avancé semble contredit par l'existence chez Machiavel d'une théorie de l'histoire : entendons une *théorie générale des lois de l'histoire*.

Sans doute c'est une théorie nouvelle, annoncée dans l'avant-propos des *Discours*, lorsque Machiavel écrit : « Je me suis déterminé à ouvrir une route *nouvelle*... » En quoi est-elle nouvelle ? En ce qu'elle va « directement à la chose effective et non à son imagination » : elle est donc positive, dépouillée de toute représentation religieuse, morale ou esthétique.

Mais il ne suffit pas de voir la chose dans son effectivité : il faut parvenir à la connaissance des choses, de leurs « lois ». Comment Machiavel produit-il cette nouvelle théorie de

l'histoire? Par une méthode nouvelle : *expérimentale*. Machiavel dit dans *Le Prince* que s'il peut écrire son livre, c'est qu'il est instruit « *par longue expérience des choses modernes et lecture continuelle des antiques* ». Cette expérimentation se réalise par la *comparaison* de ce que Machiavel appelle « *les événements et les conjonctures*¹ » des anciens et des modernes². Par cette comparaison il aboutit à une « *connaissance véritable de l'histoire*³ ». Nous verrons dans un instant quel est le sens de cette comparaison expérimentale.

Or, ce qui est remarquable est que cette comparaison expérimentale entre « *les événements et les conjonctures* », renvoie à une théorie générale des « *lois* » de l'histoire. Comment entendre ce renvoi? La théorie générale de l'histoire est-elle le résultat des comparaisons expérimentales, ou les « *lois de l'histoire* » sont-elles la condition de possibilité des comparaisons expérimentales? Cette question est décisive. Pour en faire sentir l'importance, nous parlerons de *thèses* sur l'histoire universelle plutôt que de *lois* de l'histoire. Quelles sont les thèses de cette théorie générale?

Première thèse. Le cours des choses de la nature et des choses humaines est immuable : « *... le ciel, le soleil, les éléments et les hommes n'ont pas changé d'ordre, et ne sont pas différents de ce qu'ils étaient autrefois*⁴ ». Et dans le chapitre 39 des *Discorsi*⁵, Machiavel écrit : « *Quiconque compare le présent et le passé voit que toutes les cités, tous les peuples, ont toujours été et sont toujours animés des mêmes désirs, des mêmes passions... On voit revenir en tous temps les mêmes maux et les mêmes révolutions.* » Le monde ne change pas. Dans l'avant-propos du Livre II des *Discorsi*, Machiavel précise : « *En réfléchissant sur la marche des choses humaines, j'estime que le monde demeure toujours dans le même état où il a été de tout*

1. *Discours*, I, 47, p. 482.

2. *Ibid.*, pp. 378, 467, etc.

3. *Ibid.*, « Avant-Propos », p. 377.

4. *Ibid.*, p. 378.

5. *Ibid.*, p. 467.

temps : qu'il y a toujours la même somme de biens, la même somme de mal. »

Quelle est la signification de cette première thèse ? Elle peut paraître opposée dans sa lettre à tout projet révolutionnaire. Si le monde est immuable, comment le changer ? Nous verrons la réponse que Machiavel donne à cette question. Pour l'instant, contentons-nous d'une simple remarque, qui porte sur l'extrême généralité de la thèse : je dirais, pour employer un langage différent de celui de Machiavel, que cette thèse est non seulement remarquable par son extrême généralité, mais aussi remarquable par son statut théorique ^a. En fait, elle ne fonctionne pas tant comme une proposition théorique-scientifique sur l'histoire : elle fonctionne plutôt comme une *thèse philosophique*. Thèse d'objectivité et d'universalité des propositions scientifiques à venir d'une part, et thèse fondant la possibilité des comparaisons expérimentales « des cas ^b » auxquelles Machiavel va se livrer pour produire ses propositions théoriques d'autre part. Si le monde des hommes n'était pas *le même*, il ne serait pas possible de faire des comparaisons entre l'antiquité et le présent, entre les divers événements et conjonctures de l'antiquité d'une part, entre les divers événements et conjonctures du présent, disons entre l'Italie et la France d'autre part, entre ces deux ordres de conjonctures enfin. S'il n'était pas le même, constant, il ne serait pas possible d'en dégager les constantes, les « lois », ou plutôt leurs « invariants » ^c, il ne serait pas possible de le connaître.

Seconde thèse. Elle contredit formellement la première. « *Toutes les choses de la terre sont dans un mouvement perpétuel, et ne peuvent demeurer fixes : cette instabilité les porte ou à monter ou à descendre. La nécessité dirige souvent vers un but où la raison était loin de conduire. Vous aviez fondé une république pour la rendre propre à se maintenir sans agrandissements, et la nécessité la force à s'agrandir malgré le but de son institution ¹...* »

1. *Discours*, I, 7, p. 398.

Tout est donc dans un mouvement perpétuel, instable, soumis à une nécessité imprévisible. Cette nécessité est figurée dans le personnage mythique et conceptuel de la Fortune. La vogue de la Fortune, à qui les Romains avaient édifié un temple, a repris, écrit Machiavel dans *Le Prince*¹, « du crédit en notre temps pour les grandes révolutions qu'on a vues et voit tous les jours, dépassant toute conjecture des hommes ». Entre d'innombrables endroits du *Prince* et des *Discours*, la Fortune est décrite comme sujette aux changements imprévisibles, « prête à tourner selon les vents et les variations des choses ». Sa loi est le changement. Cette loi résume la loi du temps historique, donc de l'histoire : « les temps changent », les conjonctures changent, les hommes changent. « Toutes les choses de la terre » sont donc « dans un mouvement perpétuel ». Nous dirons de cette seconde loi qu'elle est aussi une thèse philosophique, fondant cette fois non la possibilité d'une connaissance objective de l'histoire, et de la méthode expérimentale comparative, mais la possibilité des variations comparées d'une part, et la possibilité de la révolution d'autre part. C'est, cette fois, pour anticiper encore une fois dans la terminologie, l'équivalent d'une thèse « dialectique », ou plutôt « aléatoire »², après une thèse matérialiste.

Troisième thèse. Si on confronte, en retenant leur sens de proposition positive sur l'histoire (et non leur sens de thèse philosophique) la lettre des deux premières thèses, elles sont contradictoires : au cours immuable des choses, à leur immobilité, s'oppose leur perpétuel changement. Cette contradiction requiert une solution. Machiavel nous l'offre dans la synthèse entre le cours immuable des choses et leur changement perpétuel : dans une théorie cyclique de l'histoire. Elle nous est exposée au début des *Discours*². Cette théorie est directement reprise de Polybe. C'est une théorie du cycle nécessaire que parcourt indéfiniment l'histoire humaine en passant d'un gouvernement à un autre, une théorie du cycle,

1. *Le Prince*, xxv, pp. 364-365.

2. *Discours*, I, 2, pp. 383-388.

et non plus une typologie des gouvernements, rangés sous deux rubriques : les bons et les mauvais.

Voici ce cycle. J'en résume l'essentiel.

Aux commencements de la société « *le hasard a donné naissance à toutes les espèces de gouvernements parmi les hommes*¹. » Les hommes sont d'abord dispersés, peu nombreux, comme des bêtes. « *Le genre humain venant à s'accroître, on sentit le besoin de se réunir, de se défendre; pour mieux parvenir à ce premier but, on choisit le plus fort, le plus courageux.* » Ce fut « *l'époque de la réunion en société* ». Aussitôt naissent des conflits entre les hommes : « *Pour prévenir de pareils maux, les hommes se déterminèrent à faire des lois.* » Ce fut l'origine de la justice, qui influa sur le choix du chef. « *On ne s'adressa plus alors ni au plus fort ni au plus brave, mais au plus sage et au plus juste.* » Ce fut le premier gouvernement : la *monarchie* (I).

J'ouvre une parenthèse pour avancer deux remarques. La première pour mettre en évidence cette thèse, qui n'a l'air de rien, énoncée en passant, qu'à l'origine de tous les gouvernements (et donc avant eux de toute société) on trouve le *hasard*, que nous ne pouvons pas ne pas mettre d'ores et déjà dans un certain rapport avec la Fortune. Dire que c'est le hasard qui est à l'origine des sociétés et des gouvernements, et dire en même temps qu'à l'origine les hommes étaient dispersés (la dispersion est congénitale au hasard, depuis Démocrite et Épicure, jusqu'à Rousseau dans le *Deuxième Discours*), c'est évidemment rejeter toute ontologie^a anthropologique de la société et de la politique. C'est en particulier refuser la théorie d'Aristote (ce grand absent de la pensée de Machiavel) de l'homme animal politique « *par nature* ». Mais c'est aussi (et voici ma seconde remarque) refuser (à la différence d'Épicure) toute théorie *contractuelle* de l'origine de la société et du gouvernement. Machiavel est un des théoriciens de la politique qui se passent du contrat social. Il dit que les hommes choisirent le plus fort et promirent de lui

1. *Discours*, I, 2, p. 384.

obéir, mais ne fait aucune mention d'un contrat réciproque. Qui plus est, les lois sont postérieures au commencement de la société, postérieures au gouvernement du plus fort, mais elles sont antérieures à l'établissement de la monarchie. Ce n'est pas un hasard si Machiavel accorde cette place éminente aux lois juridiques et politiques¹. Nous verrons le moment venu pourquoi.

Nous avons donc assisté à la naissance de la monarchie. Elle va dégénérer en *tyrannie*. Les héritiers du prince perdent sa vertu, et sombrent dans le luxe et la mollesse : d'où la haine des sujets. À cette haine, le Roi prend peur et répond par les moyens de la peur : l'arbitraire et la violence.

Machiavel note que ce n'est pas du peuple que proviennent les désordres qui vont suivre, mais des grands.

Les grands se révoltent contre le Roi, le peuple les suit, et renverse le Roi. Les grands prennent alors le pouvoir : c'est l'*aristocratie* (II) qui va dégénérer, elle aussi, mais en *oligarchie*, elle aussi tyrannique. Par le même processus, ce sont les successeurs des premiers aristocrates au pouvoir qui provoquent la dégénérescence du gouvernement : ils oublient les vertus de leurs pères, provoquent la haine du peuple contre lequel ils se transforment en tyrans.

De nouveau le peuple se révolte contre ses nouveaux maîtres. Comme toutes les solutions ont été épuisées, il ne reste que le « *gouvernement populaire*¹ (III) ». Là aussi le même processus se fait jour : les successeurs du premier gouvernement perdent la vertu de leurs ancêtres. Ils déchaînent la haine du peuple par leurs excès ou leur laisser-aller. Le gouvernement populaire dégénère en « *licence* ». Le peuple se révolte, et se cherche un maître nouveau, qui sera un Roi. Le cercle est bouclé.

Et le même cycle va recommencer : monarchie dégénérant en tyrannie, aristocratie dégénérant en oligarchie tyrannique, gouvernement populaire dégénérant en licence.

« *Tel est le cercle que sont destinés à parcourir tous les États*

1. *Discours*, I, 2, p. 386.

[c'est-à-dire tous les peuples constitués en États]. *Rarement, il est vrai, on les voit revenir aux mêmes formes de gouvernement; mais c'est parce que leur durée [celle des États] n'est pas assez longue pour qu'ils puissent subir ces changements avant d'être renversés. Les divers maux dont ils sont travaillés les fatiguent, leur ôtent progressivement la force et la sagesse, et les asservissent bien vite à un État voisin, dont la constitution se trouve plus saine. Mais s'ils parvenaient à éviter ces dangers, on les verrait tourner à l'infini dans le même cercle de révolutions¹.* »

Telle est, dans sa simplicité, la théorie cyclique de l'histoire, la typologie des gouvernements, telle que Machiavel l'a, en partie, empruntée à Polybe. Par cette troisième thèse de la nature cyclique de l'histoire, Machiavel semble avoir réalisé, réussi une « synthèse », au sens hégélien-vulgaire, entre la première thèse (le cours immuable), et la seconde thèse (la mobilité universelle). Qu'est-ce en effet que le cycle de l'histoire, sinon le mouvement immobile, l'immuable mouvement de la répétition des mêmes changements ?

Il semble que nous soyons parvenus ici à un point d'aboutissement, à une théorie générale de l'histoire qu'il suffit d'enregistrer comme telle, et qui n'a pas de suite. Tout, semble-t-il, a été dit. Tout : sauf la *modalité* de cette théorie dans le texte de Machiavel, tout sauf l'usage que fait Machiavel de cette théorie générale cyclique, et le fonctionnement théorique qu'il lui assigne. Il nous faut donc, après ces trois thèses, définir la position, la prise de position de Machiavel.

Nous avons noté, il y a un instant, la présence du hasard au commencement des sociétés et des gouvernements, puis la présence des lois antérieures à la monarchie, nous notons maintenant que la monarchie est le premier gouvernement. Nous notons aussi que la dégénérescence des gouvernements les portent à la *tyrannie*, qui apparaît ici comme la bête noire des peuples *et* de Machiavel. Nous notons aussi que les révoltes qui provoquent les révolutions dans les gouverne-

1. *Discours*, I, 2, p. 386.

ments sont toujours le fait du peuple, qui se met à haïr ses chefs, et s'en donne d'autres. Ce ne sont que des indices.

Ce qui est beaucoup plus important, c'est ce que Machiavel déclare, aussitôt après avoir parlé du « même cercle infini de révolutions » : « *Je dis donc que toutes ces espèces de gouvernement sont défectueuses. Ceux que nous avons qualifié de bons durent peu. La nature des autres est d'être mauvais. Ainsi les législateurs prudents, ayant reconnu les vices de chacun de ces modes pris séparément, en ont choisi un qui participât de tous les autres, et l'ont jugé plus solide et plus stable. En effet, quand, dans la même constitution, vous réunissez un prince, des grands et la puissance du peuple, chacun de ces trois pouvoirs surveille les autres.* » Et il oppose l'exemple de Lycurgue à Sparte (« *il organisa si bien la constitution de Sparte, qu'en donnant à chacun — roi, grands et peuple — sa part d'autorité et de fonctions, il fit un gouvernement qui se soutint plus de huit cents ans dans la plus parfaite tranquillité* ») à l'exemple de Solon à Athènes (« *celui-ci n'établit que le gouvernement populaire, et il fut de si courte durée qu'avant sa mort le législateur vit naître la tyrannie de Pisistrate... La faute qu'il avait commise de ne point combiner le pouvoir du peuple avec celui du prince et des grands rendit la durée d'Athènes, comparée à celle de Sparte, infiniment plus courte*¹ »).

On ne peut pas dire que Machiavel nous laisse souffler ! Car voilà une bien étrange façon de mettre en œuvre sa théorie du cycle des gouvernements ! Alors que Polybe (et avant comme après lui toute la tradition issue d'Aristote) avait soigneusement opposé les *bons* gouvernements aux *mauvais* gouvernements, que sont les formes de leur dégénérescence, Machiavel les déclare « *tous défectueux* », les mauvais parce qu'ils sont mauvais, et les bons parce qu'ils « *durent peu* » ! Autrement dit, Machiavel n'a même pas pris le temps de se référer à la problématique classique de la *typologie* des gouvernements, qu'il change de terrain et de problème, et nous propose un exemple et un problème qui nous transportent

1. *Discours*, I, 2, pp. 386-387.

dans un tout autre monde. Il nous offre, sous les espèces de la comparaison (expérimentale) entre l'événement Lycurgue et l'événement Solon, une forme de gouvernement absente de Polybe, hors tableau, hors cycle, une forme qui « combine le pouvoir du peuple avec celui du prince et des grands », il nous présente cette forme de gouvernement comme instituée par un « Législateur », et il nous déclare que cette forme de gouvernement est la seule bonne parce que « plus solide et plus stable », bref parce qu'elle est capable de « durer » huit cents ans à Sparte !

Laissons le Législateur pour l'instant de côté. Mais retenons cette idée de « durée ». Machiavel a fait la remarque que les *bons* gouvernements de la typologie polybienne « durent peu ». D'autre part, dans le singulier paragraphe que j'ai cité, où il est question du cycle infini des révolutions, Machiavel nous a fait remarquer (et cela non plus n'est pas dans Polybe) qu'on verrait les États parcourir indéfiniment tout le cycle des gouvernements s'ils *duraient* suffisamment pour cela. Mais « leur durée n'est pas assez longue pour qu'ils puissent subir plusieurs fois ces changements avant d'être renversés¹ ». Dans ce texte, il ne s'agit pas du renversement des gouvernements, mais des *États*, c'est-à-dire de leur disparition quand ils sont conquis par des États plus forts. Si on confronte toutes ces affirmations assez étonnantes, dans leur contexte, on découvre d'abord que Machiavel ne s'intéresse pas aux gouvernements en tant que gouvernements purs et simples, donc à de simples *formes* donnant lieu à un traitement typologique, mais aux gouvernements en tant que gouvernements d'*États*, qu'il s'intéresse donc aux formes de gouvernement dans la mesure et dans la seule mesure où elles résolvent un problème qui a rapport à l'*État*, c'est-à-dire à une *autre réalité* que les simples gouvernements.

Et on découvre alors que le problème fondamental de l'*État*, qui hante Machiavel dans le remaniement de la typologie classique, est celui de la *durée* de l'*État* : Machiavel

1. *Discours*, I, 2, p. 386.

s'intéresse à une seule forme de gouvernement : celle qui permet à un État de durer.

Dans ces conditions, si nous nous retournons vers la troisième thèse, celle de la théorie cyclique de l'histoire, nous découvrons que Machiavel ne la pose que pour s'en démarquer en s'appuyant sur elle. De même que la thèse du changement perpétuel contredisait la thèse du cours immuable, de même *la position de Machiavel sur la durée de l'État contredit la thèse du cercle infini des révolutions des gouvernements*. Ce que veut Machiavel en effet, c'est non pas un gouvernement qui passe, mais un État qui dure. Et, pour lui conférer et garantir la durée, il lui assigne une forme de gouvernement « combinée » qui ne figure pas dans la typologie des gouvernements en perpétuelle révolution, donc une forme de gouvernement tout à fait *inédite*, et qui est contraire à toutes les formes enregistrées dans la typologie en ce qu'elle est *durable*, et capable, nous le soupçonnons déjà, de rendre *durable* l'État auquel pense Machiavel, alors que les États connus sont si peu durables que l'on ne peut même pas vérifier sur eux la loi du cycle de l'histoire où les gouvernements ne sont pas durables... Machiavel, une fois de plus, vient donc de nier ce qu'il avait auparavant affirmé.

Quel est le sens de cette nouvelle négation ? Et d'une manière plus générale, *quel est le sens de ces négations* ? Nous avons pu observer déjà la négation de ce que j'ai appelé la première thèse par la seconde thèse. Mais nous avons vu que cette négation ne constitue pas une contradiction pure et simple *in terminis* : elle constitue plutôt une articulation, un jeu, une *détermination* positive, au sens spinoziste, de la négation. Prise à la lettre, la thèse du changement perpétuel contredit la thèse du cours immuable des choses. Si on se contente de comparer les formulations, il suffit d'être un scribe, ou un notaire, pour dresser un constat de contradiction, et d'en conclure à l'*inconséquence* (subjective ou objective) de Machiavel. On sait que ce concept d'inconséquence a fait les beaux jours de la critique de l'*Aufklärung* et des Jeunes hégéliens. Mais si on prend les choses non à la lettre,

mais au sérieux du texte dans lequel elles *interviennent*, si on consulte non plus leur simple littéralité formelle, mais leur fonctionnement, alors on découvre que c'est leur couple, mieux leur couplage, leur accouplement, qui instaure leur fonctionnement théorique, et le met en œuvre, provoque le jeu, l'articulation, et donc ouvre le champ déterminé de ce fonctionnement théorique. C'est ainsi que la formulation de la première thèse fonctionne dans le discours de Machiavel comme thèse matérialiste d'objectivité : et c'est sur son fond seulement que la formulation de la seconde thèse peut fonctionner comme détermination *dialectique* aléatoire^a de cette objectivité. Faute de la première thèse (objectivité), la seconde thèse ne fonctionnerait que sur le mode sceptique du relativisme subjectif¹. Grâce à la première thèse, la seconde, qui en est la négation, en est alors la détermination, c'est-à-dire la détermination de l'objectivité : elle pose l'objectivité, c'est-à-dire l'intelligibilité du *changement universel*.

De la même manière on peut dire que la troisième thèse, comme négation de la seconde, lui ajoute une nouvelle *détermination* : celle selon laquelle le changement universel objectif s'effectue selon des *formes*, celles des gouvernements, pensées dans la permanence du cycle infini des révolutions. Elle représente donc la synthèse des deux premières (le cycle), mais au prix d'y ajouter la pensée de *ces formes* (qui sont stables/instables) : les gouvernements.

Qu'en est-il alors de ce qu'on aurait pu appeler la quatrième thèse de Machiavel et que je préfère appeler sa position ? Elle constitue à son tour une négation de la troisième thèse, mais une négation très particulière, puisqu'elle ne se contente pas de nier cette thèse, mais la *déplace* complètement. On y voit affirmer l'idée que ce qui intéresse Machiavel : 1. ce ne sont pas les gouvernements du cycle, mais un tout autre gouvernement ; 2. ce ne sont pas les gouverne-

1. Alors que pour Machiavel l'aléa, le hasard est toujours objectif. [Cette note est un ajout manuscrit tardif. (N.D.É.)]

ments, mais la durée de l'État ; 3. ce n'est pas le cycle de la répétition indéfinie, mais la volonté de prendre appui sur lui *pour lui échapper*, la volonté de se libérer de la nécessité immuable du cercle infini des mêmes révolutions, pour créer non un gouvernement qui va dégénérer pour ouvrir les voies au suivant, mais un *État qui dure*. Cette fois, la négation n'est pas une négation terme pour terme, non-A contre A, elle contient un écart : c'est une *contre-position positive*, où le terme nouveau n'est pas déterminé par une simple négation formelle, mais par un contenu différent, introduit sous la forme de la négation.

Concrètement l'opération se décompose comme suit : 1. le cycle infini des gouvernements est nié dans la position d'un État qui dure ; 2. mais cet État qui dure est autre chose que la négation des gouvernements qui figuraient dans le cycle, *puisque c'est un État* ; 3. et sa forme (la triple combinaison) est autre chose que les formes qui figuraient dans le cycle, *puisque c'est un autre gouvernement*. Cette nouvelle négation est donc très particulière, et c'est pourquoi je ne lui ai pas donné la forme d'une quatrième thèse, mais j'ai parlé de *position* de Machiavel. Dans cette position, il y a un écart significatif, un vide, un saut dans le vide théorique, une anticipation. Un moment vient où Machiavel ne peut plus « jouer » d'une théorie classique sur et contre l'autre, pour s'ouvrir un espace à lui : il doit sauter dans le vide ^a. Machiavel ne se contente plus de se donner les conditions théoriques de la possibilité de penser son discours sur l'histoire et la politique, l'objectivité, la « dialectique » aléatoire ^b, les formes dans le devenir ; il va au-devant de ce qu'il veut dire : *son « objet » est en fait un objectif déterminé*. Il prend appui dans toute la mesure du possible sur ce qu'il a affirmé auparavant dans ses trois thèses, il en retient tout ce qu'elles lui donnent comme autant de conditions, il les serre du plus près qu'il peut, mais c'est pour prendre l'indispensable distance qui va lui permettre de partir seul, dans la « voie nouvelle » qu'il ouvre. Car ce qu'il veut dire, personne jamais ne l'a dit.

Pour user d'une image trop moderne, on pourrait dire que Machiavel demande à la théorie générale qui aboutit à la théorie du cycle infini des révolutions de quoi échapper à sa gravitation, et de quoi le lancer dans l'espace inconnu où il s'aventure.

Mais avant de suivre Machiavel dans ce nouvel espace, je voudrais donner trois exemples pour montrer quels effets Machiavel tire du jeu du dispositif théorique que je viens d'analyser.

Premier exemple. Il concerne la durée nouvelle de l'État nouveau, cette négation de la seconde négation, le cycle, elle-même négation de la première, le changement universel. On peut dire qu'il existe un certain isomorphisme entre cette durée et la première thèse : celle du cours universel, de la permanence des choses et des hommes. Elle n'est pas explicite, nulle part Machiavel ne l'énonce, mais tout « joue » comme si l'existence d'un État durable restaurait et rejoignait une permanence fondamentale, comme si la négation de la négation restaurait, pour parler un langage hégélien, la première affirmation — avec cette différence qu'il s'agirait ici non de la négation de la négation, mais de la négation de la négation de la négation, avec cette différence fondamentale aussi qu'il ne s'agit pas du cours naturel des choses, d'une permanence existante, mais d'un cours à instituer, d'une durée à forger, d'une permanence à établir, bref d'une œuvre, d'une innovation politiques. En tout cas il est certain que, d'une manière allusive, cette théorie de l'État durable, à défaut de la restaurer, s'étaie sur la première thèse. On voit donc comment « joue » cette première thèse : elle ne pose pas seulement l'objectivité, elle n'est pas purement « philosophique », elle propose aussi une certaine idée du temps, elle est déjà *politique*.

Deuxième exemple. Il porte sur une phrase que j'ai déjà citée, et que je répète : « *En réfléchissant sur la marche des choses humaines, j'estime que le monde demeure toujours dans le même état, où il a été de tout temps; qu'il y a toujours la même somme de bien, la même somme de mal; mais que ce mal et ce*

*bien ne font que parcourir les divers lieux, les diverses contrées*¹... » Or, j'avais alors négligé de signaler cette étrange fin de phrase. Il en va ici comme dans la phrase sur le cycle infini des révolutions : c'est à la fin de la phrase que Machiavel l'infléchissait dans un sens inattendu, en évoquant le fait que les États ne durent pas assez pour qu'on puisse vérifier la « loi ». Ici aussi, en fin de phrase, quelque chose apparaît. Je rappelle que nous sommes dans la première thèse : dans le cours des choses immuable. Or le thème : « *le monde demeure toujours dans le même état* », est ainsi spécifié : ce même état, c'est la même quantité de bien et de mal. Cette permanence quantitative globale est aussitôt niée par une variation interne : par une variation dans la distribution du bien et du mal, par leur déplacement historique d'une région à l'autre, d'une contrée à l'autre. C'est une idée tout à fait intéressante qui est ainsi proposée. Et quand on voit comment elle est justifiée, on en est encore plus saisi. Qu'est-ce en effet que ce *bien* dont la somme reste constante ? C'est la *virtù*, concept dont nous aurons à parler en détail.

« ... *ce mal et ce bien ne font que parcourir les divers lieux, les diverses contrées. D'après ce que nous connaissons des anciens empires, on les a tous vus déchoir les uns après les autres à mesure que s'altéraient leurs mœurs. Mais le monde était toujours le même. Il ne différait qu'en ceci : à savoir que la virtù qui avait commencé à fleurir en Assyrie émigra ensuite en Médie, et de là en Perse, puis vint se loger en Italie, dans Rome ; et si nul empire n'a succédé à celui de Rome pour conserver la somme de tant de biens, du moins l'a-t-on vu se partager entre celles des nations qui vivaient selon la bonne virtù...* » Et Machiavel de citer les Francs, les Turcs, les Soudanais d'Égypte, les Arabes, et la France.

Voici donc une phrase qui passe directement de la première thèse (le monde est toujours le même) à une variation, à une nouvelle forme inédite de la troisième thèse (la théorie générale du cycle), ou plutôt à une négation de cette troi-

1. *Discours*, II, « Avant-Propos », p. 42.

sième thèse. Cette loi de la conservation de la même somme de bien et de mal est en même temps la loi du changement de point d'insertion, du déplacement géographique du bien et du mal dans l'histoire.

En vérité, *il n'y a plus de cycle, mais déplacement et répartition*. Il ne s'agit plus des diverses formes de gouvernement, mais de la *virtù* et de son contraire. Cette loi fait donc abstraction et du cycle, et des formes réglées de gouvernement, et de leur qualité respective (bons, mauvais). Elle concerne une qualité tout autre, la *virtù*. Qu'est-ce que la *virtù*? Nous aurons l'occasion d'en reparler. Pour anticiper, disons : la *virtù* est par excellence chez Machiavel, la qualité propre aux conditions *subjectives* de la constitution d'un État qui dure. Ce nouveau concept, produit à partir des thèses générales sur la loi de l'histoire, vient s'ajouter aux nouveaux concepts acquis sur la base de la troisième thèse par sa négation différée : l'État qui dure et la combinaison des pouvoirs.

Par là nous voyons quel rapport Machiavel entretient avec ses thèses générales, avec ce qu'on peut appeler sa théorie de l'histoire. Par un travail sur ces thèses, il les dispose de telle sorte que loin de les appliquer comme la vérité générale de tout objet possible à tel objet concret, il les *détermine* en les niant les unes par les autres, pour leur faire produire, sur leur propre base théorique, qui joue le rôle à la fois de principe philosophique et de matrice conceptuelle, des concepts qu'il est proprement impossible de *déduire* de ces thèses.

Prises à la lettre en effet, ces thèses sont contradictoires, et le seul effet qu'elles peuvent produire est alors d'interdire tout discours. Mais si on les considère dans leur *disposition*, leur dispositif, et leur jeu, leur contradiction devient productrice d'un espace théorique nouveau, et d'effets conceptuels définis.

Par exemple, cette affirmation de Machiavel que la *virtù* se conserve constante dans l'histoire, mais change de point d'application, cette affirmation, adossée aux trois premières thèses, mais niant la dernière d'une manière spécifique, cette affirmation produit deux effets d'importance, et *en même temps*. D'un côté elle fournit à Machiavel l'argument théorique

de la possibilité de penser que cette *virtù* errante en Occident, après avoir connu son point de plus grande concentration à Rome, peut et doit se fixer, car toutes les conditions objectives sont réunies pour qu'elle y « prenne », en Italie. Et d'un autre côté, cette théorie de la *virtù*, qui commande le destin présent de l'Italie, mais a connu sa grande heure historique à Rome, permet à Machiavel de chercher dans Rome, dans l'histoire de Rome, la *répétition* historique exemplaire des lois de la pratique politique qu'il faut mettre en œuvre pour assurer le triomphe de l'unité italienne.

J'en viens par là au *troisième exemple* : justement, Rome, et d'une manière plus générale, l'Antiquité, les Anciens. Dans l'Avant-Propos du Livre I des *Discours sur la Première Décade de Tite-Live*, Machiavel s'indigne d'une contradiction flagrante : en tout on admire Rome, on attache, dit-il, un prix infini au moindre fragment de statue dont on orne sa maison, on le propose en exemple aux artistes ; dans la littérature, dans les arts, dans la jurisprudence et jusque dans la médecine qui n'est « autre chose que l'expérience des médecins anciens pris pour guides par leurs successeurs », on admire et imite Rome. Partout, sauf en politique. « *Et cependant, pour fonder une république, maintenir des États, pour gouverner un royaume, organiser une armée, conduire une guerre, dispenser la justice, accroître son empire, on ne trouve ni prince, ni république, ni capitaine, ni citoyens qui aient recours aux exemples de l'Antiquité.* »

Dans cette phrase on peut commencer à prendre la mesure du rapport spécifique de Machiavel à l'Antiquité et à Rome. Loin de se rallier au mythe religieux, moral, philosophique ou esthétique, que l'Humanisme entretenait au sujet des Anciens et de Rome, à la célébration idéologique *universelle* de l'Antiquité, Machiavel dénonce avec la dernière vigueur la *discrimination* imposée à l'Antiquité par ses chantres et prêtres officiels : il proclame que son Antiquité à lui est justement celle qui est la sacrifiée, l'oubliée, la refoulée, l'Antiquité de la *politique*. Non l'Antiquité des théories philosophiques de la politique, mais celle de l'histoire

concrète, de la pratique concrète de la politique. C'est cette Antiquité qu'il tire de l'oubli, avec passion, en dénonçant la contradiction idéologique de son temps : l'Antiquité, on la célèbre sous la forme des beaux arts, de la littérature, on la pratique dans la jurisprudence et la médecine, mais on la méprise dans la politique. Or cette contradiction, Machiavel pense que ce n'est pas une inconséquence : il pense au contraire que c'est une *conséquence*. Il y a en effet un rapport direct, immédiat, entre le mépris des princes, républiques, capitaines et citoyens pour l'Antiquité, où l'on voit la *virtù* réalisée, et leur propre pratique, ou leurs mœurs. S'ils méprisent l'Antiquité, c'est que leur pratique est *méprisable*. C'est donc du point de vue d'une pratique politique toute positive et affirmative^a que Machiavel se rapporte à l'Antiquité, et qu'il va droit à cette partie de l'Antiquité que la célébration morale et esthétique de l'Antiquité a sacrifiée au service de princes dérisoires : la politique.

Ici encore, nous voyons se produire le même effet de prise d'appui et de prise de distance, ou de « négation » déterminante. Machiavel s'est donné le droit, pour constituer sa théorie expérimentale de l'histoire et de la politique, de faire des comparaisons entre « les événements et les conjonctures » passés et présents. Il s'en est donné le droit par sa thèse du cours immuable des choses et des hommes. Par là il s'est autorisé à parler des Anciens. C'est un droit universel. Mais l'Antiquité qu'il invoque n'est pas l'Antiquité universelle, c'est celle *dont on ne parle pas* : pour pouvoir recourir à cette Antiquité-là il se donne la première et la refuse dans un même mouvement. De cette négation sort la détermination : à savoir l'Antiquité politique, celle de la pratique politique, la seule qui puisse être mise en rapport de comparaison théorique avec le présent politique, pour permettre la compréhension du présent, la définition de l'objectif politique, et des moyens d'action politiques. À partir de là commence un incessant va-et-vient entre le passé et le présent, une comparaison interminable (au sens où une analyse est interminable : comme l'action politique, jamais achevée, toujours

à reprendre si on veut qu'elle dure) entre l'Antiquité, et avant tout Rome, centre des centres du passé, *l'exemple par excellence de la durée d'un État*, et les temps présents, et avant tout l'Italie, centre des centres de la *misère* politique, cette Italie dont on pourrait dire, comme le dira plus tard le jeune Marx de 1842 de l'Allemagne, qu'elle a oublié ce qu'est l'histoire « parce qu'il ne s'y passe pas d'histoire », et la France ou l'Espagne, qui ont réussi à bâtir des États qui durent parce que ce sont des États nationaux. Pas plus que Machiavel n'applique une théorie générale de l'histoire à des cas concrets, il n'applique l'Antiquité au présent. De même que la théorie générale de l'histoire n'intervient que sous la condition d'être déterminée par une suite de « négations », qui n'ont de sens qu'en fonction du problème politique central, de même l'Antiquité n'intervient que sous la détermination de Rome, pour éclairer le centre de tout, qui est le *vide* politique de l'Italie, et la tâche de le combler.

Il faut ici s'expliquer sur la soi-disant différence entre *Le Prince* et les *Discours*. On se rappelle quel effet Rousseau tirait de cette opposition : Machiavel est un républicain clandestin, qui donne dans *Le Prince* des leçons de république au peuple, en feignant de donner au Prince des leçons de tyrannie. Ce qui signifie qu'à la lettre Machiavel est tyrannique ou monarchiste dans *Le Prince*, mais seulement pour donner le change aux Princes tout en instruisant le peuple, dont il prend le parti ouvert dans les seuls *Discours sur la Première Décade de Tite-Live*, où Machiavel découvre son véritable sentiment : républicain. Cette thèse est évidemment fausse. Il est vrai que, dès la première phrase du chapitre II du *Prince*, au moment de commencer son examen des différents types de principautés, Machiavel écrit : « Je laisserai de côté les Républiques, dont j'ai en un autre lieu discoursu bien amplement... » Il y a deux sortes de Principautés dont il ne dit rien, ou presque : les républiques et les États du Pape. C'est qu'il n'attend rien, ni des unes ni des autres, pour son projet politique. S'il les traite par le silence, c'est qu'elles n'ont pas voix à l'histoire. Nul n'a sérieusement contesté le sens de ce

silence : ce n'est pas une république qui sera capable de forger l'État national italien, nous verrons pourquoi. Mais par ce silence, il renvoie aux *Discours*, où il parle abondamment des républiques. Mais dans quel sens ? Il serait trop long d'entrer ici dans une discussion de détail. Je me contenterai comme indice de citer le jugement de Barincou qui a édité les textes de Machiavel dans la Pléiade. Il parle des « *Discours sur la Première Décade de Tite-Live* que Machiavel avait commencé à écrire à l'usage d'une république, et qu'il a abandonnés pour en remanier la substance, et la réduire à une sorte de bréviaire monarchique ¹... » Précisons ce jugement. La République des Républiques, c'est Rome, centre de toute l'Antiquité. Mais Rome présente cette particularité singulière *d'être une république qui a été fondée par des Rois* ², et qui faute d'eux n'eût jamais été ce qu'elle a été.

1. Edmond Barincou, note d'édition, La Pléiade, p. 1497.

2. Aussitôt après la théorie du cycle, aussitôt après l'exemple de Sparte – 800 ans ! – et d'Athènes (beaucoup moins) : Rome.

Fondée par des Rois : Romulus et « tous les autres rois » lui donnent « quelques institutions qui pouvaient convenir même à un peuple libre », « défectueuses sans doute, mais elles n'étaient pas contraires au droit chemin qui pouvait les conduire à la perfection ». Quand on chassa les rois pour établir les consuls, « *il se trouva qu'on avait bien moins banni de Rome l'autorité royale que le nom de roi* (La Pléiade, p. 388). Cf. : « On ne changea rien à l'ordre ancien : à la place d'un roi perpétuel, on choisit deux consuls annuels. »

La tâche de la suite de l'histoire de Rome, c'est de compléter ce gouvernement pour en faire une *combinaison des trois pouvoirs*. « Le gouvernement composé des consuls et du Sénat n'avait que deux des trois éléments dont nous avons parlé, le Prince, les Optimates ; il n'y manquait plus que le pouvoir populaire. Mais dans la suite l'insolence de la noblesse... souleva le peuple contre elle. » Elle dut céder une partie de son pouvoir : ce fut l'institution des tribuns. « C'est ainsi que s'établirent les tribuns ; avec eux s'affermir la république désormais composée des trois éléments dont nous avons parlé plus haut. »

Singulière république ! puisque composée du pouvoir royal (sans le nom) : les consuls, du pouvoir des Grands : le Sénat, et du pouvoir du peuple : les tribuns – « combinaison de trois pouvoirs qui rendit la constitution parfaite ». La preuve de cette perfection : elle fait échapper Rome à la loi du cycle, elle l'annule, parce qu'on a réussi à préserver la nature monarchique de Rome. « La fortune fut si favorable que, quoique l'autorité passât successivement des rois aux Grands et des Grands au peuple (selon la loi cyclique), néanmoins on n'abolit jamais entièrement la puissance royale pour en investir les Grands ; on ne priva jamais ceux-ci en totalité de leur autorité pour la donner au peuple ; mais on fit une *combinaison des trois pouvoirs qui rendit la constitution parfaite*. »

Voilà qui nous met sur la voie. Nous avons pu jusqu'ici établir une corrélation entre l'État qui dure, la combinaison (monarchique) des pouvoirs, et la *virtù*. Nous voyons apparaître un nouveau terme : celui du *commencement*, de la *fondation*. L'opposition monarchie-république, qui serait soi-disant illustrée par l'opposition du *Prince* et des *Discours*, cette opposition tombe : ce qui intéresse Machiavel, ce n'est pas cette typologie simplifiée et son contraste. Ce qui l'intéresse, c'est la fondation, le commencement d'un État durable, et qui, une fois fondé par un Prince, sera durable par l'effet d'un gouvernement « combiné ». Irrésistiblement se fixe alors le centre d'intérêt de Machiavel dans l'Antiquité, qui va ordonner toutes ses analyses, c'est-à-dire commander toutes les questions qu'il se pose. *Ce centre, c'est Rome, un État qui a duré. Le centre de Rome, c'est son commencement. Le commencement de cette république, c'est d'avoir été une monarchie, qui a doté Rome d'un gouvernement propre à rendre durable cet État, un gouvernement combiné, qui s'est poursuivi sous les espèces de la république.* On voit à quel point cette Antiquité peut être totalement étrangère à celle des Humanistes contemporains, et quel sens revêt pour Machiavel son opération d'expérience comparative. L'Antiquité, c'est celle des États, de la politique, et de la pratique politique. Cet État et cette politique, c'est Rome. Mais Rome, ce n'est pas un État parmi d'autres, une république à côté de monarchies ou de tyrannies, dont on comparerait tels ou tels aspects. Rome, c'est par excellence *l'expérience objective observable de la fondation d'un État qui a duré*, et qui a duré pour des raisons précises, tenant d'une part à sa fondation par des *Rois*, d'autre part aux *lois* que lui ont données ces Princes. Rome, c'est donc la position d'un problème résolu : le problème même de l'Italie pour Machiavel. Ici encore nous retrouvons, au cœur de la réflexion et du discours de Machiavel, le même va-et-vient entre le passé et le présent, entre la théorie générale et le problème concret, entre les considérations générales, le problème politique et la pratique politique concrète. L'Antiquité de Machiavel entretient avec le présent le même

rapport que sa théorie de l'histoire avec le problème politique qu'il pose, qui est posé par le présent de la conjoncture, et qui impose qu'on se place du point de vue de la pratique politique.

À cet égard, le traitement de l'Antiquité par Machiavel est intéressant à un autre titre. Il nous a fait saisir l'originalité de Machiavel. Il va nous montrer ses limites : mais ses limites mêmes sont originales.

Je vais à l'essentiel en quelques mots. Si les nouveaux rapports à la théorie et à l'Antiquité que nous venons d'analyser sont originaux et formellement féconds, il reste qu'ils ne sont pas dénués d'une certaine illusion : l'illusion *utopique*. S'il est vrai que toute utopie cherche dans le passé la garantie et la forme de l'avenir, Machiavel, qui cherche dans Rome la solution future au problème politique de l'Italie, n'échappe pas à l'illusion de l'utopie.

La question qu'il faut alors se poser est : *en quoi* consiste cette illusion ? Question qui se confond avec une autre question : pourquoi Machiavel avait-il *besoin* de cette illusion ?

On ne peut pas ne pas associer ces deux questions à la réponse qui leur a été donnée, justement à propos d'un problème politique révolutionnaire, celui de la Révolution française, justement à propos du recours à Rome, par Marx, dans les toutes premières pages du *18 Brumaire*. Dans ces pages, Marx oppose la nouvelle révolution, annoncée par le *Manifeste*, à la Révolution française. La première n'a plus besoin de l'utopie, elle n'a plus besoin de chercher son avenir dans le passé – comme la Révolution française. Pourquoi ?

Dans le *18 Brumaire* Marx écrit : « *La révolution sociale du XIX^e siècle ne peut pas tirer sa poésie du passé, mais seulement de l'avenir. Elle ne peut pas commencer avec elle-même sans avoir liquidé complètement toute superstition à l'égard du passé. Les révolutions du passé avaient besoin de réminiscences historiques pour se dissimuler à elles-mêmes leur propre contenu.* » Par exemple la révolution française : « *Camille Desmoulins, Danton, Robespierre, Saint-Just, Napoléon, les héros, de même que les partis et la masse de la première révolution française,*

accomplirent dans le costume romain, et en se servant d'une phraséologie romaine, la tâche de leur époque, à savoir l'écllosion et l'instauration de la société bourgeoise moderne... Ses gladiateurs trouvèrent dans les traditions strictement classiques de la république romaine les idéaux, et les formes d'art, les illusions dont ils avaient besoin pour se dissimuler à eux-mêmes le contenu étroitement bourgeois de leurs luttes, et pour maintenir leur enthousiasme au niveau de la grande tragédie historique¹... »

Marx énonce donc dans ces remarques (il parle aussi de Cromwell) ce qu'il considère comme la loi nécessaire sinon de toute révolution, du moins de la révolution bourgeoise : la révolution bourgeoise avance à reculons, elle pénètre dans l'avenir les yeux tournés vers le passé. Ou plutôt elle n'avance dans l'avenir que précédée du passé. Il s'agit d'une illusion, mais d'une illusion nécessaire. Pourquoi nécessaire ? Parce que sans ces exemples mythiques de la réalisation romaine de la liberté, de l'égalité et de la fraternité, sans l'idéologie de la vertu politique romaine, les dirigeants et les acteurs de la révolution bourgeoise n'auraient pu mobiliser les masses, *n'auraient pu se mobiliser eux-mêmes* pour accomplir la révolution et la mener à son terme. S'ils avaient besoin du passé, c'est qu'ils avaient besoin de son illusion : il leur fallait l'*excès* du passé par rapport au présent pour masquer l'*étroitesse* du contenu effectif de la révolution bourgeoise. Ils avaient besoin de croire qu'ils partaient à la conquête de la liberté, de l'égalité et de la fraternité, luttèrent et moururent pour elles, alors que la révolution bourgeoise ne pouvait libérer les hommes que des rapports d'exploitation féodaux, et uniquement pour les soumettre aux rapports d'exploitation bourgeois-capitalistes : liberté formelle, mais inégalité réelle dans une nouvelle exploitation.

Je laisse de côté le mécanisme, énigmatique dans les pages du *18 Brumaire* de Marx, de cette compensation et de cette

1. Karl Marx, *Le 18 Brumaire de Louis-Napoléon Bonaparte*, Éditions sociales 1946, pp. 7-9.

illusion. D'un mot nous dirons qu'il repose tout entier sur la contradiction spécifique de la Révolution française, et de la révolution bourgeoise en général, d'être une lutte pour le pouvoir d'État *entre deux classes également exploiteuses*, la féodalité et la bourgeoisie. Dans cette lutte, les classes exploitées des villes et des campagnes (le « quatrième État » de Mathiez ¹⁾) sont *mobilisées* sous une idéologie utopiste au service de la lutte de classe de la nouvelle classe exploiteuse, la bourgeoisie. Cette mobilisation est possible parce que cette nouvelle classe possède déjà sa base matérielle et sociale d'exploitation dans l'ancienne société, où elle a grandi. L'utopie que signale Marx n'est alors rien d'autre que la forme dans laquelle la bourgeoisie mobilise ses propres exploités (et se mobilise elle-même) au service de ses objectifs politiques : la prise du pouvoir d'État. Elle n'est rien d'autre que l'effet nécessaire du décalage de la lutte de classe des exploités, et sa subordination à la lutte de classe qui oppose deux classes d'exploiteurs. C'est ce décalage que vient combler l'utopie romaine des révolutionnaires populaires.

Je pose alors la question : est-ce à ce type d'utopie que nous avons affaire dans Machiavel ? Est-ce que la Rome de Machiavel joue le même rôle utopique que la Rome des révolutionnaires de 1789-93 ? Est-ce que l'idéologie romaine représente la même illusion nécessaire destinée à masquer le caractère étroit d'une première forme de la révolution bourgeoise ?

En fait, il s'agit d'une forme radicalement différente. On peut s'en convaincre si l'on constate que Rome ne fournit nullement à Machiavel ce qu'elle fournissait aux révolutionnaires de 1789, à savoir « *le langage, les passions et les exemples* » d'une idéologie *morale*. Ce qu'à la suite de Rousseau les révolutionnaires recherchent dans Rome, ce sont des exemples de vertu politique, la haine de la tyrannie, l'amour de la liberté, de l'égalité et de la patrie, l'incorruptibilité, le sens du devoir : disons des *vertus* morales, des formes morales de conduite à l'égard de la politique, et à travers elle une idéologie morale de la politique. Or sur ces deux termes, Machiavel est aux antipodes de cette idéologie. Ce qu'il

cherche dans Rome, ce n'est pas les éléments d'une idéologie morale, mais tout au contraire, entre autres, la preuve de la nécessité de soumettre la morale à la politique. Ce qu'il cherche, ce n'est pas la *vertu*, mais la *virtù*, qui n'a rien de moral, car elle désigne seulement l'excellence de la capacité politique, de la *puissance* intellectuelle du Prince^a.

Sous ce rapport, on peut dire que Machiavel, tout en parlant de Rome, anticipe d'une certaine manière sur le Manifeste de la révolution du XIX^e siècle, sur la révolution sociale, qui ne parle plus d'une Rome fictive; entendons : qui n'a plus besoin, comme le dit Marx, de recourir au passé pour penser son avenir; précisons : qui n'a plus besoin, comme dit Marx, d'une « phrase qui déborde le contenu »; précisons encore : qui n'a plus besoin de se représenter ses objectifs politiques concrets sous la forme d'une idéologie morale empruntée à un mythe du passé. Cela parce que Machiavel a, une fois pour toutes, rompu, en empruntant sa voie nouvelle, avec les illusions de l'idéologie morale. Il traite Rome en politique, il compare Rome à la France et à l'Espagne, et [ne] présente son « cas », la *garantie* de la possibilité de l'existence d'un État qui dure, et la théorie de ses conditions d'existence, que comme la preuve que sa théorie de l'invariant aléatoire est *vraie*^b.

L'utopisme de Machiavel ne réside donc pas dans le recours à Rome comme support d'une idéologie morale actuellement nécessaire. Il réside dans le recours à Rome comme *garantie* ou *répétition* pour une tâche *nécessaire*, mais dont les conditions de possibilité concrètes sont *impossibles* à définir. Rome assure et garantit le lien entre ce nécessaire et cet impossible. L'écart qui donne lieu à utopie n'est donc pas l'écart entre l'étroitesse du contenu politique et social actuel et l'universelle illusion nécessaire de l'idéologie morale, mais l'écart entre une tâche politique *nécessaire*, et ses conditions de réalisation à la fois possibles et pensables, mais en même temps *impossibles* et *impensables*, car aléatoires^c. Par quoi nous retrouvons d'une certaine manière les deux points de vue précédents, le peuple et le Prince. Mais je n'anticipe pas.

Je dirais simplement que l'utopie de Machiavel est tout à fait spécifique, et qu'elle se distingue de toute autre utopie par le caractère suivant : elle n'est pas une utopie idéologique, elle n'est pas non plus *pour l'essentiel* une utopie politique, elle est une utopie *théorique*; entendons : elle se produit et produit ses effets *dans la théorie*. Elle se confond en effet avec l'effort de Machiavel pour penser les conditions de possibilité d'une tâche impossible, pour penser l'impensable. Je dis bien : pour *penser*, et non pour imaginer, pour rêver, pour trouver des solutions idéales. Comme nous le verrons, c'est pour avoir affronté l'effort de penser l'impensable comme tel que Machiavel va se trouver engagé dans des formes de pensée à peu près sans précédent.

III. LA THÉORIE DU « PRINCE NOUVEAU »

Maintenant que nous sommes un peu avertis du *mode* de penser de Machiavel et de ses effets, nous pouvons pénétrer au cœur de sa théorie, qu'on peut appeler une théorie du « Prince Nouveau ».

Nous savons quel est le problème politique que pose Machiavel : celui de la constitution de l'unité nationale italienne. Il ne s'agit pas là d'une interprétation, celle de Gramsci, reprise en grande partie de De Sanctis¹, mais d'une prise de position explicitement déclarée de Machiavel.

Machiavel déclare cette position en plusieurs lieux du *Prince* et des *Discours*. Par exemple en *Discours*, I, 12¹ (à propos de la condamnation de la politique de l'Église romaine) :

« ... C'est l'Église romaine qui nous a maintenus et nous maintient divisés. *Un pays ne peut être véritablement uni et prospérer que lorsqu'il n'obéit en entier qu'à un seul*

1. P. 416.

gouvernement, soit monarchie, soit république. Telle est la France ou l'Espagne. Si le gouvernement de l'Italie entière n'est pas ainsi organisé, soit en république, soit en monarchie, c'est à l'Église seule que nous le devons. Elle y a bien acquis un empire et un domaine temporel, mais elle n'a pas été assez puissante ni assez habile pour s'en assurer tout le territoire et la souveraineté... »

De même dans le chapitre xxvi du *Prince*, Machiavel exhorte Laurent [*de Médicis*] à « *prendre l'Italie et à la délivrer des barbares* ». « *Prendre l'Italie* », c'est « *être rédempteur de la nation* » *des Italiens*, c'est faire de l'Italie une nation sous un *Prince nouveau*¹. Et aussitôt intervient la *conjoncture* : l'Italie est « *à prendre* ». Pourquoi ? Parce qu'il « *s'y trouve une matière* » qui « *donne occasion à un homme de sagesse et de talent d'y introduire une forme qui lui apporte honneur, et profit à la communauté des hommes de ce pays* ». La forme, ce sera une *Principauté Nouvelle* sous un Prince Nouveau, qui unifie le pays, non sous la tyrannie, mais sous un roi gouvernant par des lois. La *matière*, c'est l'état de l'Italie par « *le temps qui court* » autrement dit une *conjoncture* dominée par trois caractères.

Le premier caractère, c'est l'extrême misère de l'Italie qui touche au fond du néant historique, donc du *vide*² : « *Ainsi maintenant, pour faire connaître la valeur d'un esprit italien, il était besoin que l'Italie fût conduite aux termes dans lesquels on la voit : qu'elle fût plus esclave que les Juifs, plus serve que les Perses, plus dispersée que les Athéniens, sans chef, sans ordre, battue, pillée, dépecée, courue des étrangers, bref qu'elle eût enduré tous les malheurs.* » Tout se passe comme si l'extrémité des maux l'avait rendue *sans forme*, donc propre, plus qu'un pays déjà formé, à recevoir l'empreinte d'un nouveau sculpteur. Les malheurs de son histoire ont fait de l'Italie comme une matière informe, nue, que le Prince pourra modeler plus facilement, comme une

1. P. 367.

page blanche sur laquelle le Prince Nouveau pourra tout écrire.

Le second caractère, c'est que ce *vide* politique n'est qu'une immense aspiration à l'être politique, à preuve l'attente et le consentement général : « Ici est un très grand consentement¹. » « On ne doit pas, donc, laisser perdre cette occasion, afin que l'Italie puisse voir, après un si long temps, lui apparaître un rédempteur. Je ne saurais pas déclarer avec quelle grande affection il serait reçu en tous ces pays, qui en ont enduré par ces descentes d'étrangers en Italie, avec quelle soif de vengeance, quelle piété, quelles larmes. Quelles portes lui fermerait-on? Quel peuple lui refuserait obéissance? Quelle envie s'opposerait à lui? Quel Italien lui refuserait hommage²? » Si la matière est nue, si la page est blanche, le consensus populaire est d'avance acquis au Prince Nouveau, qui unifiera l'Italie, c'est-à-dire supprimera ses divisions, et interdira les interventions des autres *nations* étrangères : une nation nouvelle ne peut en effet naître que dans la lutte militaire contre les nations étrangères déjà constituées.

Le troisième caractère, c'est que, sous une forme encore plus précise, « la matière ne manque point pour y introduire toute forme qu'on veuille », non point la matière nue, qui est la matière politique, mais une autre matière déterminée, une matière première déjà façonnée : la *virtù* des *individus* italiens. La preuve : la valeur des Italiens, qui « dans les combats d'un seul contre un seul... y ont le dessus par la force, l'adresse et par l'esprit ». « Mais en vient-on aux batailles rangées, ils font piètre figure. » « Cela provient de l'insuffisance des capitaines³. » Autrement dit, les hommes italiens sont doués individuellement de *virtù*, il ne leur manque que la *virtù* militaire, qui vient des capitaines, et la *virtù* politique, qui vient du Prince.

Je résume les données de la conjoncture. La matière

1. P. 368.

2. P. 370.

3. P. 369.

italienne n'attend qu'une forme propre à unifier la nation. L'extrême malheur et dénuement politique de l'Italie, l'attente et le consentement général de ses peuples, la *virtù* de ses individus : voilà la matière ; le néant politique, la richesse individuelle, tout est prêt pour qu'intervienne le Prince *rédempteur* (formule qui est dans l'air, depuis Dante : le rédempteur, « le grand lévrier »).

L'objectif politique est donc parfaitement déclaré, et clair. Dans ces conditions, il semble que la réponse soit aussi simple et claire. Il faut unifier l'Italie sous un Prince *existant*, et c'est la démarche de Machiavel à la fin du *Prince*, lorsqu'il s'adresse à Laurent de Médicis. Pourtant cette solution se heurte à une petite difficulté : à ce fait que Machiavel ne cesse, dans *Le Prince*, et aussi à la cantonade dans les *Discours*, d'insister sur le double thème du Prince Nouveau et de la Principauté Nouvelle, non seulement sur chacun des termes, mais sur leur *couple*, comme s'il voulait dire par là quelque chose d'essentiel, signaler par là une *difficulté* essentielle, qui retentit comme un leitmotiv. « *Que nul ne s'émerveille si, parlant des Principautés entièrement nouvelles, celles où le Prince et l'État sont nouveaux, j'allègue de très grands exemples*¹. » C'est qu'« il faut viser plus haut que le but pour l'atteindre ». Pourquoi ? Parce qu'« *il y a bien de la difficulté en une Principauté nouvelle*² ». Allons au fond de cette difficulté. C'est que, pour Machiavel, il n'y a pas d'autre solution que cette *difficulté même*. De fait, à y regarder de près, ce n'est pas par hasard que Machiavel décrit l'Italie comme touchant au fond du néant politique : il y a bien la matière, c'est-à-dire la *virtù* des individus et le consentement populaire, mais à la limite on n'y trouve pas de *forme* vraiment prête pour la tâche politique d'unité nationale. À la limite, cette forme doit être absolument nouvelle : nouveau le Prince et nouvelle la Principauté. Pourquoi à la limite ?

1. *Le Prince*, vi, p. 303.

2. *Ibid.*, iii, p. 291.

J'indique tout de suite, en anticipant, pour éclairer ce qui va suivre, que Machiavel se trouve dans une situation qui le contraint de raisonner *à la limite*, qui le contraint de penser à la limite du possible pour penser le réel. C'est dans cette position extrême, où [il] est voué à la nécessité de penser le possible à la limite de l'impossible, que se situe l'insistance de Machiavel à parler de Prince Nouveau et de Principauté Nouvelle. Nous verrons quelles en sont les conséquences théoriques.

Mais pour montrer sur pièces l'importance et le sens du thème de la nouveauté, je vais pratiquer une analyse en deux temps, et pour affronter moi aussi la plus grande difficulté, je commencerai par une incursion dans les *Discours* avant de pénétrer dans *Le Prince*.

Si on lit, de ce point de vue, le Livre I des *Discours*, on peut apercevoir leur cohérence avec *Le Prince*. En fait, ce que Machiavel cherche à définir dans les *Discours*, dans une histoire ancienne centrée sur Rome et constamment mise en parallèle avec l'histoire contemporaine, ce sont les *arguments* théoriques des thèses exposées dans *Le Prince*.

Ainsi le chapitre I traite « *des commencements des villes en général, et en particulier de Rome* ». Il commence donc d'emblée par son thème essentiel : le commencement, c'est-à-dire la fondation d'un État. Mais nous allons voir aussitôt intervenir une forme de raisonnement propre à Machiavel : le dilemme, et son effet : l'exclusion d'un terme au profit d'un autre, la fermeture d'un espace provoquant l'ouverture d'un autre. Le dilemme immédiat de Machiavel est révélateur. Machiavel écrit : « *On sait que les hommes travaillent ou par besoin, ou par choix. On a également observé que la vertu a plus d'empire là où le travail est plus de nécessité que de choix.* » D'où la conclusion : on devrait fonder les villes et les États dans des sites stériles – encore le vide^a –, la vertu (morale : non pas la *virtù*) y régnerait, et il n'y aurait pas de discorde. Exemple : Raguse. Mais c'est pour repousser aussitôt cette hypothèse. Un tel État serait pauvre et faible, incapable de *se défendre* et de *s'agrandir*. « *Il faut se placer au contraire dans les*

*lieux où la fertilité donne des moyens de s'agrandir*¹... » Mais dans les sites fertiles, les hommes seront voués aux vices. Qu'importe : il faudra leur imposer des lois pour les forcer, avant tout comme soldats, à la *virtù*. Dans cette brève passe d'armes théorique, qui ouvre les *Discours*, les choses sont donc aussitôt mises en place. L'utopie d'une cité idéale, fruste et pure, vertueuse au sens moral, est écartée *une fois pour toutes*, car elle ne correspond pas aux conditions visées par Machiavel : *se défendre et s'agrandir*. Il faut, une fois pour toutes, prendre les hommes tels qu'ils sont : « Quiconque entreprend de gouverner les hommes doit les supposer méchants », faire politiquement abstraction de leurs qualités morales, de leur vertu, et leur imposer *des lois* pour produire en eux tout autre chose que la vertu morale : la *virtù* militaire et politique.

Des lois. Justement, il en est question dans le chapitre II : « *Des différentes formes de républiques. Quelles furent celles de la République Romaine*²? »

Dès le début, de nouveau, Machiavel écarte une hypothèse : « Je veux mettre à part ce qu'on pourrait dire des villes qui, dès leur naissance, ont été soumises à une *puissance étrangère*; je parlerai seulement de celles dont l'origine a été indépendante, et se sont d'abord gouvernées par leurs *propres lois*, soit comme républiques, soit comme principats³. »

On voit en quel sens Machiavel parle, dans les *Discours*, des républiques. Dans le titre on annonce seulement les Républiques, dont Rome. Dans le texte, et c'est constamment le cas dans les *Discours*, il est question soit des républiques, soit des principats, traités sur le même plan. Ce n'est donc pas leur distinction qui importe à Machiavel, mais ce qu'il peut retenir de commun dans leur histoire. Et cet élément commun, cet invariant^a, c'est un préalable absolu, c'est, dans la perspective d'une Principauté Nouvelle qui sera

1. *Discours*, I, 1, p. 381.

2. *Ibid.*, 3, p. 383.

3. *Ibid.*

propre à unifier l'Italie, le rejet de toute hypothèse de domination étrangère, l'*indépendance* de l'origine et le caractère des lois : elles doivent être *propres* à l'État nouveau. On peut lire en filigrane la thèse qui soutient cette analyse : l'État nouveau ne doit son commencement qu'à lui-même, il ne doit ses lois qu'à lui-même. Pour parler clair : l'État qui doit unifier la nation italienne ne peut être un État étranger, il doit être un État national. Suit alors la théorie du cycle de l'histoire, et l'analyse comparée de Sparte et d'Athènes, puis enfin de Rome : le thème de la *durée* de l'État, et le thème du « gouvernement combiné » dans l'État, à l'image de Rome, c'est-à-dire cet État fondé par des Rois, et qui conserva la forme de la royauté en devenant une république. Ainsi se dessine (à la cantonade), à l'occasion d'une Antiquité extrêmement présente et moderne, la théorie des conditions de la fondation et de la durée de l'État nouveau.

Dans les chapitres III et IV, nous progressons encore : en découvrant la raison de ce « gouvernement combiné » et de son trait distinctif : *les lois*. Sur ce thème, Machiavel reprend la thèse qui soutenait son rejet de l'utopie d'une cité pauvre et vertueuse : « Les hommes ne font le bien que forcément ¹. » *Forcément*, nous entendons soit par l'empire de la *crainte*, soit par la contrainte des lois. « *C'est ce qui a fait dire que la pauvreté et le besoin rendent les hommes industrieux, et que les lois font les gens de bien. Là où le bien vient à régner naturellement et sans la loi, on peut se passer de lois ; mais dès que viennent à expirer les mœurs de l'âge d'or, la loi devient nécessaire.* » Par exemple à Rome « *les Grands, après la mort des Tarquins, n'éprouvant plus cette crainte qui les retenait, il fallut chercher une nouvelle institution qui produisît sur eux le même effet*² ». Ce fut la création des tribuns, « *pour former entre le Sénat et le peuple une barrière qui s'opposa à l'insolence des premiers* ». Par là nous pénétrons dans la « dialectique »³ des lois. Si nous gardons à l'esprit que l'existence des lois est

1. *Discours*, I, 3, p. 389.

2. *Ibid.*

essentielle à cette forme de « gouvernement combiné » qui est l'objectif politique de Machiavel, si nous savons qu'il loue la France presque à l'égal de Rome parce qu'elle est dotée d'un gouvernement où le Roi gouverne par des *lois*, nous soupçonnons vite, après ce qui vient d'être dit des Tarquins, que les lois ne sont pas *la forme générale* de la contrainte politique. Nous découvrons qu'il en existe une autre, qui est la crainte, et nous découvrons même que les lois, loin de faire disparaître la crainte, se contentent de la déplacer : après les Tarquins, ce sont elles qui tiennent en respect les Grands. Il y a donc de la crainte dans les lois, ce qui écarte à nouveau le mythe d'une cité purement morale. La vérité des lois apparaît en effet comme *fonction* des conflits de groupes sociaux antagonistes dans l'État, que Machiavel appelle tantôt les Grands, le Peuple, tantôt des « humeurs opposées », tantôt des *classes*. C'est la théorie célèbre des deux « humeurs ». « Rien ne rendra une république ferme et assurée comme de canaliser, pour ainsi dire par la loi, les humeurs qui l'agitent¹. » Dans les *Discours* (chapitre IV), il est dit : « Dans toute république, il y a deux partis : celui des grands et celui du peuple, et toutes les lois favorables à la liberté ne naissent que de leur opposition². » D'où la thèse, à contre-courant de toutes les convictions : « Les bonnes lois sont le fruit de ces agitations que la plupart condamnent si inconsidérément³. » Comme ces agitations sont, dans les exemples cités, le fait du peuple qui se révolte contre les Grands, il ne fait pas de doute que Machiavel considère les lois, dans leur rapport avec la lutte des classes, sous un double aspect : dans leur *résultat*, elles stabilisent le rapport des forces entre les classes, et servent alors, comme il le dit, de « barrière », et donnent naissance à la « liberté ». Mais dans leur cause, elles mettent au premier plan le peuple, dont les « agitations » aboutissent à la conquête des lois. Il ne fait pas de doute que, dans sa théorie

1. *Discours*, I, 7, p. 399.

2. *Ibid.*, 4, p. 390.

3. *Ibid.*

de la lutte des classes comme origine des lois qui la limitent, Machiavel se place du point de vue du peuple.

C'est ce qui ressort du chapitre IX du *Prince* et du chapitre XVI du Livre I des *Discours*. Dans *Le Prince*, Machiavel écrit : « ... En toute cité on trouve ces deux humeurs différentes, desquelles la source est que le populaire n'aime point à être commandé, ni opprimé des plus gros. Et les gros ont envie de commander et opprimer le peuple¹. » Dans les *Discours*, on lit : « Les uns ne désirent être libres que pour commander : ils sont en petit nombre. Mais tous les autres, qui sont bien plus nombreux, ne désirent être libres que pour vivre en sécurité... on les contente aisément par des institutions et des lois qui concilient à la fois la puissance du prince, et la tranquillité du peuple... Le royaume de France en est un exemple. Ce peuple ne vit tranquille que parce que les rois se sont liés par une infinité de lois²... » Mais cette dernière phrase fait apparaître, au-dessus de la lutte des classes des Grands et du Peuple, un tiers personnage, le Roi. La thèse de Machiavel est que le Roi prenne, dans le conflit entre les Grands et le Peuple, le parti du peuple, en édictant des lois. C'est un des thèmes du chapitre IX du *Prince* : il vaut mieux être le prince du Peuple que le prince des Grands. « On ne peut honnêtement et sans faire tort aux autres contenter les grands, mais certes bien le Peuple ; car le souhait des peuples est plus honnête que le souhait des grands, qui cherchent à tourmenter les petits, et les petits ne le veulent point être³. » Et de la même manière, le chapitre V des *Discours*, auquel je reviens, expose qu'il vaut mieux confier le dépôt de la liberté au peuple qu'aux Grands, parce qu'il y a dans les seconds (les Grands) « un grand désir de dominer », alors qu'il y a dans le premier (le Peuple) « le désir seulement de ne pas être dominé, par conséquent plus de volonté de vivre libre⁴ ». Le parti de Machiavel est clair : le gouvernement d'un Prince « lié par une infinité de lois », ou, comme il dit

1. *Le Prince*, IX, p. 317.

2. *Discours*, I, 16, p. 425.

3. P. 317.

4. *Discours*, I, 5, p. 392.

ailleurs, par « un système de lois¹ », c'est le gouvernement d'un Prince prenant, dans la lutte entre les grands et le peuple, le parti du peuple.

Prendre ce parti, c'est courir le risque de troubles, comme à Rome. Pouvait-on les éviter, demande Machiavel dans le chapitre VI des *Discours*? Pouvait-on « établir à Rome un gouvernement qui écartât toute inimitié entre le Sénat et le peuple »? Ce petit chapitre est une merveille de démonstration comparative, aboutissant à un dilemme. « Pour bien examiner » [cette question], écrit Machiavel, « il faut nécessairement se retracer le tableau des républiques, qui, sans ces inimitiés et ces troubles, se sont maintenues libres, examiner leur forme de gouvernement et déterminer si on eût pu l'introduire à Rome. » Le tableau, c'est Sparte (une « République »!) et Venise, donc un exemple antique et un exemple moderne. Ce qui se joue, c'est la question de Rome : aurait-elle pu éviter la lutte entre les grands et le peuple? Tout est donc en place pour une comparaison variée, pour une réduction théorique. En voici les résultats. Machiavel constate que si Venise a pu éviter les conflits, c'est en faisant de tous ses citoyens d'origine des grands décidant des lois en assemblées, et en laissant venir les étrangers dans la cité : de ce fait, il n'y eut jamais de distance insoutenable entre les grands et les autres. Machiavel constate que si Sparte a pu éviter les conflits, c'est parce que les étrangers étaient exclus, et qu'il n'y avait pratiquement pas de grands entre le roi et le peuple. Il conclut : « En examinant toutes ces circonstances, on voit que les législateurs de Rome avaient deux moyens pour assurer la paix à la république, comme elle fut assurée aux républiques dont nous venons de parler : ou de ne point employer le peuple dans les armées » (cas de Venise), « ou de fermer les portes aux étrangers » (cas de Sparte)². Or les Romains « suivirent en tout le contraire ; ce qui donna au peuple un accroissement de forces et causa une infinité de troubles ». Pour que la répu-

1. *Discours*, I, 6, p. 395.

2. *Ibid.*, p. 396.

blique fût plus tranquille, il aurait fallu qu'elle fût plus faible, mais alors elle ne serait pas parvenue « à ce haut point de grandeur où elle est parvenue; en sorte que trancher dans les racines de ses querelles, c'était aussi trancher dans celles de sa puissance¹ ».

Singulière méthode comparative! Machiavel extrait de Venise et Sparte deux sortes de conditions. Et il rejette ces conditions pour Rome. Pourquoi? Parce qu'elles sont incompatibles avec le destin de Rome. Les conditions de Venise et de Sparte sont des conditions d'États faibles, entendons d'États incapables de *s'agrandir*. Ici deux points sensibles, décisifs : employer le peuple dans les armées, et être capable d'absorber des étrangers, autrement dit, d'accroître la force du peuple. Tout tient donc au peuple : ou on l'accroît et on lui donne des armes, et on devient fort, ou on le limite, on le désarme, et on reste faible. Voilà le dilemme. Il y a donc deux *types d'États incompatibles*, du tout au tout étrangers. Ceux qui subsistent dans la faiblesse, et ceux qui sont assez forts et ainsi faits qu'ils peuvent *s'étendre*. Et voici le tournant du texte, le ton qui change. La comparaison parfaitement objective, objectiviste, sereine, de Machiavel, se termine ainsi par une interpellation directe : « *Si donc dans le dessein d'étendre au loin votre empire, vous formez un peuple nombreux et guerrier, vous le composez tel que vous aurez plus de peine à le manier et conduire²...* », vous aurez des troubles, mais vous parviendrez à vous *étendre*. Sinon, vous aurez un peuple sans troubles, mais vous ne pourrez vous étendre et serez à la merci du premier venu. Il faut choisir ce qu'on veut : comme dit Machiavel³, choisir « *le parti qui a le moins d'inconvénients; car il n'en est point qui en soit entièrement exempt* ». Notons-le bien : « *le moins d'inconvénients* » non dans l'abstrait, mais uniquement en fonction de l'objectif politique poursuivi! « *Si quelqu'un voulait de nouveau fonder*

1. *Discours*, I, 6, p. 396.

2. *Ibid.*

3. *Ibid.*, p. 397.

une république, écrit aussitôt après Machiavel, il aurait à examiner s'il désire qu'elle accroisse ses conquêtes et sa puissance, ou bien qu'elle se renferme dans d'étroites limites. Dans le premier cas il faudrait qu'il prît Rome pour modèle... », c'est-à-dire qu'il accepte de payer le prix des « divisions intestines » et des troubles, c'est-à-dire de payer le prix de la lutte de classe entre le peuple et les grands, pour parvenir à l'équivalent de la grandeur romaine, qui joue ici le rôle de paradigme de l'État national. Pour Machiavel le choix est fait, et il est fait entre les deux termes du dilemme, car il n'y a pas de moyen terme. Il faut « prendre plutôt pour modèle Rome que les autres républiques. Trouver un moyen terme entre ces deux formes me paraît impossible. Il faut regarder les divisions qui existaient entre le Sénat et le peuple comme un inconvénient nécessaire pour arriver jusqu'à la grandeur romaine¹ ». Machiavel ne dit pas que la lutte des classes est le moteur de l'histoire, mais il dit que la lutte de classe est nécessaire, est indispensable au développement de tout État qui veut s'étendre et durer en s'étendant : s'étendre, c'est-à-dire s'agrandir jusqu'à devenir l'État de la nation. Si nous avons gardé à l'esprit que Machiavel dit que le Prince doit, dans cette lutte de classe, prendre le parti du peuple et non celui des grands, toutes ces propositions convergent en une thèse qui est une prise de position très claire : l'État nouveau doit être un État qui dure ; pour cela il doit être doté de lois, qui expriment le rapport des forces dans la lutte des classes entre les grands et le peuple ; dans cette lutte des classes, le Prince doit s'appuyer sur le peuple ; cette lutte de classe est indispensable [pour] donner à l'État non seulement la durée, mais aussi la capacité de s'étendre, c'est-à-dire de devenir un État national.

Voilà ce qu'on peut lire dans les six premiers chapitres du Livre I des *Discours*. Si l'on veut ensuite soutenir qu'il s'agit là d'une profession de foi républicaine, c'est que les mots, je veux dire les propositions et leur agencement, ne veulent rien

1. *Discours*, I, 6, pp. 398-399.

dire. Voilà aussi comment procède Machiavel dans ses « comparaisons » entre le passé et le présent, entre les différents cas : toutes les « lois » qu'il en tire sont alternatives, c'est-à-dire qu'elles ne font rien d'autre que mettre en rapport des conditions objectives et leurs effets avec des choix possibles. Dans ses comparaisons, Machiavel ne fait rien d'autre que de rechercher *les conditions alternatives de la réalisation de son objectif politique.*

Je passe sur les chapitres VII et VIII, qui ont trait aux accusations, et ne sont que des variations sur le thème des lois dans leur rapport avec le peuple. J'en viens au chapitre IX, qui est décisif, à condition de le coupler avec le chapitre X. Le chapitre IX s'intitule : « *Qu'il faut être seul pour fonder une république ou pour la réformer totalement* ». Le chapitre X s'intitule : « *Qu'autant sont dignes d'éloges les fondateurs d'une république ou d'une monarchie (sic), autant méritent de blâme les fondateurs d'une tyrannie* ». Dans ces deux chapitres, sous le vocable de républiques, il est question de plus de monarchies que de républiques ! Et d'emblée la question est tranchée, c'est-à-dire, une fois encore, une hypothèse est écartée, un choix affirmé : la tyrannie est condamnée en termes radicaux. Le symbole de la tyrannie, c'est César, non pas César Borgia, mais le César de Rome, ce qui prouve bien que Rome n'est pas toujours dans Rome, et que dans Rome, Machiavel oppose Rome à Rome. « *César doit être condamné avec le surcroît de sévérité que mérite celui qui ne s'est pas borné à préméditer un forfait, mais à l'accomplir*¹. » Quel est le forfait accompli par César ? Quand on sait que Machiavel vient d'excuser le forfait de Romulus en disant : « *Un esprit sage ne condamnera jamais quelqu'un pour avoir usé d'un moyen hors des règles ordinaires pour régler une monarchie ou fonder une république. Ce qui est à désirer, c'est que si le fait l'accuse, le résultat l'excuse ; si le résultat est bon, il est acquitté. Tel est le cas de Romulus. Ce n'est pas la violence qui*

1. *Discours*, I, 10, p. 408.

*répare, mais la violence qui détruit qui est à condamner*¹. » Quand on sait cela, on comprend que *n'importe quelle fin* ne justifie pas des moyens « hors des règles ordinaires » ; on comprend que la fin de César était impardonnable car il a commis le crime impardonnable d'instaurer à Rome la tyrannie. Cette fin a été jugée à ses *résultats*, dont le tableau effrayant est dressé par Machiavel à la fin du chapitre X ; on comprend qu'en revanche la fin de Romulus était bonne, à condition de « considérer la fin que se proposait Romulus par (son) homicide », celui de son frère et de son vice-roi. Cette fin, c'était d'être *seul*, de rester seul en scène. Pourquoi ? Pour fonder la république (ou la monarchie !).

Cette thèse est fondamentale chez Machiavel. C'est qu'« *il faut être seul pour fonder une république ou la réformer totalement* ». La fondation d'un État, le commencement d'un État, ou la réforme totale qui est aussi un (re)commencement absolu au cours d'une histoire, bref *tout commencement absolu requiert la solitude absolue du réformateur ou du fondateur*. La solitude du Prince est le corrélat exact du *vide* de la conjoncture^a. Il faut « *un seul individu : il est nécessaire que celui qui a conçu le plan fournisse lui seul les moyens de l'exécution*² ». Et Machiavel d'invoquer une infinité d'exemples possibles, dont Moïse, Lycurgue, Solon, et autres : « Tous ne sont parvenus à donner de bonnes *lois* qu'en se faisant attribuer une *autorité exclusive*³ », en « concentrant en eux *toute l'autorité* ». La solitude du fondateur d'État est requise par les conditions exceptionnelles de son entreprise qui exige qu'il détienne tous les pouvoirs sans partage. « Une réunion d'hommes n'est pas propre à créer des institutions ; elle ne peut embrasser aucun ensemble utile à cause de la diversité des opinions. » Pour tirer un État de rien, le fondateur doit être seul, c'est-à-dire être tout : tout-puissant. Tout-puissant devant le *vide* de la conjoncture et de son avenir aléatoire^b.

1. *Discours*, I, 9, p. 405.

2. *Ibid.*, I, 9, p. 405.

3. *Ibid.*, p. 406.

Mais il ne serait qu'un tyran, s'il usait de ce pouvoir total dans son arbitraire. Il n'est fondateur d'État (digne de ce nom) que s'il lui donne des lois, et si par les lois qu'il lui donne, il se démet de ses pouvoirs exclusifs, il sort de la solitude. « *Un seul homme est bien capable de constituer un État, mais bien courte serait la durée de l'État et de ses lois si l'exécution en était remise aux mains d'un seul; le moyen de l'assurer, c'est de la confier aux soins et à la garde de plusieurs.* » Par là se dessine devant nous de manière précise la thèse de Machiavel. Je rappelle qu'il a en tête un objet de référence absolu : *l'État nouveau*. Et qu'à travers les *Discours*, par des comparaisons historiques, il cherche à en définir les conditions d'apparition. Nous sommes au point où il atteint à une conclusion décisive, qui distingue *deux moments* dans la constitution d'un État. 1. Le moment du *commencement* absolu, qui ne peut être le fait que d'un seul, d'un « individu seul ». Mais ce moment est en lui-même instable, car il peut à la limite basculer aussi bien du côté de la tyrannie que du côté d'un État véritable. D'où 2. le second moment qui est celui de la *durée*, laquelle ne peut être assurée que par une double opération : la donation des lois, et la sortie de la solitude, c'est-à-dire la fin du pouvoir absolu d'un seul. Or nous savons que les lois sont liées à l'existence de classes en lutte, et qu'elles consacrent avant tout la reconnaissance du peuple. Il n'est alors de durée que par des lois, par lesquelles le Prince peut « prendre racine » dans son peuple.

À ces deux moments correspondent deux métaphores maîtresses. Au premier moment, la métaphore de la fondation, du fondateur, de l'édifice : c'est le moment abstrait, formel, du commencement, où le fondateur jette les bases de l'édifice en en dessinant le plan, en *édicte*, seulement quand il les édicte, les lois — c'est à ce titre qu'il peut être législateur. Au second moment correspond la métaphore de l'enracinement : c'est le moment concret, organique, soit de la pénétration des lois édictées dans les classes sociales antagonistes, soit de la production des lois par la lutte du peuple contre les grands. Cet enracinement du pouvoir du Prince dans le peuple par le jeu des lois

est la condition absolue de la *durée* de l'État, et de sa *puissance*, c'est-à-dire de sa capacité de *s'agrandir*.

À condition d'avoir retenu leur différence, ces deux moments peuvent servir à penser la différence du *Prince* et des *Discours* : c'est-à-dire leur non-différence, leur unité profonde.

Si dans *Le Prince*, l'accent est mis sur le premier moment, sur le pouvoir absolu, sur une monarchie absolue, c'est qu'elle est la forme absolue du commencement de l'État. Si dans les *Discours*, l'accent est mis sur ce qu'on a appelé les républiques, qui sont autant principats que républiques, comme ne cesse de le dire Machiavel lui-même, et avant tout Rome, cette république fondée par des rois et qui, en changeant les noms, conserva la forme royale, c'est que Machiavel y étudie surtout le *second moment* : celui des formes qui permettent l'enracinement du pouvoir d'État dans le peuple, par l'intermédiaire des lois, et font de l'État un État capable à la fois de *durer* et de *s'étendre*, donc de surmonter l'épreuve du temps et de l'espace. Dans l'après-coup du commencement l'accent est mis non plus sur le pouvoir absolu, mais sur le gouvernement combiné, sur les lois, sur le peuple. Disons, pour être très schématique, qu'un État ne peut être fondé que par un seul, donc par un roi (à ce titre Machiavel est formellement monarchiste), mais que le même État ne peut durer dans le temps et s'étendre dans l'espace que s'il transforme sa constitution pour rendre l'enracinement du pouvoir dans le peuple institutionnel : c'est là ce qui a fait croire aux Encyclopédistes, à Rousseau, à Foscolo et aux idéologues du Risorgimento, que Machiavel était républicain. Alors que la République qui lui sert d'exemple privilégié est Rome, dont nous savons qu'elle est tout autre chose qu'une simple république. Rome, c'est alors la transformation réussie de la forme absolue du commencement de l'État dans la forme *durable* de son fonctionnement légal, c'est-à-dire populaire, sous des Rois, qu'ils portent le nom de Consuls comme à Rome, ou le nom de Roi comme en France, et assurent son *extension*.

Cette distinction des deux moments, et de leurs condi-

tions spécifiques, est capitale, car c'est elle qui permet de lire *Le Prince*, et d'identifier son objet propre.

J'arrête donc en ce point précis la lecture du Livre I des *Discours*, pour en venir à la lecture du *Prince*.

Tirons la leçon de cette simple lecture du Livre I des *Discours*. Mon intention était d'abord de montrer, de démontrer que les *Discours* ne sont pas un tout autre texte que *Le Prince*, que Machiavel n'a pas double figure : tout au contraire qu'il n'a qu'une seule position. Mon intention était ensuite de montrer, de démontrer que les *Discours* ne parlent pas d'autre chose que *Le Prince* : ils parlent de la même chose, ils aboutissent au même point, mais par des comparaisons générales, qui ont pour fonction de définir l'espace théorique de l'objet du *Prince*, pour permettre d'y situer avec précision cet objet même. Définir cet espace théorique, c'est, par des comparaisons entre États antiques, entre monarchies et républiques classiques, définir les conditions générales de possibilité de l'existence historique, c'est-à-dire du commencement et de la durée d'un État. Mais force nous est de constater, sans aucunement solliciter les textes, mais simplement en prenant acte de leur jeu, c'est-à-dire de ce qu'ils *excluent* par le fait même de poser ce qu'ils *posent*, de l'espace qu'ils ferment par le fait de l'espace qu'ils ouvrent, que ces conditions générales de l'existence historique d'un État, sont des conditions *définies* et *restreintes* : elles sont définies par le problème politique posé par Machiavel, et par l'objectif politique que ce problème impose.

Résumons les exclusions. L'exclusion n° 1, c'est celle de la tyrannie. Voilà un espace fermé. Mais fermer cet espace, c'est en ouvrir un autre. Lequel ? La tyrannie est condamnée pour les malheurs atroces dont elle s'accompagne. Parmi eux le malheur du peuple. Mais ce malheur découvre une réalité : la tyrannie est dirigée contre le peuple, dont elle déchaîne la haine et la révolte. La tyrannie ne dure pas, car elle ne peut s'enraciner dans le peuple, elle ne peut compter sur les forces du peuple : elle ne dure pas et ne peut donc s'étendre.

Supposons alors des gouvernements qui durent, mais dans

des conditions qui les condamnent à la faiblesse organique, et leur interdisent toute extension. Machiavel les exclut aussi : comme l'utopie ascétique de la cité pauvre et vertueuse, ou les gouvernements qui n'accroissent pas la force du peuple ou ne sont pas en état de l'armer. Car si ces gouvernements peuvent durer un temps, ils sont à la merci d'un plus fort, et demeurent faibles parce qu'ils ne sont pas en état de *s'agrandir*. Cette seconde exclusion ferme un second espace, mais elle en ouvre en même temps un autre, et voici qu'il recoupe le même espace que celui qu'ouvrirait l'exclusion de la tyrannie : l'espace d'un État qui dure et accroît constamment ses forces, celles du peuple, pour pouvoir *s'agrandir*. Entre-temps, l'exclusion de la tyrannie nous a ouvert aussi un tout autre espace, celui des lois, leur rapport à la lutte des classes, et la nécessité d'accepter cette lutte féconde pour qu'un État puisse être et fort, et capable de *s'agrandir*. Alors apparaît, par une régression théorique méthodique, la question ultime : celle des conditions de possibilité de l'existence d'un État ainsi défini. Là aussi une exclusion nous ouvre un autre espace : cet État ne sera pas fondé par plusieurs, mais par un seul. Et aussitôt une dernière exclusion rétrécit le nouvel espace : s'il veut fonder un État qui dure et devienne fort, celui qui est seul pour le fonder doit sortir de la solitude du commencement, il doit « *devenir plusieurs* », justement pour enraciner l'État dans le peuple par des lois, et en tirer une force populaire, c'est-à-dire, objectif ultime de Machiavel, nationale.

Or la distinction des deux moments n'a rien d'arbitraire. La distinction des deux moments, en effet, ce n'est rien d'autre que la *mise en place* du problème du *Prince*. Car le problème du *Prince*, c'est en effet par excellence le problème du Prince Nouveau. C'est le problème du commencement. À la question, qui n'a cessé de hanter et ne va cesser de hanter la philosophie : par quoi faut-il *commencer*?, Machiavel répond, en dehors de toute philosophie, mais par des thèses qui ne sont pas sans écho philosophique : il faut commencer par le commencement. Or le commencement ce n'est, à la

limite, rien. Nous voilà jetés dans le texte même du *Prince*. Il faut commencer par un Prince Nouveau et par une Principauté Nouvelle : c'est-à-dire, à la lettre et à la limite, par rien, non par le « néant », mais par le vide².

Nous pouvons maintenant aborder *Le Prince*. Je ne vais pas en proposer un commentaire ligne à ligne. Je voudrais essayer d'en dégager les traits et les thèses essentiels.

Si le problème du *Prince* est celui du commencement, il semble juste de lui rendre la politesse, et de commencer *Le Prince* par son commencement, par son début, et de se demander quelle est la fonction de ce commencement.

Tout le secret du *Prince* est dans son plan. Or son plan est contenu dans son premier chapitre. Le chapitre I s'intitule : « Combien d'espèces il y a de Principautés, et par quels moyens elles s'acquièrent ». Donc une question tout à fait générale, un recensement d'espèces, apparemment une *typologie*, qui ne porte pas sur les gouvernements en général, mais sur les seules principautés, gouvernées par des Princes. Dès le début du chapitre II, Machiavel dit en effet : « Je laisserai de côté les Républiques, dont j'ai en un autre lieu discoursu bien amplement. » Nous savons maintenant, connaissant comment Machiavel traite Rome, entendre provisoirement cette exclusion. Nous verrons plus tard le sens précis qu'elle a. Mais la question posée est bien curieuse – ce sont *deux* questions qui sont posées : combien d'espèces de Principautés? (c'est la typologie) *et* (dans la même question) par quels moyens elles *s'acquièrent*? Sur le seul vu du titre, deux remarques s'imposent. Première remarque. La typologie annoncée dans la première partie de la question : combien d'espèces de Principautés?, qui semble tout dominer, est en fait dominée par la seconde : *comment* elles s'acquièrent? Le premier espace est donc restreint et orienté par le second. La question essentielle de Machiavel est celle de l'acquisition des principautés. Seconde remarque. La question centrale est celle de l'acquisition, et non celle du *commencement*. Comme on va le voir, elle inclut la question du commencement, mais elle semble plus vaste qu'elle. Pourquoi? Il faudra expliquer cette différence.

Ces deux remarques faites, après le problème posé dans le chapitre 1, les dix autres chapitres (II-XI) se présentent comme un recensement exhaustif des espèces *possibles*, des cas *possibles* parce que réels. On pense à l'opération cartésienne des « dénombrements entiers », à une revue spéculative. Pourtant ce dénombrement s'opère une fois de plus par une méthode de *division* qui fait penser à la méthode platonicienne du *Sophiste*, comme on peut le voir dans le chapitre 1 où le plan des douze premiers chapitres du *Prince* semble annoncé. Les Principautés sont divisées en deux genres : 1. les héréditaires (acquises par hérédité), et 2. les *nouvelles*. Les nouvelles se divisent à leur tour entre 1. les entièrement nouvelles, et 2. *ou comme conquises et adjointes à un État existant*. Ces dernières sont acquises 1. ou par les armes d'autrui, 2. ou « *par ses propres armes* », et ces dernières le sont 1. ou par fortune, 2. *ou par talent*. Voilà ce qu'annonce le chapitre 1. Il est clair que cette division n'est pas une énumération pure et simple, mais un classement, qui, par une série de divisions, « fraie une voie », et conduit de l'idée de la principauté en général à l'idée politique (je veux dire politiquement exemplaire et active) de la principauté *nouvelle*, et de celle-ci à la principauté acquise « par ses propres armes », et par talent plutôt que fortune.

Mais la lecture des chapitres ainsi annoncés nous réserve une série de surprises.

La *première surprise*, c'est la localisation, il faudrait dire la focalisation du champ du problème. Dans les douze premiers chapitres du *Prince*, il n'est nullement question d'une énumération générale *abstraite* des cas possibles obtenus par division, valable pour tous les temps et lieux, mais tout au contraire du relevé des exemples *concrets*, des situations concrètes qui constituent la *conjoncture italienne contemporaine*, et [*celle des*] pays environnants, France, Espagne. Il y a bien quelques exemples empruntés à l'Antiquité, mais ils ne sont là que pour redoubler les exemples italiens contemporains. La théorie se présente alors sous une forme précise : une analyse de la *conjoncture italienne* sous la domination de

la question : quelles sont les conditions de l'acquisition d'une Principauté?, question dominée, implicitement ou explicitement, par une autre question : quelles sont les conditions de possibilité d'une Principauté Nouvelle qui dure et soit capable de s'agrandir?

La *seconde surprise*, c'est que le contenu des chapitres excède d'une étrange manière ce que le chapitre I annonçait. Non seulement on y trouve un petit chapitre par lequel Machiavel se démarque de la *tyrannie* de ceux qui « par scélératesse sont parvenus à Principauté », mais surtout on y découvre un étonnant chapitre sur les États du Pape, dont on dit en deux mots qu'ils ont été acquis par *virtù* ou fortune, et qui sont donc pratiquement, sinon théoriquement, hors tableau ! Ils n'en figurent pas moins dans l'analyse, et, ce qui est le comble, tout à la fin, dans le dernier chapitre, une fois que tous les cas ont été passés en revue. Manifestement les États du pape ne figurent là qu'en raison de la conjoncture italienne, et d'elle seule : mais la façon dont ils sont traités, hors tableau, témoigne assez qu'ils sont *hors histoire*, et que Machiavel n'attend rien d'eux pour la réalisation de son objectif. « Ils se soutiennent par la religion... (leurs Princes) ont des territoires et ne les défendent point, ils ont des sujets et ne les gouvernent point... » Ces Principautés étant gouvernées « par raison supérieure à quoi l'esprit humain ne saurait atteindre, je laisserai d'en parler¹ ». Un peu comme les républiques. Un peu comme les Principautés héréditaires dont Machiavel ne dit que quelques mots dans le chapitre II. C'est ici qu'il faut s'expliquer.

Essayons de bien cerner notre objet. Nous venons d'éliminer un groupe de Principautés : la tyrannie, les États héréditaires, les républiques et les États du Pape. Appelons ce groupe Groupe I. Que nous reste-t-il ? le Groupe II, sur lequel va se concentrer toute l'attention de Machiavel, à savoir les Principautés nouvelles acquises par la conquête, dites *mixtes* (chapitre III), et les Principautés *toutes nouvelles*, acquises soit par les armes d'autrui, soit par ses propres

1. *Le Prince*, XI, p. 322.

armes, par fortune ou par *virtù*. Ce qui caractérise les Principautés du Groupe II, c'est qu'elles sont *nouvelles*, soit que le Prince n'y soit pas nouveau (les mixtes), soit que le Prince y soit nouveau (les Principautés entièrement nouvelles). Dans ces conditions, comment caractériser les Principautés exclues, celles du Groupe I? Je dirais, ce que Machiavel ne dit pas en propres termes, mais qu'il pense : qu'elles sont *anciennes*, c'est-à-dire périmées. Disons, pour employer une formule que certains commentateurs modernes, tels Renaudet², auraient pu reprendre à Gramsci, que Machiavel ne peut mettre en place son problème politique qu'à la condition de *faire table rase des formes féodales existantes, comme incompatibles avec l'objectif de l'unité italienne*. La tyrannie est le fait de nombreux petits princes italiens, qu'ils soient ou non héréditaires : Machiavel ne veut pas de la tyrannie, et se moque de la légitimité héréditaire, les titres du Prince Nouveau ne sont pas dans le sang. Les États du Pape, contre lesquels Machiavel se déchaîne dans les *Discours*, en les accusant d'avoir divisé l'Italie, d'empêcher l'unité italienne, font partie de l'héritage féodal, tout comme l'Empereur nonchalant qui de temps en temps expédie ses armées en Italie. Il n'y a rien à en attendre : Machiavel refuse que la religion règne sur le politique, il mettra la religion au service de la politique. Jusque-là tout se tient. Reste le cas des républiques. Or les républiques, ce sont les villes constituées en communes franches, vivant d'artisanat et de commerce, mais irrémédiablement marquées par les rapports féodaux, organiquement incapables d'étendre leur marché sur le sol national, de régler leur problème politique et économique avec la part de campagne qui les entoure : ce sont *les formes urbaines de la féodalité*, dont Machiavel sent, avec une perspicacité politique surprenante, qu'elles sont incapables de la transformation et de l'expansion économique, et de la conversion politique, qui les rendrait propres à unifier l'État national. Il les écarte, comme il écarte toutes les autres formes d'existence et d'organisation politiques marquées par la féodalité. Il les écarte, car elles ne peuvent être la base politique à partir de

laquelle peut et doit se faire l'unité italienne, mais il ne les exclut pas du champ politique dans lequel doit se réaliser cette unité. C'est pourquoi il leur consacre le chapitre V : « *Comment on doit gouverner les cités ou Principautés, lesquelles, avant qu'elles fussent conquises, vivaient sous leurs lois* ». En effet, pour constituer l'État national, il faut nécessairement que la nation soit conquise peu à peu, et conquise sur toutes ces anciennes principautés, tyrannies, héréditaires ou non, États du pape et villes libres, à partir d'une base politique et militaire nouvelle : car elles sont inscrites dans la configuration de la conjoncture italienne, et si on ne peut rien attendre d'elles pour constituer l'État national, il faudra nécessairement les conquérir. S'il est impossible de construire l'État national sur la base des formes féodales, l'État national doit se subordonner ces formes féodales, les conquérir, et les transformer. Elles sont sa matière première.

Voici comment se présente alors notre objet, celui des Principautés du Groupe II. Il prend d'abord la forme de la question des conditions de possibilité de la conquête. Dans cette question, on suppose qu'il existe une Principauté conquérante : mais on la met entre parenthèses, et on se demande seulement ce qu'il advient lorsqu'elle annexe une Principauté, laquelle n'est pas alors appelée « toute nouvelle », mais, comme « partie ou membre d'une autre », « quasi mixte ¹ ».

Il s'agit en fait des principautés annexées par un État plus puissant. Problème fondamental pour la constitution d'une nation, qui ne peut naître que d'un premier État étendant par la conquête et l'annexion ses frontières. La question générale qui se pose est alors : à quelles conditions est-il possible de gouverner les nouvelles provinces, c'est-à-dire quelle est la politique que doit suivre le Prince national dans l'annexion de nouvelles provinces ? Ici distinction capitale : « *Je dis donc que ces États et Provinces incorporés par conquête à une Seigneurie plus ancienne que la conquise ou sont de la*

1. *Le Prince*, III, p. 291.

*même nation et langue, ou elles n'en sont pas*¹. » Si elles en sont, tout est facile. Il suffit 1. d'« *éteindre la lignée du prince qui leur commandait* », et pour le reste, 2. « *qu'il n'y ait point différence de coutumes, les sujets vivront paisiblement, comme on l'a vu de la Bourgogne, Gascogne et Normandie, qui sont de si longtemps sujettes à la couronne de France; car encore qu'il y ait quelque diversité de langage, toutefois leurs coutumes sont pareilles et se peuvent facilement accommoder l'une de l'autre* ». En d'autres termes, « *n'innover en rien en leurs lois et impôts, de sorte qu'en peu de temps ces États nouveaux ne fassent rien avec les anciens qu'un seul et même corps*² ». Suit l'examen de l'autre hypothèse : quand les provinces annexées sont gagnées « sur une nation différente de langage, de coutume et de gouvernement ».

C'est là qu'il y a « vraiment bien de la difficulté », une difficulté extrême, car il est difficile de s'enraciner hors de sa nation. On peut essayer quand même, dit Machiavel, mais il faut alors ou que le Prince réside dans la nouvelle province, ou qu'il y envoie des colonies. Tous exemples tirés cette fois de l'Antiquité pure. Le seul exemple contemporain, longuement développé, mais purement critique, est celui des tentatives françaises pour annexer des provinces italiennes : elles ont toutes échoué, et Machiavel énumère les cinq fautes du « roi Louis » (XII), comme s'il croyait qu'elles eussent pu être évitées. On ne peut éviter de rapprocher cette analyse de la condamnation des invasions étrangères en Italie. Pourquoi cette seconde hypothèse d'une annexion apparemment hors de la nation ? Sans doute parce que le corps de la nation n'est pas fixé d'avance, qu'il est en partie aléatoire, l'enjeu d'une lutte dont les frontières ne sont pas arrêtées, et qu'il faut à la limite envisager l'annexion de provinces d'une autre langue et d'autres coutumes pour lui donner son corps.

Machiavel en vient alors au cœur de la question, au problème demeuré en suspens, à cette Principauté entièrement

1. *Le Prince*, III, p. 292.

2. *Ibid.*, p. 293.

nouvelle qui devra conquérir les autres pour constituer la nation. Cette question est traitée dans les chapitres VI (« *Des principautés nouvelles qu'on acquiert par ses propres armes et ses talents* ») et VII (« *Des principautés nouvelles qui s'acquièrent par les armes et par la fortune d'autrui* »). C'est ici qu'il est question expressément « *des Principautés entièrement nouvelles, où est un nouveau Prince¹* », « *des Principautés entièrement nouvelles, celles où le Prince et l'État sont nouveaux²* ». C'est donc là que paraît au grand jour le couple politique et théorique de la Principauté nouvelle et du Prince Nouveau, que nous avons aperçu à l'horizon de toute la problématique de Machiavel, et avec lui le thème du commencement.

« *Il y a bien de la difficulté en une Principauté nouvelle* », une telle difficulté que pour les fonder il faut prendre exemple sur les bons archers qui, « *connaissant la portée de leur arc, si le but qu'ils veulent frapper leur semble trop loin, prennent leur visée beaucoup plus haut que le lieu fixé, non pas pour atteindre de leur flèche à si grande hauteur, mais pour pouvoir à l'aide de si haute mire, parvenir au point désigné³* ». *Viser très haut* : c'est explicitement pour Machiavel prendre les plus grands exemples de l'histoire : Moïse, Cyrus, Romulus, Thésée, etc. Mais *viser très haut* a encore un autre sens, que Machiavel ne dit pas, mais qu'il pratique : *viser très haut* = *viser au-delà de ce qui existe*, pour atteindre un but *qui n'existe pas*, mais doit exister, = *viser au-dessus de toutes les Principautés existantes, au-delà de leurs limites*.

En quoi consiste la difficulté ? En ce que tout y est nouveau, que le processus du devenir-Prince et le processus du devenir-Principauté sont un seul et même processus : celui du devenir nouveau, du commencement. Le Prince n'existe pas avant la Principauté Nouvelle, et la Principauté n'existe pas avant le Prince Nouveau. Ils doivent commencer ensemble, et ce commencement est ce que Machiavel appelle

1. *Le Prince*, VI, p. 304.

2. *Ibid.*, p. 303.

3. *Ibid.*

une « aventure ». « Cette aventure, de passer d'homme privé à Prince ¹... » On pourrait dire, en écho, « cette aventure de passer d'« expression géographique » à État national ».

Essayons de classer les *conditions* de cette aventure, en ne perdant pas de vue qu'il s'agit de la fondation d'une Principauté Nouvelle à haute destinée historique. Trois conditions.

La *première condition générale*, qui définit cette aventure, c'est de revêtir la forme d'une « *rencontre* » heureuse entre deux termes : d'une part les conditions objectives de la conjoncture X d'une région indéfinie, la *Fortune*, et d'autre part les conditions subjectives d'un individu Y, également indéfini, la *virtù*.

Cette rencontre peut se présenter sous trois formes :

a. *Forme de correspondance : la forme-limite*, c'est-à-dire la plus favorable. C'est la rencontre d'une heureuse Fortune dans la conjoncture, c'est-à-dire d'une « occasion » propice, d'une « matière » prête à recevoir une forme ² d'une part, et de la *virtù* dans l'individu d'autre part, de la *virtù* politique qui consiste à déterminer quelle forme donner à la matière préexistante pour fonder une Principauté durable.

Cette forme-limite est celle de la *correspondance* entre la Fortune et la *virtù*. Les autres formes sont des formes (b) de non-correspondance, ou (c) de correspondance différée, et restaurée.

b. *Forme de non-correspondance : forme négative*. Dans ce cas on a affaire à un autre type de situation, où la Fortune fait tout, et dans la conjoncture et dans l'individu, mais *sans que l'individu soit doué de la virtù* correspondant à la Fortune. Dans ce cas, l'individu ne peut survivre à la Fortune qui par exemple l'aura porté pour un moment au pouvoir, car la Fortune change : il ne pourra pas fonder un État, et en tout cas un État qui dure.

c. *Forme de correspondance différée*. En revanche, un indi-

1. *Le Prince*, vi, p. 304.

2. *Ibid.*

vidu peut, au commencement, bénéficier d'une Fortune insensée, la Fortune peut derechef se charger de tout sans que la *virtù* de l'individu y soit pour rien — mais si l'individu favorisé par la Fortune a de la *virtù* politique, il pourra alors *ressaisir cette Fortune pure par sa virtù*, convertir par *virtù* la Fortune d'un moment en durée politique, et, par exemple, donner ultérieurement à son État les « fondements » qu'il ne lui a pas donnés au début.

Comme on le voit tout tourne autour de la *rencontre et de la non-rencontre*, de la correspondance et de la non-correspondance de la Fortune et de la *virtù*. Si cette correspondance, immédiate ou différée, n'est pas assurée, autrement dit sans cette rencontre, il n'est pas de Prince Nouveau ni de Principauté Nouvelle.

La *deuxième condition* peut étendre cette loi générale au cas particulier de l'individu qui, pour commencer, recourt à la *force d'autrui*, disons au cas d'un homme qui, pour fonder une Principauté Nouvelle, commence par s'appuyer sur les armées d'un Prince étranger, comme l'a fait César Borgia appelant le Roi de France à son secours, et remportant ses premières victoires avec des troupes françaises. Ce recours aux forces d'autrui joue, *mutatis mutandis*, vis-à-vis de la *virtù*, le même rôle que la Fortune. Et de nouveau deux cas se présentent :

a. Premier cas : si l'individu qui s'aide des forces d'autrui n'a pas de *virtù* politique, s'il n'est pas capable de ressaisir par *virtù* intérieure les conditions extérieures de son succès initial, il ne sera pas capable de se libérer rapidement des forces étrangères dont il a eu besoin, et de se donner « ses propres forces » ; il est perdu, car il ne peut que tomber dans l'esclavage d'autrui. Il ne peut fonder un État qui dure.

b. Deuxième cas : si au contraire l'individu qui commence par dépendre des forces d'autrui a la *virtù* nécessaire pour s'en libérer et forger ses propres forces, alors il peut devenir son maître, *maîtriser son commencement*, et fonder un État qui dure. S'il peut maîtriser cette dépendance initiale, ce sera, comme dans le cas de la Fortune, par *virtù*.

« Car un qui n'assied d'abord (dès l'abord) les fondements, il le pourrait, avec de grands talents, faire après; encore se feront-ils à grand travail de l'architecte et péril de l'édifice ¹. »

La *troisième condition* est l'effet de la rencontre/correspondance : cette conversion de la Fortune en *virtù*, cette reprise de la Fortune en *virtù*... Cette rencontre de la Fortune et de la *virtù* a chez Machiavel, dans le cas de la fondation d'une Principauté Nouvelle par un Prince Nouveau, une signification politique très précise, indiquée dans le chapitre VII, et illustrée par les grands exemples du chapitre VI. Le propre de la *virtù* est de maîtriser la Fortune, même favorable, de transformer l'instant de la Fortune en durée politique, la *matière* de la Fortune en *forme* politique, donc de structurer politiquement la matière de la conjoncture locale favorable, en jetant les *fondements* du Nouvel État, c'est-à-dire en s'enracinant, nous savons comment, dans le peuple, pour durer et s'agrandir, toujours en pensant à « la puissance future ² », et en visant haut pour atteindre loin.

Je laisse de côté les implications purement philosophiques de cette étonnante théorie du jeu de la Fortune et de la *virtù* (= rencontre, matière/forme, correspondance/non-correspondance). À travers ces variations générales, se dessine une théorie précise des conditions de la grande « aventure » de la fondation d'une Principauté Nouvelle par un Prince Nouveau. Il faut que la Fortune dispose la « matière » à recevoir une forme. Il faut qu'en même temps paraisse un individu doué de *virtù*, capable de saisir ou de maîtriser, donc ressaisir la Fortune par *virtù*, capable, s'il doit y recourir, de se libérer de la dépendance des forces d'autrui pour forger les siennes propres, par *virtù*, et enfin capable de jeter les « grands fondements de sa puissance future » en s'enracinant dans le peuple, par *virtù*.

Or voici le point crucial de cette théorie, où la politique se présente en personne : *sous la forme de l'absence déterminée*.

1. *Le Prince*, VII, p. 307.

2. *Ibid.*

Cette théorie se présente, formellement, comme une théorie absolument *générale*, comme théorie de la rencontre Fortune/*virtù*, et des variations de correspondance/non correspondance entre ses termes, une théorie *abstraite*. On peut reconnaître cette généralité abstraite en ce que, si Machiavel définit bien les deux termes, Fortune et *virtù*, et la loi de leur rencontre correspondante et non correspondante, il *laisse complètement en blanc* le nom des acteurs de cette rencontre, il n'en donne pas l'*identité*. L'espace géographique où doit avoir lieu la rencontre et l'individu qui doit y rencontrer la Fortune ne portent aucun nom : ils sont par définition *inconnus*. Non pas inconnus comme le sont les inconnues d'une équation, x , y , qu'il suffit de résoudre l'équation pour connaître [*sic*]. Ils sont des inconnus absolus, parce que Machiavel en fait abstraction. Dans quelle portion d'Italie la rencontre aura-t-elle lieu ? Machiavel ne le dit pas. Quel individu doué de *virtù* saura saisir la Fortune présente, donner forme à la matière qui aspire à la forme ? Machiavel ne le dit pas. Il semble se retrancher dans une théorie générale, et attendre que l'histoire l'accomplisse.

Pourtant ce serait, à mon sens, une erreur d'identifier l'anonymat des personnages de cette théorie avec sa généralité et son abstraction. Je crois en effet qu'on peut soutenir la thèse suivante : cet anonymat n'est nullement un effet de l'abstraction théorique, c'est tout au contraire une condition et un objectif politiques, inscrits dans la théorie. Autrement dit, la forme *abstraite* de la théorie est l'indice et l'effet d'une prise de position politique *concrète*. Pour la comprendre, il suffit de nous rappeler ce que nous avons dit des Principautés du Groupe I, qui recouvrent pratiquement l'*ensemble* des Principautés italiennes. Cette prise de position peut alors se résumer comme suit : l'unité nationale italienne ne peut être assurée à partir d'aucun des États italiens, ni dans ni sous aucune des formes politiques *d'aucun* État italien existant, ni par *aucun* des Princes existant dans les Principautés existantes. Si Machiavel évoque avec une telle insistance le thème de la nouveauté et du commencement, s'il parle d'un

Prince Nouveau dans une Principauté Nouvelle, c'est qu'il récuse tous les États et Princes existants comme États et Princes *anciens*, c'est-à-dire féodaux, tournés vers le passé, dépassés, incapables de cette tâche d'avenir. Il les rejette tous pour impuissance historique. Mais en même temps il met en place le protocole et les formes de la rencontre d'une conjoncture fortunée, et d'un individu « *virtuoso* » : rencontre possible et nécessaire. Mais il ne donne aucun nom, ni d'un lieu, ni d'un homme. Ce silence a un sens politique positif. Cela veut dire que cette rencontre aura lieu, mais en dehors de tous les États et Princes *existants*, donc *quelque part* en Italie, dans un morceau d'Italie qui ne pourra pas être un État existant, entre la Fortune et un individu anonyme, à qui on ne demande pas d'être déjà Prince, mais seulement d'être capable de le devenir.

On peut penser que cette conception est parfaitement utopique, et que la condition que Machiavel fixe à l'histoire de l'unité italienne de commencer en rejetant toutes les formes politiques existantes, donc à partir de rien, est un rêve. En réalité, pour Machiavel, ces conditions sont des conditions politiques impératives, avec lesquelles aucun compromis n'est possible, car celui qui ne les respecterait pas tomberait dans le passé, sous la loi des États existants et de leur impuissance. Mais de surcroît Machiavel considère que ces conditions, loin d'être un rêve, sont parfaitement réalisables. La preuve ? Elles ont reçu la sanction de l'histoire réelle. Aussi stupéfiant que ce soit, *le commencement a déjà eu lieu*. Dans une province italienne qui n'était pas un État, un individu qui n'était pas un Prince a créé une Principauté Nouvelle et a été un Prince Nouveau : César Borgia.

« Je ne sache pas meilleurs enseignements pour un nouveau Prince que l'exemple des faits de ce Duc », écrit Machiavel ¹. De fait l'aventure de César réalise, dans toute sa pureté, l'hypothèse du commencement absolu, à la fois absolument nécessaire, et absolument imprévisible, d'un Prince

1. *Le Prince*, VII, p. 307.

Nouveau et d'une Principauté Nouvelle, capables d'étendre leur puissance jusqu'à prétendre à l'unité italienne. César, fils du Pape Alexandre VI, n'est certes pas un roturier. Mais ce garçon, cardinal et archevêque à seize ans, n'est pas un Prince dans un État. Il se trouve qu'il renonce à ses titres d'Église pour chercher Fortune dans le monde séculier. Politiquement il n'est rien. Faute d'autre chose, son père lui offre un morceau des États du Pape, un lambeau de province, aux confins, en Romagne : un lieu qui n'est pas un État, dans un domaine politique sans structure, puisqu'il s'agit de ces États du Pape où il n'y a ni Prince qui gouverne, ni sujets qui soient gouvernés, et de surcroît d'un morceau d'États du Pape. De ce lieu et de cette matière politiquement *informes*, César va faire un État nouveau et en devenir le Prince Nouveau. Sa pratique politique combine tous les traits requis pour le succès. Il part d'une bonne fortune, mais c'est pour la transformer en structure durable par sa *virtù*. Il commence par se faire aider du roi de France, mais c'est pour se dispenser le plus vite possible de ses services, et se constituer ses propres forces ; il y parvient en armant ses sujets : les hommes des provinces qu'il conquiert et se gagne. Il les gagne en leur donnant une bonne administration, un « bon gouvernement ». S'il emploie les pires moyens de la ruse et de la scélératesse, c'est uniquement dans le but d'acquérir son indépendance, de se concilier le peuple, et d'abattre les ennemis qui s'opposent à son agrandissement. Bientôt il s'est rendu maître de la Romagne tout entière et des Marches, vise la conquête de Bologne et franchit les Apennins pour investir Pise et Florence. Un royaume se dessine, qui est sur le point d'occuper l'Italie centrale, et de s'étendre de l'Adriatique à la Méditerranée, sous un Prince irrésistible qui semble avoir la taille et la *virtù* d'un futur roi d'Italie. En tout cas il a conduit ses affaires selon les principes de Machiavel, combinant la fortune et l'usage des forces d'autrui à sa propre *virtù* politique et militaire, soumettant la fortune et les forces d'autrui à sa *virtù* politique. Jusqu'au jour où la Fortune lui fut contraire : « et il me dit lui-même le jour que le Pape

Jules II fut élu, qu'il s'était avisé de tout ce qui pouvait survenir à la mort de son père, trouvant remède à tout, mais que jamais il ne pensa qu'au jour de cette mort il se trouverait lui-même à l'agonie¹. » Cette agonie, ces fièvres prises dans les marais, et qui le tinrent au bord de la mort pendant deux mois, quand son père venait de mourir, lui furent fatales; il fallait alors intervenir, il ne le put : tout son édifice s'effondra, et César disparut pour aller, plus tard, mourir obscurément au service du roi de Navarre sous les murs d'une petite place espagnole². Événement qui ouvre un autre chapitre : celui des limites absolues au-delà desquelles il n'est plus possible de maîtriser la Fortune.

Lorsque Machiavel écrit *Le Prince*, en 1513, César a disparu de la scène italienne depuis sept ans, et à la lettre il ne reste rien de son œuvre. Rien que son exemple. Mais le fait de cet exemple est capital; car il est la preuve empirique, matérielle, des conditions de possibilité de la réalisation du Prince Nouveau dans une Principauté Nouvelle dans les formes pensées par Machiavel. Il est la preuve empirique que la position du problème de Machiavel est juste – et en particulier qu'il est politiquement nécessaire et juste de laisser dans l'indéfinition, dans l'anonymat, donc dans l'abstraction, à la fois le lieu de naissance de la Principauté Nouvelle, et le nom de famille du Prince Nouveau, tout en définissant de manière extrêmement précise les formes de la rencontre entre la conjoncture et l'individu d'exception, ainsi que la pratique politique^b par laquelle l'individu va se constituer en Prince, et constituer en Principauté le lieu où il va s'établir et à partir duquel il va s'étendre.

L'exemple de César qui part de la Romagne, loin de contredire cet anonymat, est la preuve de sa justesse. Car qui pouvait prévoir que ce serait César, et qu'il partirait de la Romagne? Ce que prouve l'exemple de César, c'est que le Prince nouveau peut partir de n'importe où et qu'il peut être

1. *Le Prince*, vii, pp. 311-312.

n'importe qui : à la limite partir de rien et au départ n'être rien. Encore le néant ou plutôt le vide aléatoire^a.

L'exemple historique, empirique, de César prouve donc clair comme le jour qu'un Prince entièrement nouveau dans une Principauté entièrement nouvelle est matériellement *possible*, donc que ce n'est pas un rêve, une utopie. Et comme ce commencement neuf est, aux yeux de Machiavel, la condition absolue de l'unité italienne, comme il est nécessaire, pour mettre en train le processus de l'unité italienne, de *faire table rase du passé*, c'est-à-dire de toute Principauté existante, l'existence de César est la preuve que les conditions politiques de l'unité italienne sont non seulement nécessaires, mais possibles. Ainsi le caractère anonyme de la théorie prend tout son sens politique : l'abstraction de la théorie de la *rencontre* n'est pas ici seulement une abstraction théorique. La place et le jeu de cette *abstraction* lui confèrent un fonctionnement politique *concret*; l'abstraction de l'anonymat, c'est en effet à la fois la table rase du passé, et sa conséquence : que la grande aventure commence hors de tout ce qui existe, donc en un lieu inconnu et par un homme inconnu^b.

Mais nous sommes alors en face d'une forme de pensée exceptionnelle. D'un côté des conditions définies avec la dernière précision, depuis l'état général de la conjoncture italienne, jusqu'aux formes de la rencontre entre la Fortune et la *virtù* et aux exigences du processus de la pratique politique; de l'autre l'indécision totale sur le lieu et le sujet de la pratique politique. Ce qui est frappant est que Machiavel tient fermement les deux bouts de la chaîne, bref pense et pose cet écart théorique, cette espèce de contradiction, sans vouloir lui proposer dans la pensée, sous la forme d'une notion ou d'un rêve, une réduction ou une solution théorique quelconque. Cette pensée de l'écart tient au fait que Machiavel non seulement pose, mais pense *politiquement* son problème, c'est-à-dire comme une contradiction dans la réalité, qui ne peut être levée par la pensée, mais par la réalité, c'est-à-dire par le surgissement nécessaire mais imprévisible, inassignable

dans le lieu, le temps et la personne, des formes *concrètes* de la *rencontre* politique dont seules les conditions générales sont définies. Place est ainsi faite, dans cette théorie qui pense et maintient l'écart, pour la pratique politique, place lui est faite par cet agencement de notions théoriques écartelées, par le décalage entre le défini et l'indéfini, le nécessaire et l'imprévisible. Ce décalage pensé et non résolu par la pensée, c'est la présence de l'histoire et de la pratique politique dans la théorie même.

J'arrête ici ce développement qui nous a conduits à reconnaître, à travers les *Discours* comme dans *Le Prince*, le problème théorique sur lequel est centré toute la réflexion de Machiavel : celui du commencement d'un État qui dure, celui des conditions de la fondation et de la durée de cet État, problème qui prend la forme politique du Prince Nouveau. Ce problème est posé, nous venons de le voir, dans des formes théoriques qui mettent au premier plan la pratique politique en personne.

IV. LA PRATIQUE POLITIQUE DU PRINCE NOUVEAU

La pratique politique du Prince est tout naturellement exposée à la suite des onze premiers chapitres du *Prince*, que je viens d'analyser. Elle est traitée dans les chapitres XI-XXIII du *Prince*.

Dans cette analyse, Machiavel laisse pratiquement de côté le problème du pur commencement, puisqu'il est inassignable. Il suppose que les choses ont déjà commencé, et que le processus conjoint du devenir-Prince et du devenir-État est déjà engagé. La question qu'il pose et traite est alors celle de la *pratique* politique que le Prince doit observer pour mener à bien ce processus, dans le premier moment.

Pour comprendre la théorie de Machiavel, il faut donner trois précisions.

1. L'État est dirigé par un Prince, mais la pratique du Prince est inintelligible si on ne sait pas que cet État est un État enraciné dans le peuple, *un État populaire*. La nature populaire de l'État détermine la pratique politique du Prince.

2. Ce dont il est question dans la pratique politique du Prince n'est pas l'État au sens large, c'est-à-dire l'organisation sociale d'un peuple dans toutes ses manifestations, économiques, politiques, etc. C'est l'État au sens étroit, politique, comme forme du pouvoir d'État, comme *pouvoir d'État* détenu par un individu, et s'exerçant par ce que la tradition marxiste a appelé l'*appareil d'État*. Lorsque Machiavel analyse la pratique politique du Prince, il analyse la pratique du détenteur du *pouvoir d'État*, il analyse donc les *moyens* qu'il forge ou utilise, qu'il constitue et met en œuvre pour exercer le pouvoir d'État, c'est-à-dire ce que nous pouvons appeler l'appareil d'État.

3. Cet État, dont Machiavel dit quelque part qu'il est une « *machine* », se décompose à première vue en trois éléments : à une extrémité l'appareil de la force, représenté par l'*armée*, à l'autre extrémité l'appareil du *consentement*, représenté par la religion, et tout le système d'idées que le peuple se fait du Prince ; entre les deux, l'appareil *politico-juridique* représenté par le « *système des lois* », résultat provisoire et cadre institutionnel de la lutte entre les classes sociales. Je force à peine les définitions machiavéliennes pour les inscrire dans une terminologie qui anticipe évidemment sur la théorie marxiste. Chez Machiavel les instruments de la force, à savoir l'armée, les instruments du consentement, à savoir la religion et la réputation du Prince, et les instruments de la « canalisation » des humeurs opposées, à savoir les lois, sont des *parties* de l'État, elles en constituent les moyens, le corps et le mécanisme. Être un Prince Nouveau, c'est à la fois savoir forger (l'armée) ces instruments du pouvoir d'État, ou s'en saisir (la religion), et savoir les mettre en œuvre pour réaliser une politique populaire. C'est parce que ces trois instruments figurent dans l'État, en particulier parce que la force n'y figure pas seule, mais combinée avec les lois et le consente-

ment du peuple, que l'État est tout le contraire d'une tyrannie, et peut donc être populaire. C'est ce qu'avait bien vu Gramsci qui retrouvait dans la combinaison force/consentement des notions qui le renvoyaient à la définition marxiste de l'État : « une hégémonie (consentement) bardée de coercition (force) ^a ».

Nous avons déjà parlé des lois. Nous les laisserons donc de côté pour nous occuper avant tout des deux autres éléments : l'armée et l'idéologie.

Sur *l'armée*, les thèses de Machiavel sont impressionnantes, non seulement par leur cohérence, mais surtout par leur pénétration et leur acuité politique. Elles anticipent non seulement sur les positions jacobines de la Révolution française, mais aussi sur les thèses connues de Clausewitz, Engels et Mao Tsé-toung sur l'armée et la guerre. Bien entendu, Machiavel parle un langage dont la terminologie n'est pas identique à la terminologie jacobine ou marxiste. Mais ses thèses maîtresses sont nettes, et d'une étonnante pénétration théorique et politique. Pour éclairer ce qui suit, je les regroupe sous quatre thèses essentielles.

Première thèse : l'armée est *l'appareil d'État par excellence*, numéro 1, ce qui constitue l'État comme force, lui donne une existence matérielle ^b *réelle*, c'est-à-dire politique et historique. Un Prince sans armée n'est qu'un prophète désarmé : tel Savonarole ¹. Il avait beau recourir à la religion, disons à *l'idéologie*, c'est-à-dire à l'autre attribut essentiel du pouvoir d'État, il lui manquait le préalable absolu, l'attribut numéro 1 du pouvoir d'État, l'appareil d'État de la ^c *force armée*. « *De là vient que tous les prophètes bien armés furent vainqueurs, et les désarmés déconfits.* » L'opposition du prophète désarmé au prophète armé illustre et fixe l'opposition d'un Prince qui ne s'appuierait *que* sur l'idéologie ou sur les lois, qui, par un moyen ou par un autre, bénéficierait de l'adhésion populaire, mais qui ne disposerait pas de la force armée, à un autre Prince qui disposerait de la force armée et

1. *Le Prince*, vi, pp. 305-306.

serait en outre capable de s'appuyer sur les lois et sur l'idéologie populaire. Le premier est voué à la défaite, le second peut espérer la victoire. Ce qui fait apparaître la double fonction de l'État, de force et de consentement idéologique, mais sous le primat de la force : donc *le primat de l'armée comme appareil d'État, sur l'idéologie et les lois.*

Deuxième thèse : il faut considérer l'armée, sa constitution, sa formation, et son emploi avant tout sous le rapport de la *politique*. Pour renvoyer à deux formules célèbres^a, il faut 1. considérer la guerre comme la politique continuée par d'autres moyens, et 2. il faut, dans les questions militaires, « mettre la politique au poste de commandement ». Machiavel est le premier théoricien conscient, explicite et conséquent, du *primat du politique sur le militaire* dans les questions militaires elles-mêmes, du primat de la politique sur la technique militaire. Machiavel est le premier théoricien qui soumette consciemment et systématiquement les questions techniques de l'armée et de la guerre au primat de la politique. Pour en donner une idée, Machiavel est par exemple célèbre pour avoir rejeté comme erroné l'adage célèbre que l'argent est le nerf de la guerre : pour lui le nerf de la guerre, ce sont de bons soldats^b. Par exemple Machiavel est également connu pour avoir soumis l'usage des citadelles ou forteresses à une critique radicale : ces solutions n'en sont pas, car ce sont des fautes politiques. La forteresse n'est pas un monument d'architecture, mais d'erreur politique. Les citadelles de pierre et de fer sont des expédients dangereux. Les vraies citadelles d'un Prince, c'est son peuple, ce sont ses soldats, son peuple en armes^c. Par exemple Machiavel est connu pour avoir dénoncé l'idéologie des techniciens militaires de son temps, qui considéraient que l'arme absolue [de] l'artillerie allait bouleverser toutes les règles de la guerre : contre eux Machiavel maintient que la *virtù*, c'est-à-dire la vaillance militaire et politique, aura toujours le dernier mot sur les champs de bataille, même si, et surtout si l'intervention de l'artillerie produit son effet en *forçant* les soldats au *combat rapproché*^d.

Troisième thèse : nous venons d'énoncer successivement deux thèses. La première affirmait, dans l'État, le primat de la force sur le consentement, le *primat de l'armée* sur l'idéologie. Or nous venons de voir qu'à propos de cette même armée la seconde thèse affirme le *primat de la politique* sur l'armée. La première thèse est donc soumise à la seconde. C'est la seconde qui lui donne son vrai sens. Si on s'en était tenu à la première, on aurait pu en effet réduire le pouvoir d'État à l'exercice de la force pure, à l'emploi technique de l'armée, combiné avec les effets subordonnés du consentement. La seconde thèse redresse cette erreur possible, puisqu'elle définit la force, l'armée, comme soumise à la politique. Il en résulte que la force armée n'est que la réalisation de la politique dans cette région de l'État qui emploie la violence. Or, *c'est la même politique* qui est réalisée dans les lois et dans l'idéologie. La dualité force/consentement, armée/idéologie n'est donc pas antagonique. On n'a pas d'un côté la violence, et de l'autre la persuasion. Cette dualité réalise deux formes nécessaires du pouvoir d'État, sous une même domination : celle de la politique populaire et nationale du Prince.

Quatrième thèse : le système ainsi défini : unité de la force armée, des lois et des formes du consentement populaire, donc le système de la politique militaire et de la politique idéologique dans l'État populaire, peut se caractériser par un mot d'ordre qui domine tout : le Prince doit *compter sur ses propres forces*, entendons par là ses forces au sens étroit, son armée, et ses forces au sens large : ce sont les mêmes – les forces du Prince, ce sont celles de son peuple. Le Prince doit forger des forces qui soient siennes, propres, proprement siennes, se reposer sur ses forces propres, compter sur ses propres forces pour être « entièrement maître de ses propres forces¹ », tel est le leitmotiv constant de Machiavel. Nous avons vu quel était le sens général de cette thèse dans le rapport entre la Fortune et la *virtù*. Nous allons la voir maintenant directement à l'œuvre dans la politique militaire.

1. *Le Prince*, XIII, p. 330.

Une fois posés ces repères, la théorie machiavélique de l'armée du Prince Nouveau, il faudrait dire la théorie de l'Armée Nouvelle, se comprend sans peine. Mais elle réserve aussi des surprises. En voici les moments essentiels.

Puisqu'en toutes choses il faut faire table rase du passé, entendons : non des grands exemples de l'Antiquité, mais des formes actuelles qui appartiennent au passé-dépassé, Machiavel commence par refuser trois types de troupes ou d'armées, qui ont en commun un seul et unique trait : à savoir que le Prince n'y peut pas compter sur ses propres forces, sur des « forces qui soient les siennes propres ¹ ». Ces trois types d'armées ou de troupes sont les mercenaires, les auxiliaires, et les armées mixtes. C'est par ce rejet que commence la seconde partie du *Prince*, au chapitre XII.

Les troupes mercenaires sont *inutiles et dangereuses*. Pourquoi ? Elles ne sont tenues que par *l'argent* : « Ils n'ont autre amour ni autre occasion qui les tienne au camp qu'un peu de gages, ce qui n'est pas suffisant à faire qu'ils veuillent mourir pour toi. Ils veulent bien être à toi pendant que tu ne fais point la guerre, mais aussitôt que la guerre est venue ils ne désirent que fuir ou s'en aller ². » Elles sont donc inutilles. Mais elles sont aussi dangereuses : car si d'aventure elles ont un bon capitaine mercenaire, il peut se retourner contre le Prince. Et si elles ne se retournent pas contre lui, elles forment des bandes qui pillent le pays.

Les troupes auxiliaires sont « *encore beaucoup plus dangereuses que les mercenaires* », car elles ne dépendent même pas du Prince par le salaire. Elles sont envoyées par un Prince étranger, elles ont *un autre maître*, ce qui déclenche une autre suite d'événements ³ : « Cette sorte d'arme peut bien être bonne et profitable pour elle-même, mais à ceux qui y font appel, elle est presque toujours dommageable. Car si on perd, on reste battu, mais si on gagne, on demeure leur prisonnier ³. » Au point que « mieux vaut perdre avec les

1. *Le Prince*, XII, p. 325.

2. *Ibid.*

3. *Ibid.*, XIII, p. 329.

siennes que gagner avec les étrangères¹ » car « les armes d'autrui ou te tombent du dos, ou te pèsent ou te serrent² ».

Dans le cas des mercenaires, ils n'ont pas de maître du tout, ils ne sont pas du peuple, ils ne sont tenus que par l'argent, qui ne les encourage qu'à piller, et n'est pas capable de les lier à leur employeur ni à son pays.

Dans le cas des auxiliaires, ils ont un maître et un pays, mais ce n'est pas le Prince : c'est un Autre. Ils sont liés à leur maître du dehors, et celui qui recourt à eux est pris dans le piège de l'autre : livré aux troupes de l'autre, il est livré à ses desseins politiques. C'est pourquoi les auxiliaires sont encore plus dangereux que les mercenaires.

Les armées mixtes comprennent des gens du pays et des mercenaires. Exemple : la France. Charles VII sut délivrer la France des Anglais parce qu'il « connut bien cette nécessité de s'armer de ses armes propres, et institua en son pays l'arme de la cavalerie et celle des gens de pied ». Mais son fils Louis XI abolit les gens de pied, et loua des Suisses comme fantassins, lourde faute, car « abolissant son infanterie, il a fait dépendre ses gens de cheval des armes d'autrui ». Nous verrons ce qu'il en est de l'infanterie : « Donc les armées des Français sont mixtes, partie mercenaires et partie gens du pays ; et ces armes toutes ensemble sont beaucoup meilleures que les pures auxiliaires ou les pures mercenaires, *et beaucoup inférieures à celles qui sont de propres sujets et gens du pays même...* le royaume de France serait invincible si le bon ordre qu'établit le roi Charles était augmenté ou continué³. »

Il y a donc, par ordre d'inconvénient décroissant, quatre sortes d'armées : *les auxiliaires* ; *les mercenaires* – toutes deux à condamner sans appel, et cette condamnation est assortie de nombreux exemples de l'histoire de l'Italie, dont les Princes commirent la faute impardonnable de se fier aux auxiliaires et aux mercenaires ; puis une forme intermédiaire :

1. *Le Prince*, XIII, p. 330.

2. *Ibid.*, p. 331.

3. *Ibid.*

les armées mixtes, partie nationales, partie mercenaires; enfin les purement nationales : les seules bonnes. Comprendre qu'il faut en venir à elles, et à elles seules, c'est le préalable absolu pour être un Prince Nouveau. Ici encore César Borgia peut servir de preuve. « *Le Duc entra en la Romagne... y conduisant ses soldats tous français... Mais ensuite ne lui étant point avis que de telles armes fussent fort sûres, il se mit à en avoir de mercenaires... Et celles-ci, après, découvrant à les employer qu'elles étaient douteuses, il s'en délivra et s'avisait d'en avoir qui fussent siennes*¹. » Il devint alors « *entièrement maître de ses propres forces* ». César a donc mis en œuvre la critique de Machiavel pour produire, pratiquement, sa conclusion².

Qu'est-ce qu'une armée propre? « *Les forces propres sont celles qui sont composées de sujets ou de citoyens, ou d'autres gens que tu auras faits : toutes les autres espèces sont mercenaires ou auxiliaires*². »

L'Armée Nouvelle sera donc une armée populaire. Il ne s'agit pas seulement d'une dénomination générique, il s'agit d'une détermination politique. L'idée de Machiavel ne consiste pas seulement à rejeter les mercenaires ou les armes d'autrui : elle consiste dans une conception politique nouvelle du recrutement et de l'organisation de l'armée.

Constituer une armée populaire, c'est donner des armes à une partie du peuple qui jusqu'alors n'en avait pas. C'est en plus faire jouer au peuple armé un nouveau rôle dans l'organisation et le fonctionnement de l'armée.

Cet objectif est atteint par deux mesures :

1. Le recrutement de l'armée dans les couches populaires des villes et des campagnes, sous la forme de milices populaires permanentes. L'innovation essentielle de Machiavel est, sous ce rapport, d'étendre massivement le recrutement aux *paysans* et de les faire entrer dans les milices permanentes. C'est l'amalgame villes-campagne.

2. Une réorganisation de l'armée qui assure à l'infanterie

1. *Le Prince*, XIII, p. 330.

2. *Ibid.*, p. 332.

la prépondérance sur la cavalerie. C'est le primat de l'infanterie.

Sur ces deux points, Machiavel renverse les idées régnautes et introduit des innovations révolutionnaires dont la portée politique est évidente. Il s'agit à la fois de donner un contenu populaire à l'armée, et en même temps, de faire de l'armée l'école et le creuset de l'unité populaire, en renversant le rapport de forces politique dans l'armée. En faisant entrer en masse les paysans dans l'armée, on porte atteinte au pouvoir des seigneurs féodaux. En unissant dans l'infanterie les couches populaires des villes et des campagnes, et en donnant à l'infanterie le pas sur la cavalerie, on engage un processus d'amalgame social et politique, qui remet en même temps en cause les hiérarchies consacrées par l'ordre féodal et son organisation militaire. Ce n'est pas seulement le haut règne du cavalier qui prend fin, mais c'est une nouvelle forme d'unité populaire, inexistante auparavant, qui prend forme : les hommes des villes et des campagnes commencent à devenir, apprennent à devenir dans l'armée qui leur est commune, un seul et même peuple. Gramsci a été particulièrement sensible à cet objectif politique de Machiavel. *« Toute formation de volonté nationale collective est impossible, si les grandes masses des paysans cultivateurs n'envahissent pas simultanément la vie politique. C'est ce qu'entendait obtenir Machiavel par sa réforme de la milice, c'est ce que firent les Jacobins dans la Révolution française ; dans cette intelligence de Machiavel il faut identifier un jacobinisme précoce, le germe (plus ou moins fécond) de sa conception de la révolution nationale¹. »*

La conception de l'armée chez Machiavel apparaît alors dans toute sa netteté et son audace vraiment révolutionnaire. Je voudrais insister sur l'impressionnante logique politique de la démarche de Machiavel. Pour bien la marquer, il faut en détailler les moments.

1. « Notes rapides sur la politique de Machiavel », in Gramsci, *Œuvres choisies*. Éditions sociales, 1959, p. 190.

Dans un *premier moment*, nous avons appris et compris que l'armée devait servir à édifier l'État nouveau, c'est-à-dire servir comme moyen des fins nationales et populaires. Mais nous pouvions penser que le rapport du moyen aux fins était un rapport *d'extériorité* : l'armée pouvant fort bien être un instrument technique neutre, la force organisée selon les règles de la technique militaire existante, et servir au pouvoir comme pur moyen dans la réalisation de ses fins. Or Machiavel nous jette dans un tout autre monde. L'armée qui existe, les formes d'emploi, de recrutement et d'organisation de l'armée, toute la technique militaire existante, il les rejette et condamne comme *politiquement incompatibles* pour atteindre son objectif politique. À cette nouvelle fin, il faut une armée nouvelle, politiquement compatible avec la nouvelle fin, et comme elle, populaire et nationale.

C'est le *second moment* : celui où Machiavel déclare que le Prince doit se donner des forces qui soient siennes et, pour les forger, doit armer ses propres sujets. Sous cette condition, le moyen, l'armée, ne sera plus extérieur à la fin, la nation, puisque l'armée sera nationale. C'est déjà un résultat considérable. Pourtant le plus fort de Machiavel n'est pas là. En effet, on pourrait se contenter du mot d'ordre : armée nationale ! armée nationale parce que recrutée parmi les sujets du Prince ! On pourrait se contenter de cette *généralité*, sans rechercher ce que j'appellerais les *formes* spécifiques matérielles³ d'organisation qui vont transformer cette armée formellement nationale en une armée réellement nationale. Si on en reste à la généralité, il subsiste nécessairement une extériorité entre l'armée et la fin politique, l'armée n'est plus étrangère à la fin, mais elle reste un moyen servant une fin qui lui est extérieure.

Mais voici le *troisième moment*, où nous découvrons que les *formes* de recrutement et d'organisation de l'armée ont pour effet de rendre la fin intérieure à l'armée elle-même, et que la réalisation de l'armée est déjà en soi la réalisation de la fin. *Non seulement le moyen n'est pas extérieur à la fin, mais la fin est intérieure au moyen* : puisque le peuple que l'État s'assigne pour fin d'unir et d'étendre, l'armée de Machiavel

avec son recrutement populaire, son amalgame villes-campagnes, et sa suprématie de l'infanterie sur la cavalerie, cette armée forme et unit déjà le peuple, du seul fait de se constituer. L'armée ne peut être le moyen d'une politique, que si elle est déjà la forme réalisée de cette politique. L'existence seule de l'armée de Machiavel est tout autre chose qu'un moyen pour résoudre un problème : elle est déjà en soi la solution de ce problème. Machiavel affirme par là cette proposition remarquable que les moyens propres à résoudre un problème doivent déjà être *en soi*, réaliser en soi, la solution de ce problème. Sur le plan politique, cette position prend la forme paradoxale suivante : l'armée, qui est la force dans l'État, et qui comme telle peut être opposée aux formes du consentement ou distinguée d'elles, n'est pas seulement une force : elle est aussi en même temps une institution qui agit socialement et politiquement sur l'esprit des soldats et du peuple, une institution qui forme le consentement. L'appareil militaire exerce en même temps une fonction idéologique. L'idéologie apparaît ainsi dans l'armée même, comme l'autre moyen du pouvoir du Prince.

La conviction de Machiavel est qu'on n'échappe pas au règne de l'opinion, des opinions, des jugements des hommes. Les rapports politiques ont deux faces : d'un côté c'est la force, de l'autre c'est l'opinion. Il ne s'agit pas chez lui de l'opinion de tel ou tel individu, Machiavel n'a pas pour propos de constituer une anthropologie ou une psychologie des passions et des opinions individuelles. Ce qu'il vise, c'est la masse : « *il volgo* » ; il le déclare catégoriquement : « *il n'y a que le vulgaire* » (entendez : les masses populaires). Le seul objet qui puisse intéresser la pratique politique du Prince, c'est l'opinion du peuple dans sa masse : « *il volgo* » (« *car le vulgaire ne juge que de ce qu'il voit et de ce qui advient ; or en ce monde il n'y a que le vulgaire ; et le petit nombre ne compte point, quand le grand nombre a de quoi s'appuyer¹* »).

Le problème de l'idéologie politique et de la pratique poli-

1. *Le Prince*, xviii, p. 343.

tique de l'idéologie est centré chez Machiavel autour de deux thèmes, l'un relativement simple : la religion, l'autre fort complexe : la représentation du personnage du Prince dans l'opinion du peuple.

Machiavel part de la religion comme d'une donnée dont on ne peut absolument pas faire abstraction, puisque c'est l'idéologie de masse dominante existante. Mais il ne la prend pas pour argent comptant. Il ne pose nullement à la religion la question de son origine, et de ses titres religieux. Il la considère d'un point de vue factuel¹ uniquement politique, comme un instrument, à côté de l'armée, pour la fondation, la constitution et la durée de l'État. Il la traite comme une réalité existante définie par sa fonction politique. Il ne lui pose à son tour que la question politique des conditions et des formes de son utilisation, et de sa transformation.

Machiavel parle de la religion, dans le Livre I des *Discours*, aussitôt après avoir élaboré sa théorie de la fondation d'un État nouveau par un seul, et il consacre plusieurs chapitres à la religion des Romains. Son thème fondamental est le suivant : Romulus n'avait fait que jeter les premiers fondements de Rome, et dessiné ses lois ; il fallait encore obtenir l'obéissance du peuple et le « façonner » : « *C'était un peuple féroce que Numa avait à accoutumer à l'obéissance en le façonnant aux arts de la paix*¹. » Pour cela il recourut à la religion, « *comme au soutien le plus nécessaire de la société civile* ». La suite du texte montre la fonction de la religion : elle est la condition de l'obéissance militaire, de l'obéissance aux lois, elle permet aussi, en recourant à l'« autorité des dieux », de faire accepter au peuple l'introduction d'institutions nouvelles, de même que toutes les décisions cruciales dans les moments critiques. Ainsi, c'est parce qu'ils surent se rendre maîtres de l'art de manipuler les auspices, et d'interpréter, à la veille des batailles, le comportement des poulets sacrés, qui ne veulent pas toujours picorer !, que les rois, consuls et chefs

1. *Discours*, I, 11, p. 411.

de guerre romains surent emporter l'adhésion du peuple ou des soldats. Je ne peux entrer dans le détail de ces exemples, souvent fort piquants, où Machiavel est encore plus cynique que ses modèles.

Si on veut comprendre le sens de ces arguments, il faut analyser la formule : la religion est « *le soutien le plus nécessaire à la société civile* ». Pourquoi « soutien » ? Pourquoi « le plus nécessaire » ? Le terme de *soutien* désigne la fonction idéologique de la religion. La religion rallie le peuple aux institutions existantes, elle obtient de lui obéissance et soumission aux règlements de l'armée et aux lois. Cette adhésion, ce consentement populaire est indispensable au fonctionnement de l'armée et des lois. « Sans religion, pas d'armée ni de lois » signifie : sans le soutien de l'idéologie, pas de consentement populaire à l'État. Il s'agit bien d'idéologie, puisque la religion obtient ce consentement populaire sans violence, par la seule idée et la *crainte* des Dieux. « *Si l'attachement au culte de la divinité est le garant le plus assuré de la grandeur des Républiques, le mépris de la religion est la cause la plus certaine de leur ruine. Tout État où la crainte de l'Être suprême n'existe pas, doit périr s'il n'est maintenu par la crainte du Prince même qui supplée au défaut de religion*¹. »

L'essence de la religion est donc la crainte, dont nous verrons qu'elle est la forme la plus économique¹, et la plus sûre, de l'idéologie. Mais en même temps la religion est le soutien le plus *nécessaire* parce que, crainte pour crainte, la crainte des dieux présente sur celle du Prince l'immense avantage d'être *constante* et de n'être point exposée aux vicissitudes de l'existence politique d'un individu, qui non seulement peut mourir, mais encore peut commettre des fautes.

D'où la règle politique fondamentale : « *Il est du devoir des princes et des chefs d'une république de maintenir sur ses fondements la religion qu'on y professe ; car alors rien de plus facile que de conserver son peuple religieux, c'est-à-dire bon et uni. Aussi tout ce qui tend à favoriser la religion doit être le bien-*

1. *Discours*, I, 11, p. 411.

venu, quand même on en reconnaîtrait la fausseté¹... » Quand on pense à la volée de bois vert que Machiavel administre aux États du Pape, et à ce qui est proprement pour lui la *trahison* politique de la Papauté, on voit que ces lignes sur la religion sont vraiment d'un grand politique.

Je laisse de côté toute une série de problèmes importants, qui ont trait au primat de la politique et de l'État sur la religion, et surtout à la dénonciation de la trahison de la religion chrétienne par l'Église romaine (« ... nous devons aux prêtres de ne plus avoir de religion »), et à la définition de la vraie religion dont rêve Machiavel pour son État, une religion inspirée de Rome, une religion proprement politique, une religion qui forme les hommes non pas au renoncement et à la faiblesse, mais à la force et à l'action, bref, à la *virtù*.

À travers toutes ces questions apparaît une certaine conception de la religion comme idéologie politique et morale de masse à double face : la *crainte*, qui retient les sujets dans l'obéissance d'une part, et d'autre part la *virtù*, qui leur inspire une conduite et des actions dignes de l'État.

Par là la religion joue en quelque sorte le rôle d'une *idéologie de base*, une idéologie générale et constante, sur le fond de laquelle va se détacher cette forme idéologique très particulière qui concerne les rapports entre le peuple et le Prince, sous la forme de la représentation du Prince dans l'opinion du peuple.

On peut dire en effet que dans Machiavel la représentation du Prince dans l'opinion du peuple est un véritable *moyen* du pouvoir d'État, et qu'elle peut être considérée, à ce titre, comme partie de l'idéologie d'État, pour ne pas dire comme *appareil idéologique*¹ d'État.

Pour comprendre le mécanisme de cette représentation, il faut passer derrière la scène, la représentation, et découvrir l'acteur : le Prince. Qu'est-ce que le Prince ?

Le Prince n'est pas un individu particulier, ordinaire. On se souvient de la petite phrase de Machiavel sur l'« aventure »

1. *Discours*, I, 12, p. 415.

qu'il y a à passer du particulier au Prince. Ce devenir-Prince exige une longue pratique. Mais dans son essence, même débutant, le Prince n'est plus un particulier : c'est un individu politique, tout entier défini par sa fonction politique, par l'existence nécessaire de l'État sous les espèces d'un individu, l'existence individuelle de l'État.

L'individu particulier poursuit la satisfaction de ses besoins ou de ses passions, il est soumis aux catégories de la religion et de la morale. Il est jugé selon l'alternative du couple moral : vices/vertus. Dans sa perfection, c'est la vertu morale qui le définit.

Le Prince, lui, appartient à un autre ordre d'existence. Ce n'est pas la satisfaction de ses besoins qui le meut, ni l'assouvissement de ses passions qui doit le conduire. Il échappe aux catégories morales du vice et de la vertu. Car il poursuit une tout autre fin : une fin historique, celle de fonder, de consolider, d'étendre un État qui dure. Sa perfection n'est pas dans la *vertu morale*, mais dans la *virtù politique*, c'est-à-dire dans l'excellence de toutes les vertus politiques, de caractère, d'intelligence, etc., propres à lui permettre d'accomplir sa tâche.

À ce niveau d'existence, le Prince ne peut être jugé que sur un seul critère : *le succès*. À la lettre, on peut lui appliquer dans toute sa rigueur l'adage : *il n'y a que le résultat qui compte*. À condition toutefois de bien comprendre que ce résultat est lui-même défini par la tâche historique du Prince, que c'est uniquement *ce* résultat là qui compte, et pas un autre. Seul compte le résultat conforme à cette tâche ; tous les autres sont condamnés : nous sommes aux antipodes du vulgaire pragmatisme. Seul le résultat compte : mais seule la *fin* est juge du résultat qui compte.

C'est dans cette perspective que l'on peut penser le rapport de la *virtù* politique à la vertu morale, et aux vices moraux. La *virtù* n'est pas le contraire de la vertu morale : elle est *d'un autre ordre*. Elle n'exclut pas la vertu morale, elle occupe par rapport à elle une position qui peut l'inclure, mais en l'*excédant*. Ainsi la *virtù* peut prendre la forme de la

vertu morale : mais il faut alors dire que *c'est par vertu politique que le Prince est moralement vertueux*, et Machiavel souhaite qu'il le soit aussi souvent que possible.

Mais la *virtù* occupe par rapport à la vertu une position telle qu'elle rende le Prince « capable de n'être pas bon », comme dit Machiavel¹, capable même de commettre un crime, un parricide (*sic*) (Romulus), un assassinat, de manquer à la foi jurée (Borgia), etc. Là encore, il n'y a que le résultat qui compte, c'est-à-dire en définitive la tâche historique que nous connaissons. Ainsi « on ne saurait dire que ce soit *virtù* que tuer ses concitoyens, trahir ses amis, n'avoir point de foi, de piété, de religion », écrit Machiavel à propos de « la bestiale cruauté et inhumanité, les innombrables scélé-ratesses » d'Agathocle². Thème que Machiavel reprend à propos de la cruauté. Quand on l'emploie continuellement, elle ne cesse de croître, c'est l'engrenage, et elle est mauvaise. En revanche, quand il est indispensable, au commencement de l'État, de frapper un grand coup, la cruauté peut être nécessaire et bonne : « On peut appeler bonne cette cruauté (si l'on peut dire y avoir du bien au mal), laquelle s'exerce seulement une fois, par nécessité de sa sûreté, et puis ne se continue point, mais bien se convertit en profit des sujets le plus qu'on peut³. » Fonder l'État, viser et atteindre le bien des sujets : voilà le résultat qui compte, et qui juge de la *virtù*, comme des vertus et des vices moraux que le Prince a endossés et pratiqués par *virtù*. Moral le plus souvent possible, immoral quand le résultat politique l'exige, mais toujours par *virtù*, moral par *virtù*, immoral par *virtù* : tel est le Prince, cet individu singulier qui n'est pas un particulier. C'est pourquoi la *virtù* de l'individu-Prince n'a rien à voir ni avec l'individualisme de la conscience morale, ni avec l'individualisme de la puissance, ni avec l'esthétisme du brio : tout en étant l'attribut d'un individu, la *virtù* n'est pas l'essence

1. P. 348 [cf. plutôt *Le Prince*, xv, p. 335 (N.d.É.)].

2. *Le Prince*, viii, p. 314.

3. *Ibid.*, p. 316.

intérieure de l'individualité; elle n'est que la réflexion, aussi consciente et responsable que possible, des conditions objectives de la réalisation de la tâche historique de l'heure dans un individu-Prince.

Une fois définie la forme d'existence de l'individu-Prince, compris qu'il n'est pas un particulier, saisie sa *position* d'exception qui fait qu'en lui la *virtù* gouverne l'usage du vice et de la vertu dans la réalisation de sa tâche historique, il faut examiner la structure ou la « composition organique » de ce personnage public. Il faut savoir comment il agit, quels sont les principes de sa pratique politique.

Le mécanisme du Prince est exposé dans le chapitre XVIII du *Prince* à propos de la question : « *Comment les Princes doivent garder leur foi* ». Ce n'est pas un hasard, dit Machiavel, si les Anciens ont donné à leurs grands hommes le Centaure pour maître politique, suggérant que les Princes devaient devenir semblables à cet être étrange : mi-homme, mi-bête. De fait, le Prince doit être double. Pourquoi double? Parce qu'il y a deux manières de combattre, « *l'une par les lois, l'autre par la force; la première est propre aux hommes, la seconde est propre aux bêtes. Comme la première bien souvent ne suffit pas, il faut recourir à la seconde. C'est pourquoi il est nécessaire au Prince de bien savoir pratiquer la bête et l'homme*¹ ». Nous sommes en pays de connaissance : la pratique politique de l'État doit combiner la force (animale) et le consentement (humain). Mais voyons cela de plus près. Qu'est-ce que pratiquer l'homme? C'est gouverner « avec les lois », entendons avec les lois morales, en respectant les lois morales, bonté, fidélité, libéralité, parole gardée, etc.². Par là est précisé que pour obtenir le consentement du peuple, il est indispensable de pratiquer les vertus morales, qui agissent sur les esprits par leur prestige et leur reconnaissance, sans aucune violence. Mais quand les lois sont impuissantes, il faut pouvoir aussi recourir à la force, pratiquer la

1. *Le Prince*, XVIII, p. 341.

2. *Ibid.*

bête. C'est l'autre côté du Prince. Ici il ne s'agit plus de vertu morale, mais de la violence, dont nous savons que seul le résultat compte, car « ce n'est pas la violence qui détruit, mais la violence qui répare, qui est bonne ». La pratique de la force est étrangère à la morale : elle est l'autre de la pratique des lois. Il semble alors que nous ayons épuisé la question. Il y a deux pratiques, et les deux pratiques sont nécessaires à la fois, « car il faut qu'un Prince sache user de l'une ou l'autre nature, et que l'une sans l'autre n'est pas durable ¹ ».

Pourtant, une surprise nous attend, qui est de taille, car la bête, qui est destinée à figurer *la force*, comme l'homme était destiné à figurer les lois, la bête *se dédouble*. Le Prince qui doit pratiquer la bête doit choisir non une, mais *deux* bêtes pour modèles : le lion, et le renard. « *Il faut être renard pour connaître les filets, et lion pour faire peur aux loups* ². » Pages 348-349, le sens de ce dédoublement est précisé. Le lion, c'est la force « féroce », le renard au contraire, c'est la « ruse » et l'« astuce ». Le contexte ne laisse pas de doute : être renard c'est être le *maître de la ruse*, à la fois de celle qui vous est tendue, pour en connaître les filets, et de celle qu'on doit être capable de tendre pour y prendre les autres. Être le maître de la ruse et des tromperies, non seulement dans les actes de guerre, pièges, feintes, etc., mais d'une manière tout à fait générale dans le gouvernement des hommes. Or ce qui est stupéfiant dans cette division, dans ce dédoublement de la bête, c'est justement que *la bête*, qui est la force, se dédouble en force (le lion) et en ruse (le renard), alors qu'apparemment la ruse, l'art de tromper, n'a rien à voir avec la force, n'est pas une division de la force, mais est tout autre chose. Quoi ? Il faut donner quelques précisions pour répondre à cette question.

On peut d'abord dire ceci. Il n'y aurait pas deux manières de gouverner les hommes, par les lois et par la force, mais trois, par les lois, la force et la ruse. Mais dès

1. *Le Prince*, VIII, p. 341.

2. *Ibid.*

qu'on énonce cette proposition, on s'avise de ceci. La ruse n'est pas un gouvernement comme les autres, sur le même plan : les lois *existent*, disons comme institutions, règles reconnues et opinions des hommes, la force existe, disons comme armée, mais en revanche la ruse n'a aucune existence objective : elle n'existe pas. Si la ruse est une façon de gouverner, comme elle n'a pas d'existence, elle ne peut s'exercer qu'en prenant appui sur les lois ou sur la force. La ruse n'est pas alors une troisième forme de gouvernement, *elle est un gouvernement au second degré, une manière de gouverner les deux autres formes de gouvernement* : la force et les lois. Lorsqu'elle utilise l'armée, la ruse est ruse de guerre ; lorsqu'elle utilise les lois, la ruse est tromperie politique. La ruse ouvre donc, au-delà de la force et des lois, un espace de détournement de l'existence de la force et des lois, où la force et les lois sont suppléées, feintes, contrefaites et tournées. La maîtrise de la ruse chez le Prince, c'est la distance qui lui permet, à volonté, de jouer sur l'existence et de l'existence de la force et des lois, et, au sens le plus fort du mot, de les feindre.

Laissons de côté l'usage rusé de la force, dont Machiavel donne d'innombrables exemples à propos des stratagèmes de guerre, et attachons-nous aux lois. C'est bien d'elles qu'il s'agit par-dessus tout. Le chapitre où Machiavel parle du Centaure, du Prince homme-bête, s'ouvre par ces mots : « *Chacun entend assez qu'il est fort louable à un Prince de maintenir sa foi, et de vivre en intégrité [donc par les lois], non pas avec ruse et tromperie.* » L'opposition lois (morales)/ruse est ici flagrante. Machiavel ajoute : « *Néanmoins on voit par expérience de notre temps que ces princes se sont faits grands, qui n'ont pas tenu grand compte de leur foi, et qui ont su par ruse circonvenir l'esprit des hommes*¹... » L'opposition lois/ruse nous découvre donc deux cas limites : celui du Prince qui gouverne seulement par lois (vertu morale : bonne foi, bonté, etc.), et celui du Prince qui gouverne par

1. *Le Prince*, VIII, p. 341.

ruse, en trompant l'esprit des hommes. Le premier est louable. Mais le second ?

Justement cette opposition lois/ruse contient la réponse à la question que nous nous posons. La ruse est opposée aux lois comme l'immoralité à la moralité. Ruser avec les lois, c'est en effet « circonvenir l'esprit des hommes », c'est les « piper » par mensonge et tromperie. On comprend alors pourquoi la ruse est rangée par Machiavel sous la catégorie de la bête et non de l'homme. Pratiquer l'homme, c'est pratiquer les vertus morales : pratiquer le renard, c'est pratiquer une violence non violente, le vice de tous les vices, le manque de foi, la fourberie. Et on saisit alors pourquoi la ruse, qui est faculté animale, et qui est rapprochée de la force par son immoralité, [est] couplée avec les lois comme leur contraire, et [est] un gouvernement au second degré : elle est en effet la capacité de gouverner immoralement le gouvernement par les lois, elle est l'art de feindre d'observer les lois tout en les violant ou tournant. Elle est la nécessité et l'intelligence du non-être sous les apparences de l'être, et vice versa ¹.

Pourtant, tout ce raisonnement, qui est juste, n'a de sens que si l'on tire au clair sa *présupposition* : à savoir l'existence des lois et du gouvernement par les lois, au sens que possède cette expression dans le chapitre XVIII du *Prince* de Machiavel, où les lois désignent les lois morales, les vertus morales. Pour pouvoir ruser avec les lois, il faut en effet *qu'elles existent*, et soient reconnues, et soient telles qu'on ne puisse en faire abstraction. C'est ici que nous retrouvons le problème de la représentation du Prince dans l'opinion du peuple.

Lorsque nous avons dit que la fondation de la Principauté Nouvelle par le Prince Nouveau devait faire abstraction de toute forme existante, il s'agissait de toute forme *politique* existante. Car, où qu'il s'établisse, le Prince Nouveau trouvera des hommes, lesquels ont des mœurs et obéissent à des lois religieuses et morales : bref des hommes soumis à des représentations, des opinions, ce que nous pouvons,

anachroniquement, appeler des idéologies. Il ne s'agit pas de l'opinion de tel ou tel individu, mais de l'opinion de la masse, que Machiavel appelle « *il volgo* » : « *En ce monde il n'y a que le vulgaire ; et le petit nombre ne compte point, quand le grand nombre a de quoi s'appuyer.* » Ce que les individus peuvent faire en particulier, et par exemple bafouer la loi religieuse ou morale, en tourner les interdits pour satisfaire leurs passions ou leur ambition, importe peu : même quand ils violent la loi, ils la proclament et la reconnaissent, c'est la loi reconnue qui commande sa propre transgression. D'ailleurs Machiavel considère au fond que la majorité du peuple, du *volgo*, se conforme à la loi : les petits, qui sont le grand nombre, ne veulent que la sécurité de leurs biens et de leurs personnes, en particulier de leurs femmes. C'est le petit nombre qui est mû par la passion et l'ambition du pouvoir et qui est prêt à tout pour les servir.

Telle est donc, dans ce domaine, la réalité qui commande tout : l'existence d'une idéologie religieuse et morale de masse. La conséquence en est simple : s'il veut atteindre ses fins nationales et populaires, le Prince doit commencer par respecter l'idéologie du peuple, même et surtout s'il veut la transformer. Il doit prendre garde que toute action politique, toute forme de pratique politique intervient et retentit en fait dans l'élément de cette idéologie, il doit donc prendre en charge, assumer, devancer, inscrire dans sa propre pratique politique les effets idéologiques de sa pratique politique. Et comme le Prince est, au propre, la figure de l'État, il doit prendre garde que la représentation que le peuple se fait de la figure du Prince s'inscrive dans l'idéologie populaire, pour y produire des effets qui favorisent sa politique. Car cette représentation joue un rôle capital dans la constitution de l'État, dans l'union des sujets, et dans leur éducation.

Or c'est ici qu'intervient la ruse, et d'abord parce qu'elle *peut* intervenir. Elle le peut parce que le peuple est ainsi fait qu'il se fie plus à l'apparence qu'à la réalité. « *Les hommes en général jugent plutôt aux yeux qu'aux mains, car chacun peut*

voir facilement, et sentir peu. Tout le monde voit bien ce que tu sembles, mais bien peu ont le sentiment de ce que tu es; et ces peu-là n'osent contredire l'opinion du plus grand nombre¹. » Que les hommes croient à l'apparence, cela était déjà inclus dans leur attachement aux évidences de la religion, des cérémonies du culte, des miracles vrais ou faux, comme aux évidences des mœurs et de la morale. Il suit de là que rien n'est plus facile que de les tromper : « *Les hommes sont tant simples et obéissent tant aux nécessités présentes que celui qui trompe trouvera toujours quelqu'un qui se laissera tromper².* » Parmi toutes les tromperies possibles, il en est une qui intéresse le Prince : la tromperie par excellence, celle qui présente aux hommes l'apparence même en laquelle ils croient, qu'ils reconnaissent, où ils se reconnaissent, disons où leur idéologie se reconnaît en eux, celle des lois morales et religieuses.

Nous revenons ainsi au rapport entre la ruse et les lois, et plus avant, au rapport entre les vertus morales et la *virtù*. Le précepte de Machiavel qu'il « *est besoin de savoir bien colorer cette nature, bien feindre et bien déguiser* », rentre sous un précepte plus général : le Prince doit savoir ne pas être bon. Pour comprendre la nécessité de la ruse, il faut revenir à la tâche historique du Prince, à la situation exceptionnelle qui lui est imposée, aux moyens qu'il est contraint d'employer, et à sa *virtù*. Si on peut considérer les extrêmes de sa pratique, on trouve : d'un côté qu'il doit être bon et vertueux dans toute la mesure du possible, et de l'autre qu'il doit apprendre à ne pas être bon, donc à pratiquer le mal. Mais même quand il est réduit à cette extrémité, le Prince doit, s'il le peut (et ce n'est pas toujours possible), « colorer » sa conduite immorale en conduite morale, et feindre la vertu. « *Il n'est donc pas nécessaire à un Prince d'avoir toutes les qualités dessus nommées, mais bien qu'il paraisse les avoir. Et même, j'oserai bien dire que s'il les a et qu'il les observe toujours, elles lui portent dommage; mais faisant beau semblant de les avoir,*

1. *Le Prince*, XVIII, p. 343.

2. *Ibid.*, p. 342.

alors elles sont profitables; comme de sembler être pitoyable, fidèle, humain, intègre, religieux; et de l'être, mais arrêtant alors ton esprit à cela que, s'il faut ne l'être point, tu puisses et saches user du contraire¹. »

On voit donc comment, à travers la représentation idéologique de sa figure, doit se déterminer la politique idéologique du Prince. On peut la caractériser en disant que la politique idéologique doit être soumise au primat de la politique tout court. Le Prince doit tenir compte de la réalité de l'idéologie du peuple, et y inscrire sa propre représentation, qui est la figure de l'État – mais sa politique idéologique doit être une politique et non une démagogie idéologique. Il n'est pas question que le Prince conforme en tout sa conduite et ses pratiques à l'idéologie spontanée du peuple. Il doit composer et contrôler politiquement sa conduite et sa représentation. À une extrémité, il doit savoir qu'« il y a des vices qui font régner » comme d'être cruel au commencement des États (« entre tous les princes, c'est au Prince Nouveau qu'il est impossible d'éviter le nom [= le renom] de cruel² »), ou d'être ladre en toute occasion³; et il ne s'agit pas de déguiser ces vices en vertus, car l'usage de la feinte serait alors faute politique, puisque dans ce cas c'est la réputation de cruauté et de laderie qui agit politiquement. À l'autre extrémité il doit savoir qu'il y a des vertus qui font régner : pitié, fidélité, humanité, intégrité, piété religieuse. Celles-là, il faut ou les avoir, ou les feindre, car leur réputation agit politiquement. Mais il ne faut pas s'y prendre et s'y lier, car la nécessité peut forcer d'y renoncer. En tout, c'est la politique qui commande, en fonction de sa fin, le choix des vices politiques comme le choix des vertus politiques, et qui commande leur feinte, quand elle est requise.

L'objectif, c'est de fixer, par la représentation de la figure du Prince, un rapport idéologique juste entre le Prince et le

1. *Le Prince*, xviii, p. 343.

2. *Ibid.*, xvii, p. 338.

3. *Ibid.*, xvi, p. 337.

peuple. Comme toujours Machiavel procède par l'examen des extrêmes : d'un côté la haine et le mépris, de l'autre l'amour. Il exclut radicalement le premier extrême : à tout prix le Prince doit éviter d'être haï et méprisé, car haï il serait dans l'état d'un tyran, à la merci de la révolte du peuple, et méprisé, il ne serait pas Prince, à la merci de l'insurrection des Grands. Traduisons : *à aucun prix le Prince ne doit se trouver dans le cas d'avoir le peuple contre lui.* Mais l'amour ? N'est-ce pas le vœu suprême d'un prince populaire ? Machiavel le rejette aussi, en termes plus modérés, comme incapable d'assurer à lui seul des rapports stables entre le Prince et le peuple, car l'amour est inconstant : « *Les hommes aiment selon leur fantaisie¹* », « *tant que tu leur fais du bien, ils sont tout à toi, ils t'offrent leur sang, leurs biens, leur vie, et leurs enfants quand le besoin est futur ; mais quand il s'approche, ils se dérobent²* ». Il faut trouver un lien plus sûr : la crainte. Dans le chapitre XVII du *Prince*, Machiavel écrit : « *Là-dessus naît une dispute, s'il est meilleur d'être aimé que craint, ou l'inverse. Je réponds qu'il faudrait être l'un et l'autre ; mais comme il est bien difficile de les marier ensemble, il est beaucoup plus sûr de se faire craindre qu'aimer, s'il faut qu'il y ait seulement l'un des deux.* » L'avantage de la crainte, c'est qu'elle est durable (« *la crainte se maintient par une peur du châtement qui ne te quitte jamais* »). Mais elle est durable car elle est le fait du Prince, qui en détient la cause, ce qui n'est pas le cas de l'amour : « *Les hommes aiment selon leur fantaisie, et craignent à la discrétion du prince. Le prince prudent et bien avisé doit se fonder sur ce qui dépend de lui et non pas sur ce qui dépend des autres.* » Si on compare les résultats de cette analyse, on voit le rapport entre le Prince et le peuple se fixer dans la définition suivante³ : « *Le Prince peut très bien avoir tous les deux ensemble, d'être craint et de n'être point haï^a.* »

Cette formule de la crainte sans haine peut paraître dure

1. *Le Prince*, XVII, p. 341.

2. *Ibid.*, p. 339.

3. *Ibid.*

pour le peuple d'un Prince populaire. Mais pour lui conférer son sens exact, il est nécessaire de la développer. Que le Prince doive à tout prix éviter d'être haï de son peuple signifie bien entendu que le Prince doit se garder comme du plus grand péril de s'aliéner le peuple. Mais il y a plus : la haine possède chez Machiavel une connotation précise — c'est avant tout la haine du peuple à l'égard des *Grands*. Par exemple, à propos du royaume de France : « *connaissant l'ambition des plus gros et leur outrecuidance... connaissant d'autre part la haine, fondée sur la peur, que le grand nombre porte aux Grands...* », le fondateur du royaume institua le Parlement, lequel « *frappa les Grands et favorisa les plus petits*¹ ». La haine a donc une signification de classe. Dans « une crainte sans haine », l'expression « sans haine » signifie que le Prince se démarque des Grands et prend le parti du peuple contre les Grands.

Mais il y a plus : la crainte sans haine clôt un espace et ouvre un autre espace défini ; c'est la base politique minimale à partir de laquelle l'amitié du peuple, expression que Machiavel préfère à l'amour du peuple, devient l'objectif politique décisif. En effet, ce qui est proscrit, c'est le pur amour du peuple, sans coercition, car il est précaire et versatile. Mais ce qui est visé c'est l'amitié du peuple, « la bienveillance du populaire² » sur la base de la coercition d'État. Machiavel revient sans cesse sur ce thème, qui exprime ouvertement sa position. Par exemple César Borgia : « *Le Duc avait fort bien jeté les fondements de sa grandeur, tenant toute la Romagne avec le duché d'Urbain, et lui apparaissant surtout qu'il avait acquis l'amitié de la Romagne, et que tous ces peuples lui étaient gagnés, pour avoir commencé à goûter le bien qu'ils avaient reçu de lui*³. » On pourrait citer vingt autres exemples qui ne laissent aucun doute. La théorie de la crainte sans haine est donc la théorie du préalable politique de

1. *Le Prince*, XIX, p. 346.

2. *Ibid.*, p. 345.

3. *Ibid.*, VII, p. 309.

« l'amitié du populaire pour le Prince ». C'est aussi, dans les faits, la reconnaissance de la double fonction de l'État populaire : l'unité de la coercition et du consentement populaire, qui a tellement frappé Gramsci dans Machiavel.

Enfin, pour bien apprécier cette politique de la « crainte sans haine », il faut l'appeler par son nom : c'est une *politique idéologique*, c'est la politique dans l'idéologie. Il faut aussi rappeler que cette représentation de la figure du Prince dans le peuple représente, sur le fond de la religion, une *partie* seulement des moyens du pouvoir d'État, l'autre partie étant constituée par l'armée. Il faut rappeler que de ces deux moyens, le moyen dominant est l'armée, dont nous avons vu quel rôle elle assume dans l'unification, la formation, et la constitution du peuple en peuple. Il faut enfin rappeler que l'idéologie d'État comme la force d'État sont soumises comme moyens à une seule et même fin : la constitution d'un État nouveau, État populaire, qui doit faire face à sa tâche historique : unifier l'Italie.

Prenons encore un peu plus de recul. Si on se représente la situation d'extrême misère et délabrement de l'Italie, on constate : 1. que l'Italie est une « matière » qui n'attend qu'une forme propre à l'unifier, 2. mais qu'en revanche on ne peut absolument rien attendre des formes politiques dont elle est affublée et affligée, parce que ce sont toutes des formes anciennes, féodales. C'est pour cela que le Prince doit être entièrement nouveau, et commencer à s'acquitter de sa tâche historique à partir d'une Principauté entièrement nouvelle. Il s'agit de créer une base politique. Cette base politique (base qui doit être une base politique populaire – comme depuis nous avons appris à parler de base populaire), si elle doit être entièrement nouvelle, et balayer les anciennes formes politiques, cette base ne va pas se constituer dans le vide : le Prince aura à « façonner » les hommes existants, qui portent les stigmates des formes féodales de domination politique, dans leurs mœurs et leurs lois religieuses et morales. Encore une fois, l'objectif politique de Machiavel n'est pas de réformer la constitution d'un État, ni même de prendre le

pouvoir dans les formes d'un État existant, mais de constituer une base *politique* radicalement nouvelle. Cette base doit être imposée par la force pour pouvoir exister, elle doit s'étendre par la force pour pouvoir durer, et elle doit abattre les uns après les autres tous les misérables États italiens, et se défendre par la force contre les États étrangers. On comprend dans ces conditions que l'armée soit l'instrument par excellence du pouvoir d'État, non seulement de l'exercice du pouvoir d'État, mais de l'existence même de l'État, et que l'armée soit chargée du rôle prépondérant, non seulement militaire, mais aussi politique et idéologique, puisque l'armée est le creuset de l'union politique et idéologique du peuple, l'école de formation du peuple, le devenir-peuple du peuple.

On comprend alors la nature politique de cet étrange rapport du peuple au Prince : la crainte sans haine. Elle est indispensable à la constitution de la Principauté Nouvelle, qui ne peut être que populaire pour résister aux assauts extérieurs, et conquérir sur les anciens États de quoi édifier l'État national ; elle est indispensable à [*l'éducation des*] peuples des principautés et républiques conquises. Si le Prince sait produire dans ses sujets la crainte sans haine, il se garantit la durée nécessaire à son grand dessein, et pourra se gagner les peuples acquis par la guerre ou la ruse. Mais là encore, ce n'est que commencement. Car la crainte sans haine n'est que le moyen d'une fin qui la dépasse : la base idéologique à partir de laquelle pourra se gagner, peu à peu, « l'amitié du populaire ».

Un dernier mot. Si la crainte sans haine est bien telle, on voit qu'elle est la solution obligée d'un problème politique qui lie la constitution de l'État national à une double exigence : que le pouvoir absolu du Prince soit « populaire » (non que le peuple soit au pouvoir, mais que le peuple, par crainte d'abord, par amitié ensuite, se reconnaisse dans la politique populaire du Prince et dans la figure du Prince) ; et que par son pouvoir le Prince populaire tienne en respect la lutte des classes entre les grands et le peuple, à l'avantage du peuple. Utopie ? Mais il suffit de connaître à grands traits

l'histoire de la constitution des États nationaux pour voir que Machiavel ne fait rien que *penser* les conditions d'existence et de classe de cette forme de transition entre la féodalité et le capitalisme qu'est la *monarchie absolue*.

Machiavel n'est en rien un utopiste : il ne fait que penser le *cas* conjonctuel de la chose, et va *dritto alla verità effettuale della cosa*. Il l'affirme en des concepts qui sont *philosophiques*, et qui font sans doute de lui dans son inconscience, sa solitude et son mépris à l'égard des philosophes de la tradition, le plus grand philosophe matérialiste de l'histoire, à l'[égal] de Spinoza qui le déclarait « *acutissimus* », très aigu. Spinoza le croyait « *acutissimus* » en politique. Il ne semble pas avoir soupçonné qu'il était aussi le plus aigu en philosophie matérialiste. Je tenterai de le montrer dans un prochain ouvrage ¹.

Notes d'édition de « Machiavel et nous »

Page 42

a. Il existe deux autres versions de cette préface. L'une d'elles commence exactement comme *Montesquieu, la politique et l'histoire* (« Je n'ai pas la prétention de rien dire de neuf sur Montesquieu ») : « Je n'ai pas la prétention de rien dire de neuf sur Machiavel, surtout après la très pénétrante thèse que Claude Lefort lui a consacrée en France. »

b. Claude Lefort, *Le Travail de l'Œuvre : Machiavel*, Paris, Gallimard, 1972.

Page 43

a. Francesco De Sanctis, *Storia della letteratura italiana* (réédition Milan, Feltrinelli, 1956), tome 2, p. 106 : « ti colpisce d'improvviso et ti fa pensoso ». Althusser écrit dans une lettre à Hélène du 25 juillet 1962 qu'il « vient d'acheter » cet ouvrage.

Page 45

a. « Probabilmente la questione del Machiavelli resterà una di quelle che non si chiuderanno mai e non passeranno agli archivi », Benedetto Croce, « La questione del Machiavelli », in *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici*, Bari, Laterza, 1952, p. 176.

Page 47

a. « Aussi Aristote met-il au nombre des principales causes de la perte des tyrans les outrages faits aux femmes, stupre, viol, épouses enlevées » (*Discours*, III, 26, p. 678).

Page 49

a. Traduction française dans Hegel, *Écrits politiques*, éditions Champ libre, 1977, pp. 116-121.

Page 50

a. Louis Althusser se réfère à l'édition italienne regroupant l'ensemble des textes de Gramsci sur Machiavel (*Note sul Machiavelli, sulla politica e sullo Stato moderno*, Turin, Einaudi, 1949), ainsi qu'aux passages publiés en français dans les *Œuvres choisies* de Gramsci, Paris, Éditions sociales, 1959.

Page 56

a. *De l'esprit des lois*, préface.

Page 57

a. Cf. Montesquieu, *op. cit.*, I, 1.

Page 58

a. À partir d'ici, et jusqu'à la fin de *Machiavel et nous*, Louis Althusser travaille sur la base d'une photocopie de la première version corrigée de son cours, qu'il complète de nombreux ajouts et corrections manuscrits (cf. notre notice, p. 40). Les modifications indiquées seront simplement appelées dans les notes d'édition « correction manuscrite tardive », ou « ajout manuscrit tardif ». La graphie et le contenu de certaines d'entre elles permettent cependant de situer avec une quasi-certitude leur rédaction en 1986 : dans ce dernier cas, nous le précisons dans les notes, étant entendu que d'autres modifications peuvent également dater de la même époque. Un raccord défectueux nous a conduit à restituer dans cette édition un passage rayé par l'auteur : il est ici indiqué entre crochets.

Page 59

a. Les mots « cas, donc » et « singulière » sont des ajouts manuscrits tardifs.

b. « Cas singulier aléatoire » est un ajout manuscrit tardif.

Page 60

a. « Son cas » est un ajout manuscrit tardif.

b. « Le cas de » est un ajout manuscrit tardif.

c. « En définitive par leur avenir aléatoire » est un ajout manuscrit tardif.

d. « À un développement inégal » est un ajout manuscrit tardif.

e. « Différence » est une correction manuscrite tardive, remplaçant « contradiction ».

Page 61

a. César Borgia, duc de Valentinois, deuxième fils du pape Alexandre VI. Cf. *Le Prince*, VII : « s'il n'eût été malade quand le pape Alexandre mourut, tout lui eût été facile » (La Pléiade, p. 311).

Page 63

a. Cf. Descartes, *Deuxième Méditation*.

Page 70

a. « Aléatoire » est un ajout manuscrit tardif.

Page 73

a. En marge du texte dactylographié, on trouve le passage manuscrit suivant : « n'ont d'intérêt que comme répliques à d'autres (favorables à Machiavel, malgré ce diabolique de lui), derrière Machiavel il rôde toujours un combat, dont il est le foyer symbolique/imaginaire ».

Page 75

a. *Du contrat social*, III, 6.

Page 79

a. « Statut théorique » est une correction manuscrite remplaçant « vide scientifique ».

b. « Des cas » est un ajout manuscrit tardif.

c. « Ou plutôt leurs *invariants* » est un ajout manuscrit tardif.

Page 80

a. « Ou plutôt *aléatoire* » est un ajout manuscrit tardif.

Page 81

a. « Ontologie » est une correction manuscrite tardive, remplaçant « théorie ».

Page 82

a. « Juridiques et politiques » est une correction manuscrite tardive.

Page 87

a. « Aléatoire » est un ajout manuscrit tardif.

Page 88

a. « Dans le vide » est un ajout manuscrit tardif.

b. « Aléatoire » est un ajout manuscrit tardif.

Page 93

a. « Toute positive et affirmative » est un ajout manuscrit tardif, vraisemblablement destiné à remplacer un ajout manuscrit antérieur (« définie ») qui n'a pas été biffé par l'auteur.

Page 99

a. Cf. Albert Mathiez, *La Vie chère et le Mouvement social sous la Terreur*, Paris, Payot, 1927 (réédition 1977, tome 1, p. 49) : « Derrière le Tiers-État nanti le quatrième État affamé et farouche se lève à l'horizon. »

Page 100

a. « De la *puissance* intellectuelle du Prince » est un ajout manuscrit tardif.

b. « Présente son cas » et « que comme la preuve que sa théorie de l'invariant aléatoire est *vraie* » sont des ajouts manuscrits tardifs.

c. « Car aléatoires » est un ajout manuscrit tardif.

Page 101

a. Francesco De Sanctis, *op. cit.*, tome 2, pp. 104-106.

Page 102

a. « Donc du *vide* » est un ajout manuscrit tardif.

Page 104

a. Dante, *La Divine Comédie. L'Enfer*, chant I, vers 100-102 : « Nombreux les animaux avec qui elle [la bête] s'accouple, / et seront plus encore, jusqu'au jour où viendra / le

lévrier, qui la fera mourir dans la douleur » (traduction de Jacqueline Risset, Paris, Flammarion, 1985). Cf. la note de Jacqueline Risset à propos de ces vers : « Le sens allégorique est celui d'un sauveur providentiel qui ramènera sur terre la justice et la paix. Il a été identifié par les commentateurs avec différentes figures historiques, en particulier Can Grande della Scala, qui accueillit Dante en exil à Vérone, et à qui le poète dédia le *Paradis*; et Henri VII, empereur d'Allemagne, admiré par Dante, et qui devait être sacré à Rome (mais il mourut avant d'y arriver, en 1313). »

Page 105

a. « Encore le vide » est un ajout manuscrit tardif.

Page 106

a. « Cet invariant » est un ajout manuscrit tardif.

Page 107

a. Les guillemets sont un ajout manuscrit tardif.

Page 114

a. La phrase qui précède est un ajout manuscrit tardif.

b. La phrase qui précède est un ajout manuscrit tardif.

Page 119

a. « Non par le " néant ", mais par le vide » est un ajout manuscrit tardif.

Page 122

a. Cf. Augustin Renaudet, *Machiavel* (Paris, Gallimard, 1956), chapitre II : « Le problème politique dans l'œuvre de Machiavel », dont un exemplaire très annoté a été retrouvé dans la bibliothèque de Louis Althusser.

Page 132

a. César Borgia mourut le 12 mars 1507 en combattant devant le château de Viarra.

b. Correction manuscrite tardive, remplaçant « la dialectique de la pratique politique ».

Page 133

a. « Encore le néant ou plutôt le vide aléatoire » est un ajout manuscrit tardif.

b. En marge des deux phrases précédentes, on trouve les annotations manuscrites suivantes : « qu'il faut savoir manier l'abstraction / (les deux bouts de l'abstraction) / (le suspens de Machiavel) ».

Page 136

a. Gramsci, *Cahiers de prison*, cahier 6, paragraphe 88. Cf. en particulier Louis Althusser, *Marx dans ses limites*, chapitre 20 (in *Écrits philosophiques et politiques*, tome I, Paris, Stock/IMEC, 1994).

b. « Matérielle » est un ajout manuscrit tardif.

c. « Appareil d'État de la » est un ajout manuscrit tardif.

Page 137

a. Respectivement de Clausewitz et de Mao Zedong.

b. Cf. *Discours*, II, 10 : « Que l'argent n'est pas le nerf de la guerre, quoique ce soit l'opinion générale. »

c. Cf. *Le Prince*, XVII : « La meilleure citadelle qui soit, c'est de n'être point haï du peuple » (p. 356).

d. Cf. *Discours*, II, 17 : « Quel compte il convient de tenir de l'artillerie dans nos armées, et si l'opinion régnante est fondée en raison. »

Page 139

a. « Suite d'événements » est une correction manuscrite tardive, remplaçant « dialectique ».

Page 141

a. En marge des deux phrases précédentes, on trouve l'annotation manuscrite suivante : « ordre inverse ».

Page 143

a. « Matérielles » est un ajout manuscrit tardif.

Page 145

a. « Factuel » est un ajout manuscrit tardif.

Page 147

a. « Idéologique » est ajout manuscrit présent dès la version la plus ancienne du texte (voir notre notice p. 39).

Page 153

a. Cette phrase est une correction manuscrite tardive, datant vraisemblablement de 1986.

Page 157

a. On trouve ici en marge la notation manuscrite suivante : « Va, je ne te hais point! »

Page 161

a. Ce dernier paragraphe est un ajout manuscrit tardif, presque certainement rédigé en 1986.

Sur Feuerbach (1967)

Comme nous l'avons signalé dans notre Présentation, on peut distinguer deux grandes étapes dans le travail d'Althusser sur la philosophie de Feuerbach, auxquelles correspondent deux ensembles de textes conservés dans ses archives. Le premier semble contemporain des traductions qu'il publie en 1960 sous le titre de Manifestes philosophiques. Il s'agit d'un ensemble de près de cent pages, pour la plupart dactylographiées, fragments d'un livre à venir sur Feuerbach. Outre divers développements isolés, deux chapitres ont été conservés : le chapitre un (quarante-trois pages), intitulé « Pourquoi les éléphants n'ont pas de religion », est déjà très rédigé; le chapitre deux (douze pages), au titre encore incertain : « De l'aliénation (ou Dieu : un mauvais sujet; ou Libérez les attributs!; ou : donner un sens plus pur au mot de l'attribut!) » est beaucoup moins achevé. Le contenu de ces premières analyses d'Althusser étant pour l'essentiel repris dans son cours sur L'Idéologie allemande de 1967, nous avons renoncé à les publier dans ce volume. Non sans quelques regrets, certains passages du chapitre un de la première version étant stylistiquement plus travaillés que ceux qui leur correspondent dans le document plus tardif.

Le texte que nous publions est tiré du cours d'Althusser sur L'Idéologie allemande, au programme de l'oral de l'agrégation de philosophie en 1967. Le plan général du cours est annoncé dans l'introduction : « 1. Principes de la philosophie de Feuerbach. 2. Explications des Manuscrits de 44, dans leurs

principes théoriques essentiels. 3. Explication des Thèses sur Feuerbach. 4. Explication de L'Idéologie allemande. » Si les documents conservés dans les archives d'Althusser correspondent bien à ce programme, seule la première partie est en réalité rédigée : le reste se présente sous la forme de notes dont la publication n'aurait de sens que dans le cadre d'une édition de l'ensemble des cours de leur auteur, notes préparatoires comprises. Nous avons donc choisi de ne publier que la partie consacrée à Feuerbach, négligeant également l'introduction « Sur L'Idéologie allemande » : simple présentation de l'ouvrage de Marx et d'Engels, elle n'a pour destinataires que les candidats à l'épreuve d'agrégation.

Les archives d'Althusser contiennent deux exemplaires dactylographiés (original et copie carbone) de son cours de 1967. Chaque exemplaire contient des corrections manuscrites, qui ont la particularité de ne se recouper que très rarement... Situation en grande partie imputable au destin de chacun des documents. Le premier exemplaire du texte (frappe originale, que nous appellerons « document 1 » dans nos notes d'édition) contient de très nombreuses modifications manuscrites. Il s'agit presque certainement du document utilisé par Althusser pour son cours, au moment où il envisage de publier avec Étienne Balibar un ouvrage sur Feuerbach, le jeune Marx et les « œuvres de la coupure » de Marx (voir notre Présentation, p. 15) Le second exemplaire (copie carbone, que nous appellerons désormais « document 2 »), précédé d'un intitulé manuscrit d'Étienne Balibar (« Louis Althusser. Cours 1967 »), a été prêté par Althusser à ce dernier, qui le lui a restitué par la suite, à une date dont tout souvenir s'est perdu. Les modifications manuscrites apportées par Althusser sont presque certainement postérieures à la restitution du document, et donc aux corrections précédentes, dont elles sont tout à fait indépendantes (Althusser n'avait certainement pas sous les yeux le document 1 au moment où il travaillait sur le document 2, l'éventualité inverse étant encore moins envisageable). Beaucoup moins nombreuses qu'elles, elles n'en ont, surtout, pas le caractère systématique, et ne semblent pas liées à un projet très défini : les passages laissés en blanc, notamment les

citations de Feuerbach en allemand, ne sont pas complétées (contrairement à ce qui a lieu pour le document 1), et les corrections s'arrêtent à la page 57 du texte dactylographié.

On voit donc que le document le plus ancien est, en un sens, plus achevé que le second. Comme il était néanmoins impossible de ne pas tenir compte du second, il devenait nécessaire de publier un texte qui, au sens strict du terme, n'existe pas tel quel dans les archives d'Althusser. Nous avons ainsi adopté le parti pris suivant. Nous avons purement et simplement intégré, sans les signaler, les modifications apportées sur le document 1, lorsqu'elles n'étaient pas contradictoires avec des modifications contenues dans le document 2. Nous avons également intégré les modifications apportées sur le document 2, lorsqu'elles n'étaient pas contradictoires avec des modifications contenues dans le document 1 ; mais le statut particulier de ce document 2 nous a alors conduit à signaler systématiquement l'origine de ces modifications. Lorsque enfin les mêmes passages étaient modifiés sur les deux documents, et que ces corrections étaient incompatibles, nous avons suivi la version qui semblait la plus élaborée, en signalant l'autre dans les notes d'édition.

Pour les citations des traductions françaises de Feuerbach, Louis Althusser se réfère soit à sa propre traduction des Manifestes philosophiques (Paris, PUF, 1960), qu'il désigne en abrégé Manifestes, soit à la vieille traduction par Joseph Roy de L'Essence du christianisme (Paris, Librairie internationale, 1864). Nous y avons ajouté entre crochets, après les notes de l'auteur, les références correspondantes dans la traduction par Jean-Pierre Osier de L'Essence du Christianisme (Paris, Maspéro, 1968 ; réédition Gallimard, collection « Tel »).

Deux réserves :

1. Je ne m'occuperai que des thèmes qui ont un rapport direct avec les problèmes théoriques posés par les *Manuscrits de 1844* et *L'Idéologie allemande*.

2. Pour cela je me limiterai aux œuvres de Feuerbach correspondant à la période qui nous intéresse : aux œuvres de Feuerbach antérieures à 1845, celles que j'ai traduites et réunies sous le titre de *Manifestes philosophiques*².

Je voudrais dire, avant d'entrer dans le détail des thèmes essentiels de Feuerbach, quelques mots sur le caractère de sa philosophie.

1. Feuerbach se détermine fondamentalement par rapport à Hegel, qu'il entreprend, au sens strict, de « renverser ». C'est son propos, il le proclame, et l'exécute effectivement. La critique de la philosophie spéculative constitue bel et bien le renversement de Hegel, en donnant au terme de renversement un sens rigoureux : mettre en bas ce qui est en haut, et vice versa. Ce renversement, nous le verrons s'exprimer de plusieurs manières : renversement du rapport Pensée/être, Idée/nature sensible, Philosophie/non-philosophie, renversement du rapport sujet/attribut, etc. Un même principe est à l'œuvre dans ces diverses formes du

Notes d'édition pp. 244 à 250.

renversement de Hegel : *l'inversion du sens*, destiné à restaurer un sens inversé.

Pourtant cette critique de Hegel reste prise dans la problématique de Hegel. Pour l'essentiel, Feuerbach opère sur le système hégélien, à l'intérieur de ce système, dans ses concepts. Dans la mesure où le renversement qu'il opère porte seulement sur *le sens* (à entendre à la fois comme vecteur et comme signification) intérieur au dispositif des concepts hégéliens, il *n'ajoute rien* à Hegel, il se contente de le remanier, de redistribuer ses concepts pour obtenir un sens *renversé, rectifié*, renversement qui renverse le renversement spéculatif, et restaure donc la vérité dans son authenticité.

2. Pourtant, si le renversement de Hegel *n'ajoute rien* à Hegel, il provoque cet effet intéressant de lui *retrancher*^a quelque chose. Le paradoxe de cette critique feuerbachienne de Hegel, qui est destinée à dépasser définitivement Hegel et à fonder une philosophie nouvelle, la philosophie des Temps Modernes, la philosophie requise par la pratique de l'Humanité moderne, la philosophie de l'athéisme pratique des Temps Modernes, la philosophie adéquate au développement de *l'industrie*, au développement et aux besoins de l'activité *politique*, donc le paradoxe de cette philosophie nouvelle qui rompt avec Hegel, est de nous reconduire en partie *en deçà de Hegel*, vers des thèmes propres au XVIII^e siècle, vers une problématique qui relève à la fois de Diderot et de Rousseau. Le fait que la critique de Hegel par Feuerbach prenne la forme rigoureuse du *renversement*, entraîne cette conséquence de retrancher de Hegel non seulement toute une série de concepts, mais aussi ce qui constitue un objet essentiel de la pensée de Hegel : *l'histoire*, ou la culture, et ce que Hegel mettait à l'origine de la culture : le *travail*. Lorsque dans les *Manuscrits de 1844* Marx mettra au compte de la *Phénoménologie de l'Esprit* l'immense mérite d'avoir « conçu l'essence de l'homme comme travail^b », lorsqu'il réintroduira la dialectique hégélienne de l'histoire, il prendra acte de ce que Feuerbach a supprimé de Hegel, et tentera de le restaurer. Certes, Feuerbach parle bien de temps

en temps de l'histoire dans son œuvre, mais il ne parle jamais de la culture au sens hégélien, de la « *Bildung* », comme produit du travail (lui-même produit par la dialectique de la lutte à mort pour la reconnaissance). Le plus souvent, quand Feuerbach parle de l'histoire, il s'agit de l'histoire de la religion et de l'histoire de la philosophie. Ce ne sont pas vraiment des exemples d'histoire, même au sens hégélien, mais de simples successions de formes, possédant une logique qui relève de la théorie feuerbachienne de l'aliénation. Nous verrons^a que sur ce point aussi, sur la théorie de l'aliénation, Feuerbach retranche à Hegel, et il y est contraint par l'effet théorique du principe de sa critique de Hegel : le renversement. Très grossièrement, on peut mesurer le retrait de Feuerbach par rapport à Hegel, ce que Feuerbach retranche à Hegel, par le type de critique qu'il lui applique, en disant que Feuerbach substitue à l'idéalisme objectif absolu de Hegel un humanisme ou un anthropologisme absolu, à l'idéalisme absolu de l'Idée un matérialisme absolu de l'homme. Il suffit d'énoncer cette formule pour justifier le jugement schématique précédent. Ce qui reste de Hegel, c'est le projet d'une philosophie « absolue », d'une philosophie de l'infinité (nous verrons quelle forme prennent chez Feuerbach ces déterminations), et à ce titre la philosophie de Feuerbach porte la marque de Hegel dans son projet le plus profond, et c'est pourquoi on ne trouve pas de Feuerbach complet au XVIII^e siècle. Mais en revanche, ce qui disparaît de Hegel dans Feuerbach, c'est le contenu désigné dans la philosophie de Hegel par le concept d'Idée, à savoir la dialectique de cet objet qu'est l'histoire. Par-là, Feuerbach revient en-deçà de Hegel vers le XVIII^e siècle, vers des thèmes qu'on peut identifier chez des auteurs différents (matérialisme de Diderot, théorie de la nature humaine et de l'origine de Rousseau, etc.), et qui prennent chez lui la forme du matérialisme anthropologique ou humaniste. Tel est donc le premier effet paradoxal du type de critique appliqué par Feuerbach à Hegel : un recul théorique par rapport à Hegel. Engels l'a bien vu dans son *Ludwig Feuerbach*^b.

3. Le second effet paradoxal provoqué par le renversement de Hegel est une extraordinaire anticipation sur des thèmes de la philosophie moderne : philosophie du *Welt* et de l'*Umwelt*, philosophie de la *Weltanschauung* d'une part et ses prolongements jusqu'à Heidegger (cf. le livre de Karl Löwith : *Von Hegel zu Nietzsche*^a), philosophie de la signification de la conscience comme intentionnalité d'autre part, jusqu'à Husserl, et sa postérité dans l'herméneutique d'inspiration religieuse contemporaine (soit théologique, dans la théologie protestante de Karl Barth, soit philosophique, chez Ricœur^b). J'en donnerai quelques exemples en analysant les thèmes essentiels de Feuerbach. Et l'on verra que les pouvoirs d'anticipation de la théorie feuerbachienne tiennent avant tout à son retrait par rapport à Hegel, à son retour à une philosophie de l'homme qui est en même temps une philosophie de l'origine, très précisément à la nature de son anthropologie, qui est plus une *anthropologie du sens* qu'une anthropologie de l'essence.

Comment cette influence, non reconnue par les modernes, s'est-elle opérée ? Est-ce qu'entre certains thèmes de la pensée de Feuerbach et certains thèmes de la philosophie moderne, il s'agit de la rencontre anonyme d'une redécouverte ? Ou s'agit-il au contraire d'un effet d'influence par personnes interposées, en particulier par le relais de Nietzsche ? J'inclinerais personnellement vers cette seconde hypothèse. De toute façon il y aurait là l'objet d'une intéressante recherche d'histoire de la philosophie, que je signale à ceux qu'elle pourrait intéresser.

Voici les thèmes de la philosophie de Feuerbach que je vais essayer d'exposer très schématiquement :

1. la théorie de l'horizon absolu, ou théorie de l'objet comme essence du sujet ;
2. la théorie de l'aliénation, comme inversion de sens et abstraction ;
3. la théorie de l'espèce, comme fondement de la théorie et de la pratique, et comme fondement de la Révolution des Temps Modernes et de la réalisation de l'essence humaine ;

4. le renversement matérialiste de la philosophie spéculative, et l'unité de l'humanisme, du naturalisme et de l'humanisme^a.

I. LA THÉORIE DE L'HORIZON ABSOLU,
OU THÉORIE DE L'OBJET COMME ESSENCE DU SUJET

Toute la philosophie de Feuerbach est requise par les exigences contenues dans quelques propositions très simples, que je vais citer :

1. « L'essence^b de l'homme est non seulement le fondement, mais aussi l'objet de la religion¹. »

2. « Dieu est le soi (*selbst*)aliéné (*enttäusertes*) de l'homme². »

3. « ... lorsque nous définissons la religion ou la conscience de Dieu comme la conscience de soi de l'homme, il ne faut pas l'entendre comme si l'homme religieux était directement conscient que sa conscience de Dieu est la conscience de sa propre essence, car c'est justement ce manque de conscience qui fonde l'essence propre de la religion³. »

Dans la première proposition, Feuerbach dit que l'essence de l'homme n'est pas seulement le fondement de la religion. Il écarte par là toutes les théories classiques depuis Épicure, et en particulier toutes les théories de la religion qu'on trouve chez Machiavel, Spinoza, et dans les auteurs de la Philosophie des Lumières, qui constituent autant d'idéologies de lutte antireligieuse, et qui rapportent la religion non à Dieu, et à ses diverses formes de révélation dans l'histoire humaine, mais à l'homme. Ces théories se distinguent de celle de Feuer-

1. *L'Essence du Christianisme, Manifestes*, p. 58 [cf. traduction Osier, Paris, Maspero, collection « Théorie », 1968, p. 118].

2. *Ibid.*, p. 93 [traduction Osier p. 149].

3. *Ibid.*, pp. 71-72 [traduction Osier p. 130].

bach en ce que, si elles nous présentent *une genèse* de la religion à partir de l'homme, cette genèse ne concerne que des effets partiels et en général *aberrants* de la nature humaine, et le plus souvent la combinaison d'effets partiels et aberrants. Ce qui relève de l'homme dans la religion, c'est en effet la *peur*, la *sottise*, l'*imposture*, et la politique ou la morale, et lorsqu'il s'agit par exemple de la politique et de la morale (cf. Spinoza, et Rousseau lui-même), les objectifs politiques ou moraux que la religion sert sont toujours recouverts par les impostures de la tromperie ou de l'illusion, bref de l'imagination – que cette imagination soit le jeu de la nature humaine universelle, ou qu'elle soit la tromperie élaborée par la conjuration de la secte des prêtres ou des rois. Toute cette tradition philosophique de la critique de la religion ne peut donc pas souscrire à l'équation feuerbachienne : *religion = essence de l'homme*.

C'est la nouveauté de sa conception que Feuerbach veut faire ressortir en disant que la religion n'est pas seulement fondée sur la nature humaine, mais qu'elle est son *objet*, son objectivation, son existence *adéquante* sous la forme de l'objectivité d'un objet, précisément la religion comme *objet propre de l'homme*.

Par cette expression : la religion est le propre de l'homme, Feuerbach ne désigne pas une simple différence spécifique *négative* séparant l'homme de l'animal. Sans doute les choses se présentent ainsi au premier abord. Les éléphants^a n'ont pas de religion¹, les animaux n'ont pas de religion, l'homme seul a une religion. Il faut aller plus loin, et entendre le « propre de l'homme » non au sens aristotélicien du propre, mais au sens cartésien de *l'attribut essentiel*. Au sens positif adéquat où la religion n'est pas seulement un indice de distinction entre l'animal et l'homme, mais ce qui constitue l'humanité de l'homme, l'essence humaine dans son adéquation. En langage spinoziste nous dirions^b que la *religion est l'idée adéquate* de l'homme.

1. *L'Essence du Christianisme, Manifestes*, p. 57 [traduction Osier p. 117].

Cette proposition est importante, car elle distingue déjà Feuerbach de Hegel. Pour Hegel la religion est le second moment de l'Esprit absolu, qui en comporte trois : l'art, la religion, et la philosophie. Je laisse de côté ici la question très importante du fait qu'il ne s'agit pas chez Hegel de l'« essence de l'homme »^a, donc qu'il ne peut être question de chercher dans Hegel une réponse à la question non hégélienne de l'« essence de l'homme », mais qu'il s'agit de l'Idée, et de son existence sous la forme *absolue*. Mais même si nous supposons que Feuerbach a substitué l'homme à l'Idée, et que sous cette réserve on pose à Hegel la question transformée de Feuerbach, on ne peut obtenir la même réponse. Car il y a quelque chose au-dessus de la religion, c'est la philosophie, qui est elle-même le « dépassement » des deux premiers moments de l'Esprit Absolu, l'art et la religion, leur « synthèse » qui exprime leur « vérité », l'unité de l'en-soi et du pour soi de l'Esprit Absolu dans l'en-soi/pour soi de l'Esprit Absolu qu'est la philosophie. Pour Feuerbach en revanche on peut dire qu'il *n'est rien au-dessus de la religion*. La religion est bel et bien l'idée adéquate, ou comme le dit Feuerbach, l'objet de l'homme en ce qu'elle contient le tout de l'essence humaine, *dès les origines et jusqu'au terme de l'histoire*. Si cette thèse est rigoureusement défendue et développée, il s'ensuit naturellement des conséquences sur le statut de l'art et de la philosophie, de la philosophie en particulier. Justement Feuerbach représente la philosophie non comme le dépassement de la religion, mais comme un *effet religieux*, effet qui peut être soit aliéné, soit au contraire rendu adéquat. Dans l'histoire de l'humanité on voit en effet apparaître la philosophie comme un sous-produit de la théologie. La genèse de la philosophie passe donc par la filiation religion-théologie-philosophie – cette filiation est le lieu d'une aliénation : l'aliénation de la théologie redouble l'aliénation de la religion, et la philosophie ne fait que répéter à son tour cette aliénation de la théologie : elle culmine dans la philosophie spéculative de Hegel. Dans son fond, *la philosophie est donc la religion aliénée* : dans la philosophie, on ne

sort pas de l'essence de la religion. Ce qui est vrai des formes aliénées de la philosophie est vrai également des formes partiellement désaliénées ou de la forme totalement désaliénée de la philosophie. *La philosophie nouvelle fondée par Feuerbach en particulier ne sort pas de la religion^a : elle sort des formes aliénées de la philosophie, donc des formes aliénées de la théologie, pour revenir à l'essence de la religion, et pour « dévoiler » l'essence authentique de la religion dans son aliénation propre elle-même.* La philosophie nouvelle est vérité de^b la religion non au sens hégélien de dépassement, de développement dépassé de la religion, mais au sens spinoziste d'idée adéquate de la religion. Elle n'y ajoute rien : elle ne fait que la dépouiller de ses voiles, elle en est l'*aveu public*, la confession publique.

C'est d'ailleurs pourquoi Feuerbach a pu dire dans la troisième proposition que j'ai citée, que ce qui constitue la religion, comme religion, c'est-à-dire comme aliénation de l'essence de l'homme, c'est « le manque de conscience ». La philosophie nouvelle n'ajoute rien à la religion, car ce qu'elle lui donne, c'est cette « conscience de soi » qui lui manque. Dira-t-on qu'on retombe dans une certaine forme d'hégélianisme, en ce que la philosophie ajouterait le « pour soi » qui lui manque à l'en-soi de la religion ? Non : parce que, *en soi*, la religion est déjà conscience, et parce que donner la conscience à la religion ne consiste pas en vérité à lui donner quelque chose qui lui manque, mais à *lui ôter*^c simplement ce qui lui cache ce qu'elle est, ce qui oblitère cette conscience. Loin donc d'ajouter quelque chose à la religion, la philosophie *délivre la religion non pas d'un manque, mais d'un masque*, d'une oblitération, de ses œillères, de ses voiles. C'est en ce sens que la philosophie est *dévoilement, Enthüllung*, et dévoilement de la religion, manifestation visible de l'essence pure de la religion, ou encore confession et aveu. La philosophie ne fait que dire ce que dit sans le dire la religion^d. Il en résulte une thèse fondamentale sur l'essence de la philosophie comme *dévoilement*, et sur la disparition de la philosophie dans l'objet dévoilé, et sur la nature de la vérité

comme ce qui se manifeste dans le dévoilement. Il en résulte également une thèse fondamentale sur le ressort unique de la désaliénation identique au dévoilement, identique à la réalisation vraie, authentique, de l'essence humaine : c'est que tout se joue dans le dévoilement de l'essence, très précisément dans l'adéquation de la conscience de soi à la conscience. Ce qui entraîne naturellement des conséquences en ce qui concerne non seulement la nature des idéologies et de la philosophie et des sciences, mais également en ce qui concerne la politique, réduite à la critique des illusions de la conscience sur elle-même, le tout reposant sur *la thèse du primat théorique et pratique de la conscience*. Nous verrons cela plus tard.

Pour le moment, nous nous contenterons de mettre en évidence les réquisits théoriques de la pensée de Feuerbach, en tirant les conclusions de l'équation que nous pouvons écrire : philosophie = dévoilement de la religion = conscience de soi de l'homme = conscience de l'homme = essence de l'homme = objet de l'homme = religion.

Dans cette équation, nous avons affaire à toute une série de *concepts* classiques, mais nous avons affaire à un terme, qui figure aussi parmi les termes de la philosophie classique, mais qui n'est pas un concept de la philosophie classique (sauf dans certaines formulations cartésiennes) : le terme d'*objet*. C'est lui qui soutient tout l'édifice de la théorie de Feuerbach. C'est lui que nous allons exposer sous le titre de théorie de l'horizon absolu, ou théorie de l'objet feuerbachien.

La théorie feuerbachienne de l'objet tient tout entière dans la proposition suivante : « l'objet auquel un sujet se rapporte *par essence et nécessité* n'est rien d'autre que l'essence *propre* de ce sujet, mais *objectivée* » (*vergegenständlichte*¹), formule qui peut s'écrire sous la forme de l'équation suivante : *objet essentiel* d'un sujet = *essence objectivée* de ce sujet.

Cette formule donne lieu à des variantes : où sujet est remplacé par *être* ou *espèce*, où objectivé (*vergegenständlichte*)

1. *L'Essence du Christianisme, Manifestes*, p. 61 [traduction Osier p. 120].

est remplacée par extériorisé (*veräußerte*), ou par aliéné (*entfremdete*), ou encore par manifestation (*Erscheinung*), expression (*Ausdruck*), etc.

Cette équation désigne une *adéquation parfaite* dans le principe entre, d'une part, l'essence d'un sujet ou d'un être, et d'autre part son objet *propre*^a, dit objet essentiel, et qui lui est propre au sens fort et positif du terme pour cette raison qu'il n'est rien d'autre que l'*objectivation*, l'extériorisation, la manifestation adéquate, de cet être, de ce sujet. Ce qui suggère immédiatement une structure typique de rapport entre ces concepts : un rapport de sujet à objet (objets), ou d'essence à phénomène, un rapport où le centre est constitué par le sujet constituant, d'où émane un espace d'objets concentriques à ce centre, d'objets objectivant l'essence de ce sujet ou de cet être, qui en est donc le sujet constituant. Au sens précis du terme tel qu'il s'esquisse dans Kant et qu'il sera repris dans la philosophie moderne, la *Geistesphilosophie* [*philosophie de l'Esprit*] : une « *Welt* » sinon une « *Umwelt* » (la *Geistesphilosophie* ou une certaine biologie ou éthologie), une « *Welt* » ou plus précisément une « *Umwelt* ». Quand je suggère ici ces images spatiales de centre et d'environnement circulaire, je ne fais que reprendre des termes mêmes de Feuerbach, qui parle du cercle des objets essentiels entourant le sujet central comme son « *horizon* ». C'est pourquoi je parle d'une théorie de l'objet comme théorie de l'*horizon* (ou théorie de l'*Umwelt*) et l'on sent tout de suite les résonances modernes de ces termes. Mais je n'ai pas encore justifié l'autre terme de mon expression « horizon absolu » : le terme d'*absolu*. Il est aussi dans Feuerbach. S'il ne parle jamais d'*horizon absolu*, les deux termes sont dans son texte et ils sont employés dans un sens qui non seulement autorise, mais exige qu'on parle d'*horizon absolu*.

Pour comprendre cet « absolu » il faut entrer dans le détail de la théorie de Feuerbach, c'est-à-dire nous exposer à la surprise d'une étonnante « biologie transcendantale », qui n'est toutefois, comme c'est bien souvent le cas chez les novateurs, qu'un masque, qui sert de langage à une anthropologie

absolue, et qui lui sert de langage pour justifier le double rôle de cette anthropologie, comme fondement de la théorie de la connaissance, et fondement de la morale et de la pratique.

Je dis « biologie transcendantale », mais on pourrait aussi bien dire Philosophie de la Nature en général, puisqu'on va voir que Feuerbach ne se limite pas aux vivants, mais étend sa théorie, pour lui donner un fondement universel, et bénéficiaire des effets idéologiques du recours à la Nature, aux plantes et aux minéraux.

Donc : « l'objet auquel un sujet se rapporte par essence et nécessité n'est rien d'autre que l'essence propre de ce sujet, mais objectivée ». Et Feuerbach aussitôt enchaîne pour notre stupéfaction : « Ainsi le Soleil est l'objet des Planètes ¹... » Il dira plus loin que la feuille est l'objet de la chenille, etc. Pourtant aussitôt une objection l'arrête : le Soleil n'est pas l'objet exclusif, unique, donc propre, d'une planète, mais de plusieurs : « Le soleil est bien l'objet commun des planètes, mais il n'est pas l'objet de la Terre au sens où il est l'objet de Mercure ou de Vénus... En tant qu'il échauffe Uranus, le Soleil n'a pas d'existence physique pour la Terre... et le Soleil n'a pas seulement une autre apparence, il est aussi réellement, sur Uranus, un autre Soleil que sur la Terre. Le rapport de la Terre au Soleil est ainsi en même temps un rapport de la terre à elle-même ou à sa propre essence, car [!!] la mesure de la grandeur et de la force de la lumière sous laquelle le Soleil est objet de la Terre constitue la mesure de la distance qui confère à la Terre sa nature spécifique. Chaque planète possède donc dans son Soleil le *miroir de sa propre essence* (*Spiegel seines Wesens*) ». Ce texte tout à fait étonnant fait ressortir un caractère essentiel de la relation sujet-objet : la relation en miroir, la relation *spéculaire*. Cette relation est identique à la relation d'objectivation d'essence qui relie le sujet à son objet, et l'objet à son sujet. Une fois l'équation bien écrite, *on peut prendre les choses par les deux bouts, soit par le sujet, soit par l'objet : on obtient le même résul-*

1. *L'Essence du Christianisme, Manifestes*, p. 61 [traduction Osier pp. 120-121].

tat. C'est ce qui ressort d'une hypothèse formulée par Feuerbach à propos de la religion : si un habitant d'Uranus venait un jour, après la mort de l'humanité, sur la Terre, et y découvrirait un *traité de théologie*, il pourrait y lire à livre ouvert (à condition toutefois qu'il soit feuerbachien) l'essence humaine, et en conclure que des hommes ont existé sur la Terre. Il faut toutefois, pour autoriser son usage réversible, que l'équation soit écrite, soit constituée. On s'aperçoit alors que ce qui est réversibilité au niveau des effets n'est pas réversible au niveau de la cause, autrement dit que *la relation spéculaire réversible n'est possible que sur le fond d'une structure centrée*, où l'essence du sujet occupe le centre, et les objets spéculaires la périphérie de *l'horizon*. C'est ce qui ressort de la multiplication de l'unique Soleil en autant de soleils propres qu'il est de planètes. Chaque planète possède bien dans le soleil le miroir de sa propre essence, à condition de distinguer entre *le* Soleil, commun à toutes les planètes et à tous les êtres vivants et les plantes, et *son* Soleil. Ce qui met en évidence le principe de cette différenciation, de cette *appropriation* du Soleil, le fondement du Soleil comme objet propre de l'essence de chaque planète : ce principe, c'est *l'essence centrale* de chaque planète.

On peut donc écrire l'équation modifiée suivante : essence d'une planète X... = son rapport (*Verhalten*) propre au Soleil unique = son Soleil = le Soleil en tant que ^a son objet propre.

Cette équation modifiée est très importante, car elle concerne les objets *extérieurs* de l'univers, communs à une multitude d'êtres, individus minéraux, végétaux, animaux et humains. En général, les objets extérieurs sont extérieurs en tant qu'ils peuvent être pris comme leur objet propre par divers êtres sous le *rapport essentiel* que ces êtres entretiennent avec eux. Si on parvient à identifier *ce rapport essentiel*, on peut alors le tenir au sens spécifique comme *l'objet propre* de l'être en question, c'est-à-dire comme *l'essence objectivée* de cet être. Cela suggère bien entendu, pour tous les êtres naturels non humains (nous verrons pourquoi cette exception), le détour de la science, qui a pour fonction de découvrir *ce*

rapport propre, et éventuellement de découvrir le complexe de *rapports propres* qui constitue l'objet complexe propre constituant l'essence objectivée d'un être naturel, soit espèce, soit individu. Bien entendu, ce programme de recherche des sciences naturelles est suspendu à cette hypothèse fondamentale d'une adéquation de droit entre le sujet et son essence propre, objectivée dans son objet propre, comme constitutive de toute connaissance objective. Inutile de dire que c'est là une pure mythologie, inspirée de Schelling, qui ne correspond nullement à la réalité de la pratique et des concepts des sciences naturelles.

Toutefois ce mythe gigantesque *n'est forgé que pour soutenir, comme on va le voir, la théorie de la religion comme objet propre de l'homme*, et avec elle toute la théorie de la connaissance et de l'activité de l'homme.

Allons au cœur même de ce problème : la religion, quitte à revenir ensuite sur les autres aspects de l'activité humaine.

Ce qui distingue la religion comme objet des objets extérieurs du type Soleil, ou en général des objets extérieurs de la nature, c'est justement qu'ils sont *extérieurs*, c'est-à-dire communs à plusieurs espèces d'êtres, alors que la religion est dite par Feuerbach un objet *intérieur*, qui de ce fait n'appartient qu'à ^a l'*espèce humaine*. Les planètes et les plantes n'ont qu'une vie extérieure. L'animal a une vie intérieure, mais « elle se confond avec la vie extérieure », alors que l'homme a une vie double : « une vie intérieure *et* une vie extérieure ¹ ». Une vie extérieure, c'est une vie qui met une espèce en rapport avec le monde extérieur, donc avec d'autres espèces. Une vie intérieure, c'est une vie qui met l'espèce en rapport avec elle-même, l'espèce en rapport avec elle-même comme son objet propre, essentiel. C'est le cas de l'homme. Le privilège de la religion tient ainsi non pas à ce qu'elle distingue l'homme de l'animal en tant qu'indice de différence d'essence, mais en ce qu'elle constitue l'essence même de l'homme, c'est-à-dire l'objectivation de sa propre essence,

1. *L'Essence du Christianisme, Manifestes*, p. 58 [traduction Osier pp. 17-18].

donc son objet propre. L'immense privilège de la religion est qu'elle est immédiatement, totalement, adéquatement, exhaustivement ^a telle qu'elle se présente, dans son existence objective, l'objet propre de l'homme, l'essence de l'espèce humaine. Dans son cas, nul besoin de rechercher le type de ^b *rapport* essentiel à l'espèce humaine qui constitue la religion en objet propre de l'homme (comme il fallait le faire avec le Soleil). Là, nul besoin d'un détour par l'investigation scientifique pour déterminer *le rapport* propre qui fait de la religion la religion de l'homme, « sa » religion. Elle est immédiatement ce rapport même, elle est tout entière ce rapport même, elle est adéquatement ce rapport, donc l'essence humaine. Il est clair que cette thèse de Feuerbach ne fait pas l'objet d'une démonstration, mais d'une simple déclaration. Ou plutôt, la démonstration feuerbachienne de cette équation est fournie par l'illustration indéfiniment *répétée* dans *L'Essence du Christianisme* du rapport spéculaire attribués de Dieu-attributs de l'homme; le nerf de sa pseudo-démonstration tient dans cette seule et unique *répétition*, rendue inévitable par la structure spéculaire des concepts fondamentaux de sa théorie. Je n'insiste pas sur ce point, sauf pour dire que Feuerbach nous donne dans sa théorie un modèle particulièrement pur, dans sa naïveté, de la structure d'un ou ^c de tout discours idéologique, et que sa philosophie est peut-être bel et bien *l'aveu*, non de la vérité de la religion et de l'essence de l'homme, mais de la structure de tout discours idéologique, et de la domination du discours religieux sur le discours philosophique, au moins sur le type de discours philosophique qu'il tient (que pour mon compte je n'appellerai pas discours philosophique, mais discours idéologique, relevant de la morale religieuse).

Quoi qu'il en soit, on peut tirer de ce qui précède une conclusion importante. C'est que si l'homme a ce privilège de posséder dans un objet propre, immédiatement donné, sous une forme adéquate, immédiatement adéquate, son essence, c'est qu'il a pour objet propre au sens fort *sa propre espèce*, son propre genre. Dire que l'homme est le seul être au

monde à posséder une vie intérieure, c'est dire qu'il possède une vie qui se meut tout entière dans sa propre essence, une vie qui est à elle-même son propre objet au sens fort : c'est dire qu'il possède ce privilège sur les autres êtres de la nature de n'avoir pas à *passer par le détour* des autres êtres extérieurs pour parvenir à définir son objet propre, à « découper » son objet propre « pour lui » sur les objets « en-soi » de l'Univers extérieur, en fonction du *rapport* essentiel qu'il entretient avec eux. C'est dire que l'homme n'a pas besoin du détour des sciences pour parvenir à la connaissance de son essence, mais que *cette connaissance lui est donnée en acte*, dans son contenu adéquat, sous la forme de cet objet spécifique qu'est la religion. Cela met fin au programme infini ouvert aux sciences de l'homme et de la société par le XVIII^e siècle, après le rejet de l'idéalisme du cogito cartésien. L'homme n'a plus besoin du long détour des sciences, de cette recherche infinie où l'idée de l'homme n'est précisément qu'une « idée », servant de principe régulateur, et non de principe constituant, aux recherches empiriques : il possède sa propre connaissance de soi dans cet objet privilégié qu'est la religion, parce qu'il possède ce privilège ontologique d'être en rapport immédiat et adéquat avec *sa propre espèce*, dans la religion.

Si nous écrivons donc l'équation sur laquelle nous sommes en train de réfléchir, nous avons : *vie intérieure* (c'est-à-dire vie intérieure humaine, puisque seuls les hommes ont une vie intérieure distincte de la vie extérieure²⁾) = *rapport à son objet* = *rapport à la religion* = *essence de l'homme* = *essence de l'espèce humaine*. Ce *rapport intérieur* de l'espèce humaine à elle-même sous la forme de son rapport à son objet spéculaire, la religion, ce rapport intérieur s'appelle d'un nom spécifique, c'est « *la conscience* ». Dire que l'homme se distingue de l'animal par la religion, et dire qu'il se distingue de lui par la conscience, c'est dire une seule et même chose. À condition d'entendre la conscience « *au sens strict* », c'est-à-dire d'entendre non pas le sentiment, ni la perception des choses extérieures (commune aux animaux et aux hommes), ni même la conscience individuelle, mais tout autre chose.

« *La conscience entendue dans son sens le plus strict n'existe que pour un être qui a pour objet sa propre espèce et sa propre essence* ¹. » C'est lui qui permet de fonder la différence entre la conscience animale et la conscience humaine : « *Sans doute l'animal est objet pour lui-même, en tant qu'individu (et c'est pourquoi il possède le sentiment de soi) – mais non en tant qu'espèce (et c'est pourquoi il lui manque la conscience, qui tire son nom de la science).* »

Ici intervient l'importante différence entre l'individu et son espèce : nous devons y revenir. Disons donc que l'homme est le seul être de l'univers qui a, en tant qu'individu, pour objet propre, *son espèce*, l'essence de son espèce, qui lui est donnée sous forme de *conscience* au sens strict. C'est pourquoi nous pouvons compléter notre équation précédente en la résumant par la formule suivante : vie intérieure = rapport immédiat à l'essence de l'espèce = religion = *conscience* au sens strict. Il ne s'agit pas là d'une proposition en l'air pour Feuerbach. Concrètement, il existe chez lui ce que nous pouvons appeler des *formes d'existence concrètes de la conscience*, c'est-à-dire des objets et des rapports qui expriment directement cette adéquation de l'individu et de l'espèce : la religion en est le « compendium », la somme et la réalisation suprême. Mais on trouve l'existence de cet objet sous la forme de toutes les activités et manifestations de la vie intérieure au sens fort, c'est-à-dire de la vie générique de l'individu. Parler, et même monologuer, c'est-à-dire parler avec soi-même, avec soi comme avec un autre, c'est une forme de conscience au sens strict, c'est-à-dire une manifestation, une réalisation de l'espèce humaine. De même aimer, de même réfléchir, penser et connaître, de même vouloir au sens rationnel et moral, de même faire de la politique. Autant d'activités qui sont inséparables de la conscience au sens strict, donc de la vie intérieure de l'homme, donc du rapport immédiat de l'individu humain avec l'espèce humaine. « *La vie intérieure de l'homme, c'est sa vie dans son*

1. *L'Essence du Christianisme, Manifestes*, pp. 57-58 [traduction Osier p. 117].

rapport à son espèce, à son essence. Quand l'homme pense, il s'entretient, il parle avec lui-même. L'animal ne peut accomplir aucune fonction générique sans le secours d'un autre individu extérieur à lui; l'homme au contraire peut accomplir la fonction générique de la pensée, de la parole — car penser et parler sont d'authentiques fonctions génériques — sans le secours d'un tiers. L'homme est pour lui-même à la fois je et tu; et s'il peut se mettre à la place d'un autre, c'est précisément qu'il a pour objet son espèce et son essence, et pas seulement son individualité¹. »

À prendre au sens fort les manifestations particulières des fonctions génériques de l'homme, nous pouvons dire qu'elles sont toutes contenues dans l'objet-religion, qui constitue l'objet absolu de l'homme, l'espace et l'horizon absolu de l'homme. L'homme ne sort jamais de la religion, dans toutes ses activités, même non religieuses en apparence, car il ne sort jamais de l'horizon absolu de sa propre essence².

Si nous rapprochons cette thèse de la thèse de l'identité de la conscience au sens strict et de l'essence de l'espèce, nous voyons qu'elle nous oblige à préciser le sens du concept feuerbachien de « conscience au sens strict ». La conscience au sens strict signifie conscience de soi, ou savoir de soi, en donnant au « soi » le contenu précis suivant : l'essence générique de l'homme. Le paradoxe de Feuerbach au regard de la tradition cartésienne, mais en conformité avec certaines thèses de Hegel, est que la conscience de soi ne revêt pas nécessairement la forme de la conscience au sens cartésien de transparence de la présence à soi-même. La conscience de soi de l'homme dans toutes les manifestations religieuses de son existence, existe fondamentalement dans la forme de l'opacité de l'objet, du geste, de l'institution, de la pratique, et même de la connaissance^b. Cette opacité est l'effet de l'aliénation. Cette opacité concerne seulement le sens exprimé par ces objets, gestes, manifestation de la conscience de soi, conscience de soi existant dans la forme de l'immédiateté. On peut dire que dans l'aliénation, ce qui manque à la conscience de soi, c'est

1. *L'Essence du Christianisme, Manifestes*, pp. 57-58 [traduction Osier p. 117].

la conscience, non au sens strict, mais au sens courant : dans la religion et tous ses actes génériques, l'homme a affaire à la *conscience de soi*, mais sans la conscience, c'est-à-dire sans la transparence. Cela ne veut pas dire qu'il n'ait pas de *conscience* lorsqu'il prie, agit, aime, parle ou connaît. Mais la conscience qui accompagne alors ses gestes et ses actes est une conscience *subjective*, c'est-à-dire *individuelle*, elle n'exprime rien d'autre que le rapport de *l'individu* qui parle, agit, aime, à l'objet de son activité, de sa perception, de son amour, de ses pratiques, le rapport de l'individu à son essence générique, à son espèce, mais dans l'opacité et la méconnaissance — rapport *non transparent*. C'est une conscience inadéquate à son objet, une conscience qui exprime seulement le rapport subjectif, contingent, et donc limité, borné, de l'individu à des objets et des activités génériques, méconnues comme telles. Cette méconnaissance, cette inadéquation de la conscience individuelle aux objets et aux activités génériques est l'effet de l'aliénation. Elle est le résultat de la *forme* dans laquelle l'aliénation donne à voir à l'homme individuel l'existence de son existence générique humaine. *La conscience ne peut devenir adéquate à la conscience de soi* (c'est-à-dire la *conscience de soi* ne peut devenir transparente) *que par la désaliénation de l'homme*, par le renversement du sens aliéné et la restauration du sens original, authentique, par le *dévoilement*. Cette dernière conséquence nous permet de comprendre pourquoi Feuerbach déclare dans sa définition de la *conscience de soi* que conscience « vient de science ». La conscience de soi telle qu'il la conçoit est en effet *Savoir absolu* de l'essence de l'espèce humaine, c'est-à-dire essence de l'espèce humaine exposée dans un discours objectif qui l'exprime. On comprend pourquoi la conscience de soi peut n'être pas consciente : le savoir absolu qu'est la religion peut en effet être donné soit dans une conscience adéquate, soit dans une conscience inadéquate au Savoir.

On peut apercevoir, dans cette simple analyse, en quoi Feuerbach se rapporte à Hegel, et pourquoi il revient en deçà

de lui. La philosophie de Feuerbach est une Phénoménologie et une dialectique *fictives*. Il s'agit bien, chez Feuerbach comme chez Hegel, de parvenir à l'identité de la conscience et de la conscience de soi, c'est-à-dire au *Savoir absolu*, non seulement au sens théorique du Savoir, mais au sens pratique de l'existence empirique immédiate et adéquate de la vérité dans la vie quotidienne. Mais alors que le propos de Hegel consiste à montrer à l'œuvre la dialectique qui engendre l'identité de la conscience et de la conscience de soi *en partant de la conscience*, et en particulier à montrer que *la conscience de soi est produite par la dialectique du développement de la conscience, ce qui suppose toute l'histoire*, Feuerbach au contraire renverse le rapport hégélien entre la conscience et la conscience de soi, *met au principe la conscience de soi, et réduit l'histoire de l'aliénation aux simples modalités de la conscience*, c'est-à-dire du rapport aliéné de l'homme à son essence générique. Ce que Feuerbach doit alors produire, ce n'est pas, comme Hegel, la conscience de soi et le Savoir absolu *à partir de la conscience*, mais la conscience à partir de la conscience de soi et du Savoir absolu. Et cette expression même est inexacte, car Feuerbach n'a pas à *produire* la conscience, puisque la conscience n'est pas *le résultat d'un processus* mais le *simple effet du « dévoilement »*, ce qui le dispense de toute théorie de l'histoire, comme procès de genèse de l'aliénation et de la désaliénation. Si la conscience est ainsi réduite au *dévoilement d'une conscience de soi originaire*, d'un Savoir absolu originaire, la conscience de soi apparaît alors tout à fait étrangère à la conscience au sens hégélien : le mot « conscience » figure bien dans l'expression « conscience de soi », mais ce mot de conscience ne désigne rien d'autre que la réflexion spéculaire, la relation spéculaire, la spécularité de l'existence universelle, et en particulier de l'existence de l'essence générique de l'homme dans les objets de l'homme, dans le monde humain². La conscience n'est donc que le « *soi* » dans la relation spéculaire de l'homme et de *son monde*. Cette relation spéculaire ne peut être dite « *conscience* » que parce que le « *soi* » dont il s'agit est le

« soi » de l'essence humaine, et qu'il faut bien que le mot conscience existe quelque part dès l'origine pour pouvoir apparaître à la fin, sans avoir besoin lui-même d'une genèse, sans avoir besoin d'être produit – il faut bien que la transparence soit désignée comme l'essence de l'opacité¹. Dans l'expression « conscience de soi » comme existence spéculaire de l'essence humaine dans ses objets, Feuerbach s'est donc donné les deux mots : « soi » d'une part (= essence humaine) et « conscience » d'autre part, qui le dispensent de toute théorie de l'histoire, même hégélienne. Voilà pourquoi il revient en deçà de Hegel. Ce qui lui reste de Hegel, c'est seulement le résultat de la théorie hégélienne de l'histoire : d'une part le Savoir absolu ; d'autre part le fait que l'Esprit *n'a pas d'existence adéquate dans la seule pensée, mais aussi dans les figures concrètes et pratiques*² de l'histoire, et avant tout dans cet objet qu'est la religion, l'objet humain par excellence. Mais cet objet, s'il est bien *la trace* de l'histoire, s'il témoigne bien que l'histoire est passée par là, l'histoire du XVIII^e siècle et de Hegel, Feuerbach le traite pourtant comme si rien n'était advenu depuis Descartes. Son équation : *religion = conscience de soi = essence humaine* peut se lire en effet comme un *cogito cartésien dont l'objet n'est plus la pensée mais la religion*. Ce n'est pas tout. Dans la mesure en effet où l'essence humaine est l'essence d'une espèce naturelle entre d'autres espèces naturelles, dans la mesure où le monde de l'homme, l'horizon absolu de l'homme est une *Umwelt*, un horizon absolu parmi d'autres, dans la mesure où la conscience de soi renvoie à une espèce biologique, Feuerbach revient beaucoup plus loin encore en arrière, jusqu'à la scolastique et Aristote. Pourtant, de la même manière que quelque chose s'est passé depuis Descartes, qui est la reconnaissance de la réalité de *l'histoire et de la culture, de la même manière, quelque chose s'est passé depuis Aristote, qui est l'avènement et la*

1. Sur l'opacité comme transparence *sauf pour soi*, cf. *Critique de la philosophie de Hegel, Manifestes*, p. 53 : « La matière n'est pas en et pour soi le ténébreux, mais le transparent virtuel, ou le clair qui est clair *sauf pour lui-même*. »

reconnaissance de la *science moderne*. Et c'est pourquoi la pseudo-biologie transcendantale de Feuerbach peut être dite transcendantale, dans la mesure où il donne à l'espèce humaine ce privilège absolu sur les autres espèces d'avoir pour objet non pas seulement son environnement immédiat, celui de ses besoins « pratiques » (qui constituent l'horizon absolu des espèces animales), mais l'univers lui-même tout entier, objet spéculaire de cet attribut de l'essence humaine qu'est le besoin, et la *puissance théorique, contemplative, désintéressée*. C'est sans doute cette situation paradoxale et anachronique en son propre temps (philosophiquement parlant), qui donne à la pensée de Feuerbach son caractère équivoque, à la fois de retrait et d'aplatissement, et d'anticipation et de profondeur. Nous constatons en effet que la pensée de Feuerbach est *chaque fois en retrait* par rapport à des pensées contemporaines de leurs objets : en retrait par rapport à Hegel, et nous voici dans le XVIII^e siècle; en retrait par rapport au XVIII^e siècle, et nous voilà dans Descartes; en retrait par rapport à Descartes, et nous voilà dans la scolastique et Aristote. *Mais chaque fois* que Feuerbach recule d'un temps, et se réfère à un auteur antérieur, il donne aux catégories de l'auteur *antérieur* dans lequel il pense un objet *ultérieur* à penser. Au matérialisme et à l'anthropologie Diderot-Rousseau, comme au cogito cartésien, il donne à penser un objet qu'il doit à Hegel, la religion comme objet culturel, comme existence de l'Esprit; au même cogito de Descartes, il donne à penser cet autre objet qu'il doit à Hegel, *l'intersubjectivité du « nous »*; aux concepts biologicontoologiques de la scolastique, il donne à penser un objet qu'il doit à Descartes, la science moderne, etc. On ne finirait pas d'énumérer ces déplacements et ces substitutions constants. Peu nous importe leur raison d'être, nous voulons n'en considérer que *les effets*, et avant tout pour l'instant *cet effet d'équivoque majeur* par lequel Feuerbach identifie les termes suivants : *espèce = essence = conscience de soi = savoir absolu*. Je dis que cette équation est *équivoque*, et c'est bien évident puisqu'elle ne se soutient que de prendre

chaque terme, qui fait allusion à la fois à des réalités « immédiates » et à des concepts datés de l'histoire de la philosophie, tantôt dans le sens de leur immédiateté historique ou théorique, et tantôt dans le sens gauchi pour permettre son rapprochement forcé avec le terme voisin. Mais je dis en même que *cette équivoque n'est pas un pur et simple jeu de mots sans conséquence : cette équivoque ouvre un espace, ou plutôt des espaces, produit des effets de sens inédits, et à ce titre des effets d'anticipation théorique, effets eux-mêmes équivoques qui permettent des lectures modernes de Feuerbach. Nous le verrons dans un instant à propos de sa méthode historico-philosophique. Mais en même temps que je signale la raison de ces effets, et la dialectique très particulière qui la soutient (dialectique de subreptions théoriquement anachroniques), je voudrais indiquer que les effets très spectaculaires produits par les subreptions feuerbachiennes n'ont jamais lieu que dans des limites absolues : celles qui sont définies en dernier ressort par le fonds commun théorique définissant à la fois les problématiques et les objets qu'il combine d'une façon aussi inattendue. Ce qui signifie en clair que Feuerbach, qui voulait désespérément en finir, comme il le dit lui-même, et comme Engels le répète après lui, avec la philosophie classique, en reste aussi désespérément le prisonnier.*

Mais revenons à notre analyse. Nous avons tiré toutes les considérations précédentes de la thèse feuerbachienne de l'identité de *la vie intérieure de l'homme*, de la conscience de soi et de la religion. Il reste que l'homme possède aussi *une vie extérieure*, celle justement qui le met en rapport pratique et théorique avec des êtres extérieurs, c'est-à-dire des individus et des espèces extérieures, c'est-à-dire en dernier ressort avec des espèces extérieures à lui. Dans ces objets extérieurs il n'est pas « *bei sich* », chez lui. Alors que « *l'objet religieux existe dans l'homme* », *l'objet sensible* « existe à l'extérieur de l'homme ». Ce qui entraîne cette conséquence que « *dans le cas des objets sensibles* », *donc du monde extérieur, non culturel, naturel, il faut*

« distinguer la conscience de l'objet de la conscience de soi¹ », ou encore « l'objet en soi et l'objet pour nous ». Est-ce que la théorie de l'horizon absolu est compromise par ce nouveau type de rapport, où l'objet extérieur est en défaut ou en excès par rapport à la conscience de soi, c'est-à-dire par rapport à l'essence humaine ? Ou pour parler un autre langage, qui est aussi dans Feuerbach, est-ce que le rapport que l'espèce humaine entretient avec les autres espèces naturelles, différentes par essence de l'espèce humaine, ne projette pas l'espèce humaine hors de son essence ? Il n'en est rien, si nous voulons bien appliquer à l'espèce humaine la théorie déjà développée à propos du rapport (*Verhalten*) entretenu par chaque planète avec un Soleil commun, et qui transforme pour chaque planète le même Soleil en « son » Soleil. Feuerbach dit lui-même que son principe de l'horizon absolu, « loin d'être vrai des seuls objets spirituels, s'applique aussi et même aux objets sensibles² ». Il suffit de faire jouer la théorie du *Verhalten*. « Parce qu'ils sont ses objets (les objets de l'homme), et selon le sens où ils le sont, les objets les plus éloignés de l'homme sont eux aussi des révélations de l'essence humaine. » Exemple : la lune. « La lune, elle aussi, et le soleil et les étoiles, crient à l'homme le " γνῶθι σεαυτόν ", connais-toi toi-même. Qu'il les voie et les voie comme il les voit témoigne de sa propre essence. » C'est une application directe de la théorie du *Verhalten*, formulée ici dans les expressions : « selon le sens où (ces objets extérieurs) sont (les objets de l'homme) » et « le fait qu'il les voie et qu'il les voie comme il les voit... ». Le *Verhalten*, le rapport générique existant entre l'homme et ces objets extérieurs, est donc ici précisé comme un rapport de modalité (« comme il les voit ») et un rapport de « sens », eux-mêmes fondés sur le fait de l'existence du rapport (« qu'il les voie... »). La relation spéculaire joue donc aussi dans le cas des objets extérieurs, mais elle porte seulement sur le rap-

1. *L'Essence du Christianisme, Manifestes*, p. 70 [traduction Osier p. 129].

2. *Ibid.*, p. 62 [traduction Osier p. 121].

port que l'homme entretient avec eux. Cette thèse semble alors nous renvoyer, comme précédemment dans le cas du rapport planètes-Soleil, à la tâche infinie des sciences de la nature, qui auraient justement pour fonction de distinguer, parmi les rapports existant entre l'homme et les objets extérieurs, quels sont les rapports qui relèvent de l'essence humaine, et quels sont ceux qui n'en relèvent pas. Pourtant, un véritable coup de force théorique va nous préserver de cette quête sans fin. Le petit mot : « *qu'il les voie* » (qu'il voie ces objets : la lune, etc.) « témoigne de sa propre essence », ce petit mot n'est pas le constat d'une *facticité* et d'une finitude au sens kantien^a : l'homme est ainsi fait qu'il voit *ceci* et *cela*, et pas autre chose. Le « voir » ici mentionné n'est pas un « voir empirique » (l'homme « voit » la lune, mais ne « voit » pas la pesanteur), mais un « voir » *théorique*, le « voir » de la raison, de la connaissance objective, scientifique elle-même. Ce « voir » est un attribut de l'essence humaine, qui distingue l'homme de l'animal¹ : « *L'animal n'est sensible qu'au rayon lumineux nécessaire à la vie ; l'homme va plus loin : il est également sensible à l'éclat indifférent de la plus lointaine des étoiles... Seul l'homme célèbre les fêtes de la vision théorique. L'œil, perdu dans la contemplation du ciel étoilé, qui aperçoit cette lumière sans usage ni danger, totalement étrangère à la Terre et à ses besoins, voit dans cette lumière sa propre essence et sa propre origine. L'œil est de nature céleste. C'est pourquoi l'homme ne s'élève au-dessus de la Terre que par l'œil ; c'est pourquoi la théorie ne commence que lorsque le regard se tourne vers le ciel. Les premiers philosophes furent des astronomes. Le ciel rappelle à l'homme sa destination, d'être né non seulement pour agir, mais aussi pour contempler*^b. » Ce qui signifie tout simplement, comme Feuerbach le dit en propres termes, que l'Univers est l'objet propre de l'homme, non de l'homme tout entier (et c'est ce qui fait que la science est abstraite au regard de la religion), mais de l'homme *considéré sous*

1. *L'Essence du Christianisme, Manifestes*, p. 62 [traduction Osier p. 121].

l'attribut raison. Et l'Univers est le propre de l'homme parce qu'il est l'objet d'un besoin théorique, parce que l'homme au sens propre est un « être universel¹ ».

Dès lors les choses sont simples. Ce n'est pas seulement dans le sentiment, et dans la volonté que l'homme est « chez lui », dans sa propre essence. C'est aussi dans la « vision », fondement de toute perception des objets extérieurs, puis de toute connaissance scientifique, attribut de l'essence humaine, que l'homme demeure dans sa propre essence. Et c'est pourquoi le « *Verhalten* » spécifique qui relève de l'essence humaine dans ses rapports aux espèces extérieures n'a pas besoin du détour indéfini de la science pour être défini : il est donné immédiatement et adéquatement par la *perception* de ces objets extérieurs, en vertu d'une immédiateté et d'une adéquation préalable : celle qui met en rapport l'homme et l'univers lui-même tout entier par le besoin théorique, par le sens de l'universel, la raison. Et la science peut bien alors être une tâche infinie : elle est infinie parce que l'attribut de la raison est lui-même, comme tous les attributs d'une espèce, infini en lui-même – nous verrons en quel sens. *De la nature de cet attribut, et de son infinité, la religion témoigne directement et adéquatement : dans la toute-puissance de l'intelligence divine, l'homme possède en effet la définition de sa raison, de son « voir » théorique.* C'est pourquoi il me semble qu'on ne peut avancer que si l'on peut faire l'économie des recherches scientifiques pour définir en quoi le rapport existant entre l'homme et les objets extérieurs est une réalisation de l'essence humaine, *c'est à l'existence de la religion qu'on le doit, c'est au fait que la religion contient dans le*

1. « Aussi n'avons-nous pas ici non plus besoin de sortir du domaine du sensible, pour reconnaître dans l'homme un être supérieur aux animaux. L'homme n'est pas un être particulier, comme l'animal, mais un être *universel*, qui pour cette raison n'est pas un être limité et captif, mais un être non limité et libre ; car on ne peut dissocier l'universalité, la non-limitation et la liberté » (*Principes de la philosophie de l'avenir, Manifestes*, p. 196). Cf. également *Contribution à la critique de la philosophie de Hegel, Manifestes*, p. 55 : « La forme humaine... est le genre des multiples espèces animales, genre qui justement n'existe plus dans l'homme comme espèce, mais comme *genre*. »

principe tous les attributs de l'essence humaine, sous une forme adéquate à leur essence. Autrement dit, si Feuerbach peut « dépasser » (entre guillemets) la question kantienne, c'est-à-dire revenir en deçà de Kant, tout en tenant compte de la révolution kantienne, et nous offrir une *connaissance nouménale* de l'essence humaine, une connaissance du Sujet transcendantal, ce n'est pas *en réalisant* l'objet phénoménal des sciences sous la forme d'un objet qui serait ^a nouménal, donc en anticipant sur le développement des sciences, et en le bloquant par un coup de force dogmatique dans un Sujet – la philosophie de Feuerbach ne peut pas être dite dogmatique dans ce sens –, *c'est au contraire en prenant appui sur l'existence adéquate de l'essence humaine dans cet objet spécifique qu'est la religion – objet qui, à la différence des « objets » des sciences au sens courant, est immédiatement le reflet spéculaire total de l'essence humaine.* C'est donc à partir du cas privilégié de la religion, et à partir de la religion seulement, qu'il est possible de fonder l'usage qui est fait de la théorie du *Verhalten* dans les relations entre l'homme et les objets extérieurs.

« L'être absolu... de l'homme est sa propre essence. La puissance que l'objet exerce sur lui est donc la puissance de sa propre essence. Ainsi la puissance de l'objet du sentiment est la puissance du sentiment; la puissance de l'objet de la raison est la puissance de la raison même; la puissance de l'objet de la volonté la puissance de la volonté ¹. » Et Feuerbach illustre ces thèses en montrant que dans le sentiment esthétique le sentiment n'a affaire qu'à lui-même, dans le sentiment amoureux qu'à l'amour, dans la volonté qu'à la volonté, dans la raison qu'à la raison ^b.

Résumons ce qui vient d'être acquis. L'homme est la seule espèce au monde qui ait pour objet, au sens feuerbachien, sa propre essence, parce qu'il a pour objet sa propre espèce. Cette essence lui est donnée par excellence dans la religion, où les trois attributs essentiels de l'homme sont réalisés sous forme d'objet aliéné : *la raison, la volonté et le cœur.* Cet objet

1. *L'Essence du Christianisme, Manifestes*, pp. 62-63 [traduction Osier p. 122].

privilegié est le miroir de l'essence humaine, l'essence de l'espèce humaine existant sous la forme de l'objet. La religion est ainsi la conscience de soi, au sens de Savoir absolu de soi de l'essence humaine, qu'elle soit vécue et visée sous la forme de l'aliénation, où la conscience n'est pas adéquate à la conscience de soi, ou sous la forme adéquate de la philosophie nouvelle, l'athéisme matérialiste et humanisme, où la conscience est adéquate à la conscience de soi. Et c'est parce que l'essence humaine est *ainsi donnée tout entière quelque part, immédiatement présente et visible*^a à condition d'être dévoilée, c'est en même temps parce que cette essence humaine comprend parmi ses attributs la raison, puissance universelle du « voir », donc du connaître, universelle parce que trouvant son objet dans l'Univers, que l'existence objective extérieure des objets sensibles ne fait pas problème pour la théorie de l'homme. *Ce problème est résolu d'avance, sa solution est déjà toute donnée dans l'essence de la raison, qui est justement la faculté du monde extérieur, l'attribut ayant pour objet l'Univers lui-même.* La théorie de l'horizon absolu s'applique donc *sans aucune réserve* à l'homme, dont l'*Umwelt* coïncide avec la *Welt* (objective) ou Univers. C'est ainsi que Feuerbach « dépasse » le subjectivisme pseudo-biologique de l'horizon absolu de l'espèce. L'espèce humaine étant une espèce universelle, et la seule à l'être, échappe ainsi aux limitations *subjectives* d'un horizon particulier. La particularité, la subjectivité de l'horizon absolu, sont le propre des espèces animales, végétales et minérales. L'universalité et l'objectivité sont en revanche le propre de l'espèce humaine.

On voit donc le procédé théorique employé par Feuerbach. Il commence par édifier une théorie d'allure biologique de l'horizon absolu, valable pour toute espèce. Cette théorie, prise à la lettre, ne peut évidemment que l'enfermer dans un subjectivisme des espèces, dans un relativisme proche de celui dans lequel se débatta la *Geistesphilosophie* allemande de la fin du XIX^e siècle. Et, dans le cadre de cette théorie, *il ne suffit pas d'accorder à l'homme le privilège de la conscience de soi, d'un objet intérieur exprimant de façon adéquate,*

quoique sous la forme de l'aliénation, sa propre essence générique, car, pris dans sa rigueur, ce privilège ne suffit pas à sauver l'horizon absolu de l'espèce humaine de son subjectivisme. C'est alors que Feuerbach *ajoute quelque chose* à l'essence humaine, une faculté, un attribut spécifique qui possède cette propriété extraordinaire de transcender la subjectivité de l'espèce : le « voir » théorique, la raison. C'est alors que le naturalisme et le biologisme de Feuerbach montrent ce qu'ils sont : un pseudo-naturalisme et un pseudo-biologisme, jouant un rôle de fondement, pour soutenir la thèse de l'universalité de l'espèce humaine, c'est-à-dire pour fonder une théorie de la connaissance objective de l'Univers. Comme je le disais il y a quelques instants, la biologie de Feuerbach semble nous ramener en arrière jusqu'à Aristote, mais en donnant à cette pseudo-biologie la tâche de prendre en charge cet objet des Temps modernes, que sont les sciences de la Nature, et leur rationalité. Pourtant cette rationalité n'est pas, n'est plus la rationalité d'un Descartes, d'un Leibniz ou d'un Spinoza : la *raison* en effet n'est qu'*un des trois attributs* essentiels de l'homme, avec la *volonté* (morale) et le *cœur*, et c'est un attribut qui n'existe dans sa plénitude que s'il consent à reconnaître son union intime avec les deux autres ^a. La raison feuerbachienne est en même temps cœur et volonté (ou liberté), de même que le cœur est lui aussi raison et volonté, et la volonté raison et cœur. C'est pourquoi la religion détient ce *privilège exceptionnel* que lui accorde Feuerbach, car *elle est elle-même dès le début cette unité*, alors que la science n'est *que* science, que raison, donc abstraite. Il s'est donc bien passé quelque chose depuis les Cartésiens : justement la reconnaissance, consacrée dans la philosophie hégélienne, que la raison et la liberté n'existent *vraiment* que dans la pratique, peuvent exister dans la pratique dans des objets culturels ^b, comme la religion. C'est ce résultat hégélien, recueilli et gauchi par lui, que Feuerbach propose aux catégories de l'identité cartésienne de l'objet et de la conscience de soi, puis aux catégories aristotéliennes de l'espèce et de l'individu. Il prend à Hegel cette forme de

l'Esprit absolu qu'est la religion, mais il corrige Hegel *en faisant de la religion le Savoir absolu*. Il pense cet objet culturel contenant le savoir absolu dans les catégories cartésiennes de l'identité de la conscience de soi et de l'objet. Et il fonde cette identité dans une théorie aristotélicienne des espèces, fondement de la théorie de l'horizon absolu. C'est ainsi que la théorie hégélienne du Savoir absolu devient chez Feuerbach la théorie de l'horizon absolu de l'espèce humaine.

J'indique tout de suite un trait essentiel de cette théorie : c'est qu'elle est à la fois une théorie de la connaissance et une théorie de la pratique. Cette unité est fondée sur l'unité précédemment évoquée des attributs de l'essence humaine : l'unité de la raison, de la volonté et du cœur. C'est ce qui fait que dans le champ de l'horizon absolu de l'homme, tout ce qui est objet de la raison est en même temps, ou peut être en même temps, objet de la pratique, de la volonté, et de l'amour. « *N'est-ce pas le but qui détermine l'action¹ ?* » Et c'est pourquoi l'homme contemple bien dans la religion sa propre essence, puisqu'en Dieu il retrouve sa propre raison, sa propre activité, et ses propres sentiments. « *Voilà pourquoi l'homme n'a en Dieu que sa propre activité pour objet.* » Par cette dernière conséquence, nous voyons Feuerbach résoudre ce qu'il considère comme une abstraction dans la théorie kantienne, la distinction d'une raison théorique et d'une raison pratique, en même temps que la distinction entre la raison et la sensibilité. Il revient donc en deçà de Kant, mais dans cette retraite il emporte avec lui quelque chose de Hegel, la critique hégélienne de la distinction entre nature et liberté, quelque chose qui tient à la conception hégélienne de l'Idée, mais amputée de la dialectique. Au-delà de Kant par son concept de l'unité de la nature et de la liberté, de la théorie et de la pratique, il revient pourtant en deçà de Kant, puisqu'il ne constitue somme toute qu'une nouvelle variété de théologie rationnelle. Mais, comme on va le voir aussitôt, il existe un rapport déterminant entre la conjonction de cet

1820-21
1822-23
1824-25
1826-27
1828-29
1830-31
1832-33
1834-35
1836-37
1838-39
1840-41
1842-43
1844-45
1846-47
1848-49
1850-51
1852-53
1854-55
1856-57
1858-59
1860-61
1862-63
1864-65
1866-67
1868-69
1870-71
1872-73
1874-75
1876-77
1878-79
1880-81
1882-83
1884-85
1886-87
1888-89
1890-91
1892-93
1894-95
1896-97
1898-99
1900-01
1902-03
1904-05
1906-07
1908-09
1910-11
1912-13
1914-15
1916-17
1918-19
1920-21
1922-23
1924-25
1926-27
1928-29
1930-31
1932-33
1934-35
1936-37
1938-39
1940-41
1942-43
1944-45
1946-47
1948-49
1950-51
1952-53
1954-55
1956-57
1958-59
1960-61
1962-63
1964-65
1966-67
1968-69
1970-71
1972-73
1974-75
1976-77
1978-79
1980-81
1982-83
1984-85
1986-87
1988-89
1990-91
1992-93
1994-95
1996-97
1998-99
2000-01

1. *L'Essence du Christianisme, Manifestes*, p. 93 [traduction Osier p. 148].

au-delà et de cet en deçà d'une part, et la « découverte », la nouveauté propre de Feuerbach : sa théorie de la religion, comme essence de l'homme, (son athéisme humaniste.)

Justement, cette nouveauté produit des effets étonnants d'anticipation dans la méthode d'analyse que Feuerbach applique au Christianisme dans *L'Essence du Christianisme*. Je veux insister sur cette méthode car elle anticipe sur des effets^a de la Phénoménologie husserlienne, en développant une véritable philosophie de la signification, une herméneutique. Cette possibilité se trouve inscrite, on l'aura remarqué en passant, si l'on veut bien faire abstraction de la lettre du langage employé par Feuerbach, dès les thèses de sa théorie de l'objet, en particulier de sa théorie du « rapport » essentiel d'un être à son objet (*Verhalten*). Lorsque Feuerbach nous dit que c'est la modalité spécifique du rapport sous lequel un être se rapporte à un objet extérieur qui constitue l'objet propre de cet être, c'est-à-dire son essence propre, et la révèle, en particulier lorsqu'il applique cette théorie du *Verhalten* à la *perception* des objets, nous ne pouvons nous retenir d'y voir l'anticipation, sous un langage qu'on peut alors tenir pour métaphorique, d'une théorie de l'intentionnalité de la conscience. C'est en effet le rapport sous lequel l'objet est perçu par la conscience, rapport qui en fait « son » objet, qui révèle la nature de l'être visant cet objet, à travers la modalité de cette visée. Sans doute Feuerbach parle de langage de l'être et de l'objet, mais on peut aisément traduire ce langage dans un autre langage, celui du cogito et de son cogitatum, et celui de la modalité de la conscience intentionnelle. C'est cette modalité en effet qui détermine la « signification » (le terme est dans Feuerbach lui-même) de l'objet visé dans ce rapport. Bien mieux, on peut dire qu'on trouve chez Feuerbach beaucoup plus qu'une simple théorie de la *perception* comme conscience intentionnelle, on y trouve une théorie de *l'intentionnalité de la conscience en général*. Sans doute, là encore, il parle un langage qui n'est pas celui de la Phénoménologie : il parle le langage des « facultés ». Mais lorsqu'il dit que l'essence humaine est constituée par trois facultés, la

raison, la volonté et le cœur, il insiste fortement sur l'unité de ces trois attributs, qui n'ont à ses yeux d'existence distincte que dans l'abstraction de l'aliénation. Plutôt que de trois facultés il faut donc parler de *trois modalités d'une même essence, d'un même être*. Et comme ces trois modalités sont celles d'un *rapport à l'objet* identique au rapport à l'objet de perception, on peut à bon droit, et sans forcer les choses, traduire le langage de Feuerbach et dire que la raison, la volonté et le cœur sont chez lui l'équivalent de modalités différentes d'une seule et même structure fondamentale, celle qu'on peut appeler *l'intentionnalité du rapport à l'objet, c'est-à-dire celle d'une conscience intentionnelle*. Les attributs de Feuerbach deviennent alors conscience de rationalité, conscience de réalisation et conscience de fusion affective¹. Ce sont ces implications théoriques qui fondent la méthode tout à fait nouvelle à l'œuvre dans l'interprétation de la religion, et en particulier du Christianisme.

Feuerbach est revenu sur cette méthode inédite dans la seconde préface à *L'Essence du Christianisme*. Et on peut assurément avancer qu'il n'a pu la définir *qu'après coup*, comme s'il l'avait pratiquée avant de la concevoir dans sa particularité : ce qui signifie justement qu'elle devait être en quelque manière autorisée comme effet par les concepts théoriques sous lesquels il pensait. C'est pourquoi nous allons avoir l'étonnement d'entendre Feuerbach procéder lui-même comme nous l'avons fait, et nous découvrir, comme un des effets de sa propre théorie, l'équivalent de la traduction que nous venons d'en présenter.

Voici comment Feuerbach caractérise sa méthode, en réponse aux critiques qui se sont mépris sur son interprétation du Christianisme : « Mon livre ne veut rien être d'autre qu'une traduction qui rende fidèlement le sens, ou, pour parler sans image, une analyse empirique ou historico-philosophique, une solution de l'énigme de la religion chrétienne¹. » Ce texte figure dans la préface de la deuxième

1. *Manifestes*, p. 206 [traduction d'Althusser reprise dans l'édition Osier p. 101].

édition de *L'Essence du Christianisme* (1843). C'est ce même texte qui contient l'expression capitale : « Ne pas inventer, mais découvrir, " dévoiler l'existence " (*Dasein zu enthüllen*), tel fut mon unique but ¹. » « Je permets à la religion de s'exprimer elle-même ; je me contente de jouer le rôle d'auditeur et d'interprète, mais non de souffleur... » On voit tout de suite l'équation qui s'établit entre ces concepts : la philosophie de Feuerbach n'est que dévoilement, et, c'est tout un pour lui, dévoilement de l'existence, de l'existant empirique, ou encore *dévoilement du sens* (« rendre fidèlement le sens », *sinngetreue Uebersetzung*²). Nous pouvons écrire, tenant compte de ce que nous avons élucidé : *dévoiler l'essence* = *dévoiler l'existant (empirique)* = *dévoiler le sens*. La philosophie de Feuerbach, qui identifie l'essence, l'existant et le sens en fonction de *sa théorie de l'objet* (et en fonction de son empirisme matérialiste sur lequel nous anticipons), permet, par cette série d'identifications en elles-mêmes équivoques, des effets théoriques qui inaugurent une méthode d'analyse qui est proprement une anticipation de la réduction phénoménologique.

Précisons ³. Feuerbach montre que si on l'a mal compris, c'est qu'on a cherché dans son œuvre une réponse au fameux problème de l'*existence* historique, de l'origine *historique* de la religion chrétienne ou de tels ou tels de ses éléments : le Christ d'abord, les miracles, tels ou tels rites, etc. C'était la méthode des historiens et des critiques de la religion chrétienne. Ce n'est pas la méthode de Feuerbach. Son analyse est « une analyse historico-philosophique, à la différence des analyses purement historiques du Christianisme. L'historien montre, comme le fait par exemple Daumer, que la

1. *Manifestes*, p. 209.

2. Ludwig Feuerbach, *Sämtliche Werke* (éd. Wilhelm Bolin-Friedrich Jodl, Stuttgart, 1903-1910), tome VII, p. 280. Cf. *Manifestes*, p. 215 [édition Osier p. 109] : « Nous devons... non pas... transformer les déterminations et les forces de la réalité, les êtres et les choses réels en général en signes conventionnels... symboles ou prédicats d'un être distinct d'eux, mais les prendre et les concevoir dans la signification qu'ils ont pour eux-mêmes » (« in der Bedeutung nehmen und erfassen, welche sie für sich selbst haben »).

communion est un rite issu de l'ancien culte à sacrifice humain, qu'au lieu de vin et de pain on consommait jadis réellement de la chair et du sang humains. Moi au contraire, l'objet que je donne à mon analyse et à ma *réduction* (*Reduktion* en allemand¹), c'est uniquement la *signification* chrétienne de la communion, la signification sanctionnée dans le Christianisme, et je me conforme au principe qui veut que la signification attribuée dans le Christianisme, non pas dans le Christianisme actuel bien entendu, mais dans l'ancien, dans le vrai Christianisme, à un dogme ou à une institution, constitue *leur origine authentique*², dans la mesure où il s'agit d'une origine chrétienne. Ou bien encore l'historien montre, comme le fait par exemple Lützelberger, que les récits des miracles du Christ se réduisent à de pures contradictions et inepties, que ce sont des affabulations tardives, que par conséquent le Christ n'a jamais été un thaumaturge, et qu'il n'a pas été le moins du monde ce que la Bible en a fait. Moi, au contraire, je ne me demande pas ce qu'a été ou ce que peut bien être le Christ réel et naturel opposé à ce Christ surnaturel qui est le résultat d'une fiction ou d'un devenir; j'accepte au contraire ce Christ religieux, mais je montre que cet être supra-humain n'est rien d'autre qu'un produit et un objet des sentiments surnaturels de l'homme. Je ne me demande pas si ce miracle ou cet autre, ou si un miracle en général peut ou ne peut pas se produire; je me contente de montrer ce qu'est le miracle, non pas *a priori*, mais d'après les exemples de miracles que la Bible rapporte comme des événements réels, et je réponds ainsi précisément à la question de la possibilité, de la réalité, voire de la nécessité du miracle en des termes qui *suppriment la possibilité même de ces questions*² ».

Si nous lisons de près ce texte, nous voyons qu'il rompt avec l'interprétation *historique* du Christianisme, c'est-à-dire avec une interprétation qui repose sur la confrontation des

1. Édition Jodl, tome VII, p. 290.

2. *Manifestes*, pp. 216-217.

propositions du Christianisme (communion, le Christ, le miracle) avec la *réalité*. Feuerbach rejette cette problématique, il pose au contraire le problème « en des termes qui suppriment la possibilité de ces questions ». Or ces questions portent toutes *sur la réalité*, c'est-à-dire sur des *thèses d'existence*. Nous pouvons en conclure : la méthode historico-philosophique^a repose sur la *suspension de la thèse d'existence de son objet*. Feuerbach ne s'interroge pas sur la question de l'existence du Christ ou du miracle, etc., sur les questions théoriques qui découlent de cette thèse d'existence (le miracle est-il possible? le Christ, c'est-à-dire Dieu-homme, peut-il avoir existé?, etc.). Il met ces questions entre parenthèses, et interroge seulement, pour la dévoiler, la *signification* immanente aux propositions ou institutions du Christianisme.

C'est pourquoi il peut qualifier sa méthode de « *réduction* ». Son « *analyse* » est une « *réduction* ». Cette réduction porte sur la *signification* de l'objet, abstraction faite de son existence. C'est la suspension de la thèse d'existence qui permet la réduction, en *isolant* de toute question d'existence l'objet de la réduction : la *signification*.

Cette réduction mettant ainsi à jour la *signification* s'effectue en analysant les « *exemples* » disponibles. Ce qui suggère que Feuerbach met en œuvre une sorte de variation eidétique qui s'exerce à travers les variations concrètes d'une même *signification* dans les exemples que lui fournit le Christianisme.

Le noyau de ces variations est constitué par la *signification originnaire*, et non par les déformations ou aliénations ultérieures^b de cette *signification originnaire*. C'est pourquoi Feuerbach analyse les *significations* chrétiennes dans leur « *origine authentique* », celle du Christianisme primitif. Il n'examine pas n'importe quelle origine, mais l'origine chrétienne de la *signification*, ce qui signifie qu'il n'examine pas, sous les espèces du Christianisme primitif, une origine *historique*, mais une origine *a priori* transcendante à toute histoire empirique possible, et condition de possibilité de cette histoire même, et de ses déformations. Le Christianisme

primitif qu'analyse Feuerbach n'est donc pas primitif au sens historique du mot, mais primitif au sens transcendantal du mot. L'origine, c'est le rapport =¹, la signification originale, et c'est pourquoi Feuerbach peut aussi bien la trouver sous les espèces du Christianisme primitif que sous les aliénations de la religion, de la théologie, voire de la philosophie ou de la politique modernes.

Si nous faisons le compte de ces principes, nous obtenons le système suivant :

1. suspension de la thèse d'existence
2. méthode de réduction, permettant de dégager la signification
3. esquisse d'une variation eidétique effectuée par l'analyse des *exemples*
4. caractère original de la signification.

Ce qui nous donne un corps de principes théoriques qui fait penser de façon impressionnante aux principes de la méthode de réduction husserlienne. Bien entendu, cette réduction transcendantale est toujours adossée chez Feuerbach à une théorie nouménale de l'essence humaine, mais cette articulation d'une réduction transcendantale sur une théologie rationnelle, ou à un dogmatisme anthropologique, est elle-même chez lui une articulation équivoque, labile, instable, justement parce que si elle est constamment affirmée et proclamée par Feuerbach, elle n'est pas fondée aussi rigoureusement qu'elle est fortement proclamée. De ce fait, le corps des principes que je viens d'énumérer, qui constitue en revanche un système théorique rigoureux, à la différence de l'articulation réduction transcendantale/dogmatisme anthropologique (ou encore philosophie de la signification/philosophie de l'essence humaine), peut fonctionner de manière *relativement indépendante*, en fonction de sa cohérence et de sa rigueur théorique. Cette autonomie relative d'un corps de principes fondant une méthode nouvelle est incontestablement un des effets théoriques du caractère hétéroclite (au sens que nous avons précédemment défini) de la combinaison théorique instable qui constitue la pensée de

Feuerbach. C'est parce que Feuerbach pense sous des équations conceptuelles anachroniques, donc sans rigueur théorique générale, qu'il peut produire des effets théoriques régionaux qui soient à la fois rigoureux et originaux. C'est parce qu'il rapproche des *éléments théoriques impensables sous une même unité*, qu'il ouvre en fait, dans certaines régions, de nouveaux champs théoriques. Son anticipation étonnante de la réduction phénoménologique en est un exemple. Mais en même temps, on peut se demander si ce résultat n'est pas justement, en l'espèce, dans un sens tout à fait critique cette fois, un effet de ces rapprochements théoriquement anachroniques, de ces unités théoriques instables. Je veux dire précisément que la méthode historico-philosophique de Feuerbach (qu'ailleurs il appelle génético-critique) ne s'instaure pas par hasard sous la présupposition d'une philosophie anthropologique. La théorie de l'objet, la théorie de l'intentionnalité de la conscience, la théorie de la réduction et de la signification originaire, naissent chez lui d'une thèse fondamentale, qui est celle du *Savoir absolu de l'essence humaine dans ses objets*, et par excellence dans cet objet par excellence qu'est la *religion*, objet de tous les objets humains, comme l'homme est le nom de tous les noms. Cette présupposition a l'avantage d'être explicite chez Feuerbach, c'est le bon côté de sa naïveté théorique. Elle n'est pas sans intérêt pour les *Thèses sur Feuerbach*^a, pour un éventuel examen critique de la Phénoménologie qui tente désespérément, comme on le voit chez son fondateur, de constituer une philosophie transcendantale qui ne retombe pas dans une psychologie ou une anthropologie transcendantales ou empiriques.

Avant de résumer les éléments de la théorie de l'horizon absolu et d'en tirer les conséquences en ce qui concerne le destin des concepts feuerbachiens dans Marx, il faut préciser un dernier point, et qualifier plus précisément un mot^b : l'adjectif *absolu* dont j'ai parlé.

Cet horizon est absolu pour chaque espèce, puisqu'il constitue son monde, au-delà duquel rien n'existe pour elle. L'horizon est justement le concept qui exprime la limite

absolue de toute signification possible pour une espèce donnée, une limite au-delà de laquelle rien n'existe pour cette espèce. Il n'y a pas pour une espèce donnée d'au-delà de son horizon absolu, défini par son essence, ses facultés, sa puissance. Dire qu'il peut exister un au-delà de l'horizon absolu, c'est dire que l'objet tel qu'il existe pour l'espèce, existe pourtant *en soi* sous une forme différente. Or « *je ne puis effectuer la distinction entre l'objet en soi et l'objet pour moi, que dans le cas d'un objet qui puisse m'apparaître sous un aspect réellement différent du sien ; mais non s'il m'apparaît tel qu'il m'apparaît selon ma mesure absolue, tel qu'il doit nécessairement m'apparaître* ¹ ». C'est pourquoi les théories de la religion comme conceptions anthropomorphiques de Dieu sont un non-sens. Elles reposent en effet sur la distinction entre l'en-soi de Dieu, qui serait hors de portée de l'homme, et la figuration humaine de Dieu, le Dieu pour-nous. La distinction entre l'en-soi et le pour-l'espèce n'est possible que pour une seule espèce, celle qui possède l'accès à l'en-soi des choses, c'est-à-dire à la connaissance objective de l'Univers, l'espèce humaine : par exemple ce n'est ni une planète, ni une chenille, ni une plante qui peut faire la différence entre le Soleil en soi et « son soleil », *mais seulement l'homme*, par la connaissance rationnelle. Mais cette distinction même, dans la mesure où elle est possible à l'espèce humaine, ne joue pas pour elle en tant qu'espèce, puisque cette distinction elle-même coïncide avec l'essence générique de l'homme. « Si ma représentation est conforme à la mesure de l'espèce, la distinction entre l'être-en-soi et l'être-pour-moi disparaît ; car cette représentation est en soi une représentation absolue. La mesure de l'espèce est la mesure, la loi et le critère absolus de l'homme ². »

Quelle est alors la place faite au relatif par cet absolu ? Le relatifⁿ constitué par le rapport spéculaire entre l'essence de l'espèce et son horizon absolu n'est pas pour l'espèce relatif,

1. *L'Essence du Christianisme, Manifestes*, p. 76 [traduction Osier p. 133].

2. *Ibid.*

mais absolu. Le relatif n'existe pas non plus à l'extérieur de cet horizon absolu, puisqu'il n'[y] a pas d'extérieur pour l'espèce. *Le relatif ne peut donc exister qu'à l'intérieur du champ de cet horizon absolu, comme différence entre l'individu et l'espèce.* C'est pourquoi Feuerbach parle toujours du *rapport entre l'espèce et elle-même* comme constituant son objet propre, son monde, de « représentations conformes à la mesure de l'espèce », et non de *rapport entre l'individu et l'espèce*, ou de représentations qui n'expriment que la mesure de l'individu. Ce qui exprime l'essence de l'individu, Feuerbach le déclare subjectif, ou imaginaire, et donc relatif. Ce qui exprime l'essence de l'espèce, Feuerbach le déclare objectif et absolu. Le subjectif et le relatif expriment seulement *l'inadéquation entre l'individu et l'espèce*, c'est-à-dire encore une fois une méconnaissance, puisque « l'essence de l'espèce est l'essence *absolue* de l'individu ¹ ». Cette méconnaissance est (?) en dernier ressort le fondement de l'aliénation, comme on le verra, en tous cas c'est une des formes de l'*abstraction* (séparer l'essence de l'individu de son essence absolue : celle de l'espèce), qui constitue l'aliénation.

Qu'il n'y ait donc pas d'au-delà ni de relatif pour l'espèce entraîne cette dernière conséquence : *l'infinité* de l'horizon absolu. L'infinité est définie comme absence de bornes.

« Tout être se suffit à lui-même. Il n'est aucun être qui puisse se nier lui-même, c'est-à-dire nier son essence, il n'est aucun être qui soit pour lui-même un être borné. Au contraire, tout être est en lui-même et pour lui-même infini, il possède son Dieu, son être suprême en lui-même. Un être n'est borné qu'au regard d'un autre être extérieur et supérieur à lui. Comparée à l'existence des animaux de plus longue durée, la vie des éphémères est extraordinairement brève; et pourtant cette brève existence leur paraît aussi longue qu'à d'autres animaux une vie de plusieurs années. La feuille sur laquelle vit la chenille est pour elle un monde, un espace infini ². »

1. *L'Essence du Christianisme, Manifestes*, p. 65 [traduction Osier p. 124].

2. *Ibid.*

Et voici l'application de ce principe général à l'homme ¹ :
« Ainsi, quel que soit l'objet dont nous devenons conscients, nous devenons toujours du même coup conscients de notre propre essence ; nous ne pouvons rien affirmer qui soit autre que nous, sans nous affirmer nous-mêmes. Et comme vouloir, sentir et penser sont des perfections, des essentialités, des réalités, il nous est impossible de ressentir ou de percevoir la raison par la raison, le sentiment par le sentiment, la volonté par la volonté comme des forces bornées et finies, c'est-à-dire nulles... il est impossible que nous prenions conscience de la volonté, du sentiment et de la raison comme de forces finies, car toute perfection, toute force et toute essentialité sont immédiatement à elles-mêmes leur propre affirmation et confirmation (*Bewahrheitung, Bekräftigung*²). On ne peut ni aimer, ni vouloir, ni penser, sans ressentir ces activités comme des perfections (*Vollkommenheiten*), on ne peut découvrir que l'on peut aimer, vouloir, et penser, sans en éprouver une joie *infinie*... » C'est cette infinité de ses facultés que l'homme adore, donc reconnaît sans le savoir dans les facultés infinies de Dieu. C'est cette infinité des facultés humaines qui ouvre devant l'homme le champ infini de la connaissance, de la liberté et de l'amour, en particulier le champ infini des *sciences naturelles*, dont le développement infini, loin d'être un obstacle transcendantal à la conscience de soi, c'est-à-dire au savoir absolu de soi de l'homme, devient au contraire la manifestation de l'infinité de l'essence humaine. Feuerbach peut se déclarer en toute quiétude pour les sciences de la nature et pour leur développement infini, sans rien en craindre pour la connaissance de l'essence de l'homme, pour cette bonne raison qu'il détient dans le Savoir absolu de l'essence de l'homme cet attribut infini qu'est la raison, qui constitue la condition de possibilité absolue des catégories de toute science naturelle.

Essayons maintenant de résumer l'essentiel des proposi-

1. *L'Essence du Christianisme, Manifestes*, p. 63 [traduction Osier p. 122].

2. Édition Jodl citée, tome VI, p. 7.

tions de la théorie de l'horizon absolu, et d'en voir les effets dans l'œuvre de jeunesse de Marx.

1. La proposition théorique à quoi tout est suspendu est constituée par l'équation : essence d'un être (espèce) = son essence objectivée = son objet. Ce qui peut également s'écrire : sujet = son objet.

C'est une relation spéculaire, constituant un espace défini par son centre et son horizon. Le sujet occupe le centre, et l'objet la ligne d'horizon. L'objet est le miroir du sujet.

Cette relation spéculaire peut encore s'écrire : objet = conscience de soi du sujet = savoir absolu du sujet.

Ce qui est remarquable, c'est que ces différentes équations reposent sur des concepts de base, constitués en couples par la philosophie classique depuis Descartes : sujet/objet, conscience/conscience de soi, essence/phénomène.

2. Cette relation spéculaire, une fois établie, est réversible. Qu'on soit dans le sujet, ou dans l'objet, on n'est jamais que dans l'essence du sujet, on n'en sort jamais.

Pourtant, du point de vue de la *genèse* de l'objet et du point de vue de la connaissance de l'essence du sujet, cette relation n'est pas réversible : elle comporte un sens unique et obligé.

3. Du point de vue de la *genèse* de l'objet, la relation va du sujet à l'objet, de l'essence à son phénomène, à sa manifestation.

La position topologique centrale du sujet rend compte de ce sens. C'est du sujet qu'émane l'objet, qui n'est que l'objectivation du sujet.

Feuerbach énonce ce sens par les concepts suivants : objectivation, réalisation, manifestation, et aussi production. Il parle de l'essence du sujet comme constituée par des puissances, des forces (*Kräfte*), il parle même de la « force productrice » de l'être (*produktierende Wesenskraft*)¹. Tous ces concepts se retrouvent dans les œuvres de jeunesse de Marx, et on peut voir^a quelle place tient dans *L'Idéologie allemande*

1. *Manifestes*, p. 65 [traduction Osier p. 124]; édition Jodl, t. VI, p. 9.

le concept des puissances, des forces, des forces productives des individus.

Feuerbach parle également de cette objectivation du sujet dans son objet comme d'une affirmation, confirmation, et d'une satisfaction de soi du sujet. Par là il exprime l'adéquation *vécue* du sujet à soi-même sous les espèces de son objet. Ces concepts se retrouvent également dans les œuvres de jeunesse de Marx, et dans *L'Idéologie allemande*.

Sans anticiper, disons que le concept feuerbachien de la relation spéculaire sujet-objet se retrouve dans sa pureté dans les *Manuscrits de 1844* sous la forme spéculaire de la relation *producteur-produit*. On peut voir^a que le concept de produit dans les *Manuscrits de 1844* entretient avec le concept de producteur (ou ouvrier) exactement le même rapport que le concept d'objet entretient avec le concept de sujet dans Feuerbach.

4. Du point de vue de la genèse de la connaissance du sujet, la relation va de l'objet au sujet, du phénomène à son essence. C'est dans l'objet qu'on peut connaître le sujet. C'est dans l'objet qu'il faut connaître le sujet. Ce qu'on trouve dans l'objet, on le retrouve ensuite dans le sujet, mais on ne peut déchiffrer l'essence du sujet que dans son objet.

Cette thèse trouve chez Feuerbach son application dans le cas de la religion. C'est dans la religion que l'homme peut accéder à la connaissance de soi.

Dans les premières œuvres feuerbachiennes de Marx on retrouve la trace de cette thèse de Feuerbach, en particulier dans l'idée que toute critique doit nécessairement commencer par une *critique de la religion*^b. Mais rapidement on assiste chez Marx à un déplacement du point d'application de cette thèse. Marx passe successivement de la religion à la politique, et de la politique à l'économie. Le passage à la politique se fait dans la *Critique de la philosophie de l'État de Hegel*, et dans *La Question juive*, etc. Le passage à l'économie se fait dans les *Manuscrits de 1844* et dans *La Sainte Famille*. Le déplacement du point d'application ne change pourtant rien au schéma feuerbachien. D'une part, c'est toujours dans

un objet spécifique (politique, puis économie) qu'on peut lire, déchiffrer, c'est-à-dire dévoiler l'essence humaine, ce qui suppose le maintien de la relation spéculaire fondamentale sujet-objet. D'autre part, il existe toujours un objet privilégié, qui constitue le compendium de l'essence humaine : ce n'est plus la religion, mais c'est d'abord la politique (« la politique est la religion de l'homme, le ciel de sa vie »)^a, puis c'est l'économie politique (dans les *Manuscrits de 1844*). Enfin, la condensation de l'objectivation de l'essence humaine dans un objet privilégié ne supprime pas les autres formes d'existence de l'essence humaine, mais elles ne sont que des phénomènes de cet objet primordial : ainsi, dans les *Manuscrits de 1844*, la politique, la morale et la religion ne sont que des parties subordonnées de l'objet privilégié qu'est l'économie.

5. Il en résulte une conséquence fondamentale sur la méthode de toute connaissance de l'essence humaine. Cette connaissance n'est pas recherche et production, c'est-à-dire travail de transformation théorique, mais pur et simple dévoilement, pur et simple aveu. Le mot est dans les lettres à Ruge^b. La chose est partout dans les Œuvres de jeunesse, en particulier dans les *Manuscrits de 1844*. Il ne s'agit que de « lire » (*herauslesen*), en dévoilant son texte, le grand livre ouvert de l'objet spécifique de l'homme – lire le texte sans rien y changer, sans rien y ajouter. Pratiquement, on peut en faire^c la preuve à propos des *Manuscrits de 1844* : Marx ne modifie aucun des concepts des économistes, il les lit simplement, en les rapportant à leur essence cachée : l'aliénation du travail humain, et à travers cette aliénation, l'essence humaine.

6. Il en résulte enfin cette autre conséquence : que l'on ne lit finalement que des textes, que l'on ne déchiffre finalement que des textes, ou des discours, écrits ou non. C'est pourquoi, dans les *Manuscrits de 1844*, Marx fait semblant de parler de la réalité de la pratique économique : en fait il ne parle que des discours des économistes classiques, il ne parle pas sur un objet qui serait une pratique, il parle sur un objet

qui est un discours. C'est ce que faisait Feuerbach de son côté : il parlait de cet objet qu'est la *religion*, qui a aussi cette propriété d'être un *discours*, très précisément d'être un *discours* idéologique en tant qu'*idéologique*. Je veux dire par là que l'idéologique existe sous la forme d'un *discours*, et que la seule forme d'existence, en tout cas la forme d'existence qui est alors également privilégiée pour Feuerbach et pour Marx, c'est la forme du *discours*, puisque c'est seulement sur des objets-discours qu'ils parlent, puisque c'est seulement à des objets-discours que peut s'appliquer la méthode corrélatrice du *dévoilement*, et de l'aveu. Qu'est-ce qu'un aveu ? C'est un discours qui rectifie, en dévoilant son sens vrai, un discours antérieur. Pratiquement cela signifie que, dans les faits, Marx est alors d'accord avec Feuerbach pour *ne pas parler de la pratique*, même lorsqu'il décrit la production de son produit par le producteur, mais seulement de *discours idéologiques*, verbaux ou non, comme constitutifs de l'essence humaine, et de la réalité. Ce qui veut dire que Marx n'a pas encore renoncé au primat de l'idéologique dans l'histoire, même lorsqu'il affirme, dans les *Manuscrits*, le primat de la production économique. C'est seulement dans les *Thèses sur Feuerbach* que le thème de la pratique apparaît au premier plan, pour la première fois, comme *concept*.

Un mot encore sur un effet tout à fait spectaculaire, bien qu'involontaire, de la conjonction hétéroclite réactionnelle des segments théoriques qui constituent la pensée de Feuerbach. J'en ai indiqué un : l'anticipation de la réduction phénoménologique et de l'herméneutique, qu'on peut considérer comme un effet idéologique. Je voudrais en indiquer deux autres, positifs cette fois.

Premier effet positif : théorie idéologique et théorie de l'idéologie.

Cet effet est un des produits de la théorie spéculaire de l'objet, un produit tout à fait paradoxal. La théorie spéculaire de l'objet de Feuerbach, qui est, d'autre part, appuyée et fondée dans sa théorie matérialiste-empiriste de la connaissance, peut être considérée comme l'origine historico-théorique de

trois effets théoriques, observables dans l'histoire de Marx et du marxisme :

1. Elle se survit dans la *théorie marxiste de l'idéologie*, telle qu'on la trouve dans les *Manuscrits*, *La Sainte Famille* et même les *Thèses sur Feuerbach*, et également, dans une certaine mesure, dans *L'Ideologie allemande*.

Dans son essence cette théorie spéculaire de l'objet réside dans l'équation : objet = essence du sujet. En vertu de l'empirisme de Feuerbach, cette théorie peut s'écrire également : objet = religion ; objet empirique réel = religion. Ce qui s'écrit en clair : le mystère de telle construction religieuse ou spéculative = tel fait empirique.

Cf. l'eucharistie et le baptême : « Nous ne pouvons... donner du baptême une interprétation vraie qu'en en faisant le symbole de l'importance et de la valeur de l'eau elle-même. Le baptême doit nous représenter l'effet merveilleux, mais naturel, de l'eau sur l'homme... Les Mystères les plus profonds sont contenus dans les choses communes, dans les choses de tous les jours. » « Boire et manger constituent le mystère de l'Eucharistie... C'est ainsi qu'il faut interrompre le cours ordinaire des choses pour trouver une valeur immense dans ce qui paraît commun, pour attribuer à la vie en général une signification religieuse¹. » Ce qui exprime donc l'équation : telle action ordinaire, tel fait empirique est le « mystère » (*Rätsel*) ou l'énigme de telle pratique ou de tel dogme religieux.

Cette thèse a passé tout entière dans les *Manuscrits de 1844* (nous verrons comment) et elle s'exprime en clair dans la VIII^e *Thèse sur Feuerbach* : « La vie sociale est essentiellement pratique. Tous les mystères qui détournent la théorie vers le mysticisme trouvent leur solution rationnelle dans la pratique humaine et dans la compréhension de cette pratique. » Ici on a l'identité : la pratique humaine = essence de l'*énigme du mysticisme*. Sous la forme d'une adéquation. La

1. *L'Essence du Christianisme*, traduction de Joseph Roy (Paris, Librairie internationale, 1864), pp. 316-318 [traduction Osier pp. 430-432].

même mise en adéquation se retrouvera dans *L'Idéologie allemande*.

Thèse fondamentalement feuerbachienne : c'est elle qui fonde la critique de la spéculation hégélienne comme empirisme spéculatif. La reconnaissance-méconnaissance du fait, son travestissement comme essence de la spéculation. Cette méconnaissance = aliénation^a.

On a donc : objet empirique, fait empirique, pratique empirique, etc. = essence de son aliénation religieuse, spéculative ou idéologique. Ce qui ouvre la voie à ce que l'on a pu tenir à tort pour une *théorie marxiste de l'idéologie*. Mise en rapport par équation (avec toutes les *médiations* que l'on voudra) entre telles ou telles données empiriques, conditions empiriques, pratiques empiriques, faits empiriques, etc., et telle ou telle formation ou segment de l'idéologique. Théorie actuellement massivement dominante de la conception marxiste de l'idéologie (cf. Goldmann)^b.

La structure de cette conception, ou plutôt *requis* par cette conception, peut facilement s'analyser dans les éléments théoriques suivants :

a. *Un fait*, ou une pratique, ou des conditions empiriques *originaires* (que ce soient même des rapports de classes et de luttes classes), à un bout, comme *essence*.

b. *À l'autre bout* : la formation idéologique correspondante, ou son segment, qui en est le *phénomène*.

c. Entre les deux, la nécessité d'en produire la *genèse*, c'est-à-dire de montrer la permanence de l'essence originaire dans la filiation des *médiations* qui aboutissent finalement à son phénomène : l'idéologie.

Origine, genèse, médiations, trois concepts de base de cette conception, pris tous les trois dans l'équation : données ou conditions empiriques = essence de l'idéologie. Cette thèse « marxiste » subsiste même dans *Le Capital*^c : « Il est... bien plus facile de trouver par l'analyse le contenu, le noyau terrestre des conceptions nuageuses des religions, que de faire voir par une voie inverse comment les conditions réelles de la

vie revêtent peu à peu une forme éthérée. C'est là la seule méthode matérialiste, par conséquent scientifique¹. »

Pour rectifier cette conception idéologique de l'idéologie, il faut évidemment *abandonner le modèle qui la fonde, la théorie de l'objet spéculaire*, d'une part, et *les concepts dans lesquels elle existe*, d'autre part : origine – genèse – médiation – reflet.

Point stratégique : tout est commandé par le concept de *genèse* qui est la traduction conceptuelle du signe de l'équation =. D'où la nécessité d'une critique radicale de l'idéologie de la genèse ; et la nécessité d'élaborer une théorie non génétique du surgissement historique, indépendamment d'une théorie fonctionnelle-structurale de l'idéologie dans son articulation avec les autres instances.

2. Deuxième effet : théorie du *reflet*, comme théorie non plus de l'idéologie, mais de la *connaissance*. Classique dans le marxisme depuis Engels², reprise dans Lénine.

Distinguer la valeur polémique, *négative*, donc idéologique, de cette conception, de sa valeur théorique. D'un point de vue critique-idéologique, elle représente une lutte contre le subjectivisme, le relativisme, et le psychologisme et le sociologisme (très net dans Lénine). La théorie du reflet, c'est la théorie de l'*objectivité* de la connaissance. Quant à sa valeur théorique *positive*, elle est faible, ou même nulle. D'une théorie idéologique polémique, donc négative, on ne peut rien tirer de positif. Stérilité théorique complète d'une défense idéologique juste laissée à elle-même et à son état. Une opinion droite, par elle-même, ne produit rien.

3. Et voici le troisième effet, véritable « ruse de la déraison » (au fond, il n'y a jamais de ruse de la raison, mais seulement de la déraison).

La théorie feuerbachienne de l'objet spéculaire a servi, dans la tradition marxiste classique, à fonder une pseudo-théorie marxiste de l'idéologie, une théorie idéologique de l'idéologie. On ne peut donc tenir la théorie feuerbachienne

1. *Le Capital*, Éditions sociales, tome II, p. 59, note.

2. Cf. *Anti-Dühring*, Éditions sociales, pp. 379-380.

du reflet spéculaire pour le fondement d'une théorie (marxiste) de l'idéologie. *Mais*, c'est la ruse de la déraison, en revanche, il se trouve que la théorie feuerbachienne du reflet spéculaire nous fournit une remarquable *description de certains* traits essentiels de la *structure de l'idéologie*.

a. Au premier chef : la *catégorie de miroir*, ou *reflet spéculaire*, ou *reflet*. Elle définit non pas le rapport, *extérieur* à l'idéologie, entre l'idéologie et ses conditions réelles d'existence, mais le rapport, *intérieur* à l'idéologie, de deux catégories constitutives de l'idéologique : sujet et objet (essence et phénomène). On peut dire que la relation sujet = objet est typique de la structure de toute idéologie, de toute formation idéologique. Contrairement à ce que prétend la tradition marxiste classique, marquée par un certain empirisme, la catégorie de reflet, non dans son sens polémique-critique-idéologique, *mais dans son sens positif de détermination effective*, concerne non pas la théorie de la connaissance objective, mais bel et bien *la structure de l'idéologique*, où joue le reflet spéculaire adéquat entre le sujet ou l'essence, et l'objet ou son phénomène. Toute idéologie est par essence *spéculaire*.

b. Mieux encore : cette structure spéculaire apparaît comme *centrée* sur le sujet ou l'essence. D'où : structure spéculaire = *structure de centration*.

c. Mieux encore : l'effet structural de la centration spéculaire est le *redoublement*. C'est ce que nous avons sous la forme de la réalité spéculaire. Il s'ensuit nécessairement que l'objet, qui est l'objet du sujet, est aussi inévitablement le sujet du sujet. La structure spéculaire centrée aboutit nécessairement à l'échange des rôles. C'est pourquoi l'objet du sujet-homme est Dieu, qui est le Sujet suprême. C'est le sens de la théorie feuerbachienne de la religion. La spécularité *redouble* donc les termes entre lesquels elle joue. Il n'y a de sujet qu'à la condition que le sujet soit redoublé d'un sujet qui devient alors le Sujet du Sujet, qui devient alors l'objet de ce sujet. Cette inversion de sens est typique de la structure de l'idéologique, mais alors qu'elle est remarquée par Marx,

dans les textes de Jeunesse, dans *L'Idéologie allemande* et même dans *Le Capital*, comme une inversion renversant le rapport entre l'extérieur de l'idéologique et l'intérieur de l'idéologique, *en réalité* cette inversion est *intérieure* à la structure de l'idéologique. La vieille formule, qui vient de Spinoza, que la religion est le monde à l'envers, ou de Hegel, que la philosophie est le monde à l'envers, reprise par Feuerbach, et ensuite par Marx, sous le mot d'ordre : il faut renverser le renversement, pour remettre l'idéologie sur ses pieds et la détruire comme idéologie, cette vieille formule n'a qu'un sens *métaphorique* comme théorie des rapports du réel et de l'idéologique, mais elle a une signification *positive, scientifique* en ce qui concerne la structure interne entre les éléments constitutifs de l'idéologique. Mais si cette caractéristique du renversement est *intérieure* à l'idéologique, on n'en peut tirer aucune conclusion pratique qui puisse identifier la transformation ou la suppression de l'idéologique par un contre-renversement, le renversement du renversement. Ou plutôt on peut considérer que *la pratique du renversement ne porte pas atteinte à l'idéologie, puisqu'elle ne fait que renforcer, en la reconnaissant, c'est-à-dire pratiquement en la faisant fonctionner, la structure de l'idéologique.* C'est pourtant cette pratique qui est à l'œuvre dans ce qu'on appelle le « dialogue », tel qu'il est conçu par Garaudy^a : remettre sur ses pieds la religion, en reconnaissant son « noyau rationnel », etc., c'est-à-dire en la traitant comme si elle était *le reflet inversé du réel*, alors que cette inversion est seulement *intérieure* à la religion elle-même. Or miser sur le renversement intérieur à la religion, ce n'est pas mettre en cause un seul instant la religion comme telle, mais tout simplement *la faire fonctionner religieusement.* La religion n'a jamais aussi bien fonctionné que depuis qu'elle a trouvé dans les rangs des partis communistes des fonctionnaires qui la font fonctionner bien mieux que les Chrétiens eux-mêmes. Les Chrétiens sont trop souvent figés dans une conception qui méconnaît la réalité de la relation spéculaire comme constitutive de la religion. Le Concile^b s'en est avisé : il n'est jamais trop tard.

Déclarer qu'il faut que l'Église s'ouvre au monde, c'est reconnaître que *pour que la religion fonctionne bien, il faut faire fonctionner sa relation spéculaire* : la relation spéculaire foi/monde, intérieure à la religion. Un mécanisme qui ne fonctionne pas se rouille et se grippe. Ouvrir la religion au monde, comme l'a entrepris Vatican II, par exemple en proposant d'audacieuses réformes liturgiques, c'est faire jouer jusqu'au niveau des rites la relation spéculaire. Il était grand temps. Il faut reconnaître que sous ce rapport, certains marxistes ont, dieu merci, devancé l'initiative des Pères conciliaires, et leur [ont] ouvert non seulement la voie, mais aussi les yeux. Leurs mérites seront certainement reconnus par les autorités compétentes, c'est-à-dire par la Providence. Il y a des évêques *in partibus*^a – mais aussi des saints *in partibus*.

d. Mais il y a plus encore. Cet effet de relation spéculaire à redoublement entraîne *un déplacement de la centration originare, sur la centration qui redouble la première centration*. Il en résulte un effet spécifique *supplémentaire* que nous avons vu fonctionner lorsque nous avons parlé du sens ontologique du rapport entre le sujet et l'objet, le centre et son horizon. Cet effet est maintenant reporté sur le Sujet redoublé : ici Dieu. Le rapport sujet = objet, une fois pris dans le redoublement du décentrement, prend une forme nouvelle : un rapport de *subordination absolue du premier sujet sous le Second Sujet*. Le premier sujet devient *comptable* devant le Second Sujet, le premier sujet est un sujet soumis au Second Sujet, qui est le Souverain et Juge. Le rapport spéculaire devient un rapport de comptabilité morale, c'est-à-dire de responsabilité. En revanche le Second Sujet sert de garantie au premier sujet. Le couple soumission/garantie (formule toute provisoire) apparaît ainsi comme fondamental dans la structure de toute idéologie.

Si cette dernière détermination de la structure de l'idéologique est vraie, il apparaît alors que le renversement intérieur qui s'opère sous l'effet de la relation spéculaire modifie fondamentalement le rapport entre les premiers termes : *ce n'est pas le premier sujet, sujet de l'objet, qui est le vrai centre, mais le*

second Sujet, qui est le centre réel. C'est en effet à partir de lui que prend sens le couple soumission/garantie dont on vient de parler, et l'échange réciproque qui l'entretient. C'est donc dire à la fois que *la relation spéculaire est dissymétrique, inégale, et que son vrai fondement est cette inégalité spéculaire.*

Comme^a on peut s'en apercevoir par cette dernière remarque, ce que Feuerbach nous apporte sur la structure de l'idéologie ne va pas jusqu'aux dernières conséquences que nous en avons tirées. D'une part parce que Feuerbach *nie en fait* la validité fonctionnelle de ce qu'il affirme : à savoir le redoublement du Sujet. D'autre part parce que Feuerbach se trompe de centre, renverse à l'intérieur de la relation spéculaire la véritable domination, et ignore tout simplement *son effet fondamental* : le couple soumission/garantie.

Il y a donc, dans ce que Feuerbach nous apporte de très important sur la structure de l'idéologique, *un seuil théorique* qu'il est incapable de franchir, tout simplement parce qu'il prend pour argent comptant l'idéologie religieuse, parce que pour lui la religion n'est pas une idéologie, mais la vérité simplement renversée. Tout pour lui se réduit en définitive à une question de *sens*, dans les deux sens du terme : signification d'une part, et direction d'autre part. 1) En disant que le tout de la religion comme tel, c'est-à-dire comme religion, tient dans sa *signification* (pensons à ce qui a été dit de l'anticipation de la réduction husserlienne, et de l'herméneutique), il dit qu'il n'y a rien à apprendre de la religion qui ne vienne de la religion — il reste donc enfermé dans la conscience de soi de la religion, sans chercher au-dehors d'elle ce dont elle est le symptôme, et ce qui agit en elle sans elle. 2) En disant que toute la question de la démystification de la religion comme forme illusoire tient *dans le renversement du sens* qui en fait une illusion, il parle toujours d'un vecteur théorique interne, et ne sort pas de la religion. Ce qui a ce résultat que nous connaissons, que la connaissance de la religion nous maintient dans la religion, puisqu'elle n'est que la religion renversée sur soi-même.

Pour nous, les choses prennent un aspect différent, dès

que nous nous avisons de la nécessité de certains *effets structuraux* sur lesquels Feuerbach fait silence, ou qu'il nie dès qu'il les énonce. En particulier l'effet de *redoublement du sujet*, et l'effet de *domination/garantie* qui s'ensuit. Si nous négligeons ce double effet, nous pouvons, nous aussi, faire fonctionner l'idéologie selon le pur schéma de la relation spéculaire, mais c'est alors suivre l'idéologie sur son propre terrain, et consentir à sa propre illusion. Si en revanche nous nous avisons du caractère *insolite* du point de vue de la relation spéculaire du *redoublement* et de son effet *soumission/garantie*, alors nous pouvons traiter ces effets comme *l'énigmatique* même de l'apparente transparence de la relation spéculaire, et les traiter comme des symptômes de ce qui est à l'œuvre dans l'idéologique. Nous découvrons alors, ou pouvons découvrir (c'est du moins la voie sur laquelle je voudrais m'engager) que ce que nous avons jusqu'ici appelé effets de la relation spéculaire, et qui peut être effectivement considéré comme tel dans le champ de la structure de l'idéologique, *n'est pas seulement un effet de cette structure, mais le symptôme de ce qui commande l'existence et la nature même de cette structure*. Nous devons donc renverser l'ordre apparent des effets de la structure, et dire : *la relation spéculaire n'est pas la cause des effets de redoublement et de soumission/garantie, mais tout au contraire c'est la structure spéculaire qui est l'effet d'une absence spécifique qui se manifeste, dans le champ même de l'idéologique, dans le symptôme du redoublement du sujet, et du couple soumission/garantie*. Cette absence est absence en personne dans le champ de l'idéologique, mais présence en personne hors de son champ. Cette présence est celle de la *fonction* de reconnaissance-méconnaissance de l'idéologie, fonction qui concerne *ce qui est méconnu* sous la forme de la relation spéculaire de la reconnaissance : à savoir en dernière instance la *structure complexe du tout social, et sa structure de classe*.

Si j'ai développé cette remarque en passant, c'est qu'elle est de la plus grande importance *aujourd'hui*, à cause des tentatives auxquelles donnent lieu le développement non seule-

ment de l'herméneutique religieuse, ou de l'herméneutique en général (et dans son fond toute herméneutique est religieuse), mais aussi de ce qu'il est convenu d'appeler le structuralisme, ou l'interprétation structuraliste, qui dans son fond ne se distingue pas de l'herméneutique (et c'est pourquoi Lévi-Strauss s'entend assez bien avec Ricœur). Voyez l'essai de Sebag^a : il témoigne de ce que peut donner, c'est-à-dire ne pas donner, une conception marxiste « structuraliste » des idéologies. Mais on peut remonter jusqu'à Lévi-Strauss, qui au fond ne dément pas ce que Sebag dit en clair.

Voici où je veux en venir. Comme on vient de le voir à propos de ce que Feuerbach nous donne d'intéressant sur la structure de l'idéologique, on peut fort bien *faire fonctionner une analyse structurale d'une idéologie* en demeurant au sein des éléments de sa structure, c'est-à-dire en demeurant prisonnier de ce que l'idéologie *dit d'elle-même*, et même en allant beaucoup plus loin que ce qu'elle dit, en analysant ce qu'elle ne dit pas de ce qu'elle dit, *son non-dit*, son discours latent, qu'on déclarera alors son *inconscient*. On ne sort ainsi jamais de la structure de l'idéologique : et ce n'est pas la mise en rapport de la structure de l'idéologique avec d'autres structures *isomorphes* qui ébranle cette structure, puisque au contraire cet isomorphisme généralisé ne fait que renforcer, que *répéter* la structure de l'idéologique. Au contraire, on a toutes chances de voir cet isomorphisme se mettre au service de la structure idéologique, et la répéter à propos d'objets et de réalités différents de l'idéologique. C'est ce qui se passe chez Lévi-Strauss, lorsqu'il montre que les structures du langage, de l'échange des biens, des femmes et des mots répètent la structure des mythes — la vraie question est : *qui répète quoi ?* Si nous savons que la répétition est une structure de l'idéologique, nous avons tout lieu de soupçonner que cet isomorphisme est lui-même une idéologie du rapport des niveaux de la réalité sociale, c'est-à-dire une négation de leur différence, sous la domination de la structure de l'idéologique, qui a, entre autres fonctions (j'anticipe ici sur les résultats de certaines recherches), justement [*celle*] *d'imposer*

des différences sous leur dénégarion, c'est-à-dire sous la non-différence. On peut parvenir à la même conclusion en constatant avec Freud que la répétition ne peut jamais être autre chose que le symptôme de quelque chose d'autre qui se réalise en elle par la dénégarion du refoulé qui surgit dans le symptôme. L'isomorphisme est ainsi une répétition qui est le symptôme du caractère idéologique du structuralisme. Loin de donner la connaissance de la nature de l'idéologique, la répétition de l'isomorphisme n'est que le symptôme du caractère idéologique du structuralisme. Cela ne veut pas dire que le structuralisme ne nous apporte rien. Cela veut dire qu'il s'arrête à un seuil, celui que nous avons repéré dans Feuerbach lui-même à propos de ce que Feuerbach nous donne du fonctionnement de la structure de la religion. Ce seuil, c'est le seuil de la méconnaissance du refoulé, en l'espèce, dans le cas de l'idéologique, la méconnaissance de ce qui agit dans l'idéologique sous la forme spéculaire de la reconnaissance : à savoir la fonction sociale, ou la fonction de classe de la structure idéologique elle-même. Il est très remarquable que l'on ne trouve nulle part chez Lévi-Strauss une théorie des différentes instances de la complexité sociale. Cela tient évidemment chez lui au préjugé idéologique ethnologique, au credo qui est à l'origine de la fondation de l'ethnologie, et qui domine et écrase encore toute l'ethnologie, à quelques exceptions près, credo dont les articles de foi sont les suivants : 1. une société primitive n'est pas une société comme les autres; 2. les catégories valables pour les sociétés modernes ne lui sont pas applicables, car c'est une société indifférenciée; 3. c'est dans son fond une société expressive, dont chaque partie contient le tout, et qu'on peut retrouver dans son essence totale en analysant telle ou telle des parties totales, la religion, les relations de parenté, les échanges, etc., puisqu'ils ont tous une structure isomorphe; 4. cette [expressivité] repose sur le fait que les rapports sociaux sont des rapports humains (d'où l'écoute [ethnographique], l'[expérience] ethnographique, l'idéologie du « terrain », de l'*Einfühlung*, de la compréhension ethnographique). L'isomorphisme des

structures est la forme moderne de la causalité expressive. Le structuralisme est donc en dernière instance une herméneutique : le concept de structure est sa feuille de vigne théorique.

On peut évidemment déceler le symptôme de la limitation idéologique du structuralisme en plusieurs points exemplaires de son système conceptuel : non seulement dans le concept d'*isomorphisme*, mais aussi dans le couple *structure/inconscient*. Le concept d'*inconscient* chez Lévi-Strauss est hautement symptomatique de ses limites idéologiques. L'inconscient, c'est d'une part la connaissance objective, à la différence de la conscience de soi d'une société – mais alors pourquoi l'appeler l'inconscient ? On ne parle pas de l'inconscient physique ou chimique. Justement, Lévi-Strauss parle d'inconscient pour une raison qui tient aux présupposés philosophiques de son entreprise : l'inconscient, c'est aussi ce qui est dit sans être dit, c'est le non-dit non pas extérieur au dit, mais immanent au dit, c'est donc la connaissance qui peut de plein droit être tirée du non-dit du dit, du non-pensé du pensé. L'inconscient, c'est donc l'affirmation (l'existence du concept d'inconscient dans le couple structure/inconscient) que *la connaissance de l'idéologie est immanente à l'idéologie*. C'est la thèse fondamentale de toute herméneutique. C'est elle qui permet aux analyses structuralistes de fonctionner sans jamais se poser la question de la nature différentielle de l'objet qu'elles analysent. Le résultat, c'est que ces analyses ont toutes chances de demeurer prisonnières des catégories de l'idéologie qu'elles analysent, c'est-à-dire de leurs illusions.

Nous pouvons nous trouver devant une tentation du même ordre dans notre analyse de la structure de l'idéologie que nous donne Feuerbach. On peut la faire fonctionner sans se poser la question de la nature de l'objet qu'elle concerne. Et c'est exactement ainsi que Feuerbach procède : c'est pourquoi il ne nous donne qu'un redoublement pénétrant, mais purement descriptif, des, ou plutôt de certaines catégories de la structure de l'idéologie, tout en restant pri-

sonnier de l'idéologie religieuse. De la même manière, nous pouvons nous aussi céder à cette tentation en prolongeant les analyses de l'idéologique, et en découvrant toutes ses catégories : mais cela ne nous donnera pas la connaissance de l'idéologique. Cela risque justement de nous faire prendre pour effets de la structure ce qui n'est que symptôme de ce qui est à l'œuvre en elle. Cela risque de nous laisser prisonniers d'une herméneutique structuraliste, mais herméneutique tout de même. C'est ce qui advient à ceux qui pensent trouver dans Freud une herméneutique du sens : lorsque, comme Ricoeur ^a, ils opposent dans Freud une herméneutique du sens à une énergétique de la force, ils ne voient pas l'essentiel de Freud. Ils traitent l'inconscient comme le sens immanent au sens, le non-dit du dit, comme le discours latent contenu dans le discours explicite, comme le discours latent *du* contenu explicite. Ils ne voient pas que les effets structuraux que manipule l'herméneutique du rêve ne sont que des symptômes d'un effet d'inconscient, qui surgit dans le champ de ces effets, sans leur être immanent ^b. Ce qu'ils appellent l'énergétisme biologique, c'est tout simplement la découverte fondamentale de Freud : à savoir que l'inconscient est autre chose que les effets de sens de la conscience, les effets d'un autre mécanisme, irréductible au champ de toute herméneutique possible, un autre discours. Cette reconnaissance n'est que le premier moment préalable à la reconnaissance de l'inconscient, mais elle indique du moins où il ne faut pas chercher la raison des symptômes, et où il faut la chercher : en dehors du symptôme lui-même ^c. Il n'y a pas de théorie marxiste de l'idéologie sans une rupture radicale avec toute herméneutique, qu'elle soit existentielle ou structuraliste.

Deuxième effet théorique très intéressant : théorie du fait idéologique.

C'est un effet de la théorie de l'objet, tout à fait inattendu, voire surprenant : la théorie du fait idéologique comme réalisation du désir – les termes mêmes de Freud : *Wunsch-erfüllung*. Anticipation non seulement de Freud, pour la

formule, mais aussi et surtout de Nietzsche, pour le contexte conceptuel. « *Thatsache ist jeder als erfüllt vorgestellte Wunsch*¹ ». [Tout désir représenté comme accompli est un fait].

Cette théorie est développée par Feuerbach dans *L'Essence du Christianisme* à propos de la croyance aux miracles, et de la croyance à l'Eucharistie. L'imagination religieuse : « Elle ne distingue pas entre subjectif et objectif, elle ne doute jamais. Les sens ne lui sont pas donnés pour voir autre chose que nous, mais seulement pour contempler en dehors d'elle ses conceptions transformées en êtres réels. Pour le sentiment religieux, une chose qui est en soi une chose théorique devient une chose pratique, une chose de la conscience (ordinaire), un fait... Ô vous, philosophes religieux de l'Allemagne, hommes à courte vue, qui nous jetez à la tête *les faits de la conscience religieuse...* ne voyez-vous donc pas que *les faits sont aussi relatifs, aussi différents, aussi subjectifs que les représentations des religions?*... Les anges, les démons n'étaient-ils pas des *personnages historiques*²? »

Ce qui est intéressant ici, c'est que cette théorie du fait idéologique dépend comme sa conséquence *rigoureuse* de la théorie feuerbachienne de l'objet, et de la critique feuerbachienne de la religion comme inversion de sens, et aliénation dans l'objet – exemple d'un des effets de la cohérence consécutive d'un segment cohérent de l'idéologie de Feuerbach.

En effet, si on se donne les deux propositions suivantes : 1. l'objet est l'essence du sujet objectivée ; 2. l'essence du sujet aliéné est un objet aliéné, c'est-à-dire si on se donne la possibilité d'une *variation*, donc d'une inversion de sens dans l'essence même du sujet, on aboutit à la théorie de la perception de l'objet imaginaire comme fait – c'est-à-dire à une théorie de l'*hallucination idéologique*, qui anticipe Freud et Nietzsche, et qui intéresse aussi une éventuelle théorie marxiste des idéologies.

1. Édition Jodl citée, tome VI, p. 248 [traduction Osier p. 355].

2. *L'Essence du Christianisme*, traduction Roy, pp. 246-247 [traduction Osier pp. 353-354].

Cette théorie intéresse d'autant plus le marxisme qu'elle ébranle sérieusement toute interprétation empiriste de la philosophie marxiste. Si ce qui est perçu par les sens peut être un fait idéologique, le « critère de la pratique » en subit le contrecoup. De là l'idée que le critère de la pratique ne suffit pas à fonder la théorie marxiste de la connaissance. Tout ce que dit Lénine sur les « loups-garous » dans *Matérialisme et Empirio-criticisme* reste court. Le plus intéressant dans Lénine est que le même homme qui en veut à la croyance aux loups-garous est aussi celui qui a fait pratiquement une théorie du fait idéologique dans sa théorie de la spontanéité.

Mais ce qui est beaucoup plus intéressant dans les conséquences de cette théorie de l'hallucination idéologique (je vous rappelle en passant qu'on en trouve les prémisses dans la théorie de l'image chez Spinoza : l'image est hallucinatoire par essence – et chez Spinoza l'image n'est pas, comme chez Taine, un état de conscience, mais l'imaginaire, c'est-à-dire l'idéologique comme *niveau systématique*, comme ensemble, comme système ou, on peut le dire, comme système structuré), c'est qu'on peut en appliquer le principe aux idéologies actuelles qui *étudient leurs faits*, avec un appareil expérimental prodigieusement développé. Par exemple un certain nombre de sciences humaines [comme] la psychosociologie. Le schéma : théorie – vérification par les faits, vaut pleinement dans le cas des faits idéologiques. Dans la science, on n'a pas de vérification par les faits, entendons par les faits de la conscience sensible, mais réalisation, dans un montage théorico-technique, de *faits théoriques*^a.

II. LE GENRE
(THÉORIE DE L'ESPÈCE)

Espèce et genre : ambiguïté de la terminologie, casse-tête des traducteurs. Faut-il traduire *Gattung* par « espèce » ou « genre » ? Référence aristotélicienne, à la fois logique et biologique. « Espèce », en rapport avec le biologisme transcendantal de Feuerbach, mais « genre », en rapport avec sa théorie de l'espèce humaine, comme « espèce de toutes les espèces ». « La forme humaine n'est plus une forme limitée, finie... elle est le genre de multiples espèces animales, genre qui justement n'existe plus dans l'homme comme espèce, mais comme *genre*¹ » ou, comme il le dit quelque part, comme « conscience de soi de la nature ».

Quoi qu'il en soit, lorsque Feuerbach parle de l'essence de l'homme, ou de l'homme, il parle non de l'individu humain, mais de l'espèce humaine. L'essence humaine, c'est l'essence de l'espèce humaine. Ce point est extrêmement important, car c'est sur le thème de l'*espèce humaine* que va jouer la *rupture de Marx avec Feuerbach*.

Parler d'espèce humaine implique qu'on parle des individus. Le problème de la nature, de l'essence de l'espèce, implique le problème de la nature de l'individu humain, et du rapport entre l'individu humain et l'espèce.

Tout Feuerbach tient dans cette définition : « *L'essence de l'espèce est l'essence absolue de l'individu*² », à condition de donner au mot *absolu* un sens pertinent. Sa pertinence est définie par le non-absolu, le *relatif*, c'est-à-dire le limité ou le borné : l'*individu*.

L'*individu* est l'être réel, le sujet individuel dont l'essence absolue est l'espèce, l'essence de l'espèce. Un sujet ayant pour

1. *Contribution à la critique de la philosophie de Hegel, Manifestes*, p. 55.

2. *L'Essence du Christianisme, Manifestes*, p. 65 [traduction Osier p. 124].

attribut essentiel l'essence de l'espèce humaine. Pratiquement, cela veut dire que chaque individu humain porte en lui l'essence de l'homme, dans la forme de la méconnaissance même de l'essence humaine. Mais il la porte dans les bornes de l'*individualité*.

Que signifie ici le concept de bornes ou de limites de l'*individualité*? Deux choses :

1. Des limites réelles et matérielles. Les limites même de l'*individualité*, qui sont les déterminations de l'*existence* empirique *hic et nunc*. Par exemple avoir tel corps déterminé : *le nez long ou court* (« Sans doute l'esprit, la conscience sont " l'espèce existant comme espèce " ; mais l'individu, l'organe de l'esprit, la *tête*, aussi universelle soit-elle, sont toujours marqués, pointu ou camus, mince ou massif, long ou court, droit ou courbe, d'un nez *déterminé*¹ »). Par exemple *être sexué* : homme ou femme. Par exemple exister dans telle période historique, tel siècle, et pas tel autre, donc dans le temps, dans un temps déterminé, et pas en général. Par exemple exister dans tel lieu, et pas dans tel autre².

Individualité = existence = finitude de l'existence = détermination matérielle = passivité. Tout l'empirisme matérialiste de Feuerbach est fondé sur cette catégorie de la finitude déterminée de l'existence, sur le *primat de l'existence*. Ces limites matérielles, empiriques, ne sont donc pas imaginaires, elles sont *réelles*, et fondamentales : ce sont en effet celles de l'*existence*.

2. Mais aussi des limites *imaginaires* : elles portent cette fois non sur l'existence, mais sur l'essence de l'individu humain. En soi l'essence de l'individu humain est l'essence de l'espèce humaine, existant dans les limites de l'existence individuelle déterminée. Les limites imaginaires tiennent dans *la confusion entre les limites nécessaires de l'existence, et la non-limite de l'essence*. Les limites imaginaires sont celles qui naissent de l'illusion par laquelle l'individu considère ses

1. *Contribution à la critique de la philosophie de Hegel, Manifestes*, p. 15.

2. Cf. *Contribution à la critique de la philosophie de Hegel; Principes de la philosophie de l'avenir*.

propres limites individuelles (existence) comme constituant les limites de l'espèce (essence) : « Toute limitation de la raison ou de l'essence humaine en général repose sur une illusion, sur une erreur. *Sans doute l'individu* humain peut et même doit sentir et connaître ses bornes, et c'est en quoi il se distingue de l'individu animal; mais s'il peut prendre conscience de ses bornes et de sa finitude, c'est uniquement qu'il a pour objet la perfection et l'infinité de l'espèce, qu'elle soit objet du sentiment, de la conscience morale ou de la conscience intellectuelle. Mais s'il prend néanmoins *ses propres bornes* pour des *bornes de l'espèce*, c'est en fonction de l'illusion qui lui fait croire qu'il se confond avec l'espèce – illusion qui est le plus profondément du monde accordée à la paresse, l'indolence, la vanité et l'égoïsme de l'individu ¹. »

Les limites de l'individualité se répartissent en deux registres : celui du *réel*, et celui de l'*imaginaire*. Le paradoxe de Feuerbach est que finalement les seules limites qui constituent véritablement un problème ne sont pas les limites réelles, celles de l'existence, mais les limites imaginaires. Non pas celles du nez et du sexe, mais celles de la tête. Non pas celles du corps et de l'existence *hic et nunc*, mais celles de la confusion imaginaire entre l'individu et l'espèce.

L'illusion type : celle de l'existence de l'espèce dans un individu : l'*incarnation*, ou la réalité du savoir absolu : « L'espèce dans sa plénitude s'incarnant dans une individualité *unique* serait un miracle absolu, une suppression arbitraire de toutes les lois et de tous les principes de la réalité – serait en fait la *Fin du Monde*. C'est visiblement pour cela que la croyance des Apôtres et des premiers chrétiens dans la fin prochaine du monde était liée de la façon la plus intime avec leur croyance dans l'Incarnation. L'apparition de la divinité dans tel temps et dans telle forme déterminés implique *déjà en soi* la suppression du temps et de l'espace : c'est pourquoi on n'a plus alors rien d'autre à attendre que la *Fin réelle du Monde*. On ne peut plus penser l'histoire : elle est sans

1. *L'Essence du Christianisme, Manifestes*, pp. 64-65 [traduction Osier p. 123].

but ni sens, l'Incarnation et l'histoire sont absolument incompatibles; quand la divinité elle-même entre dans l'histoire, l'histoire cesse¹. »

Noter ce qui est intéressant dans ces textes : l'identification d'un individu à l'espèce, c'est la fin de l'histoire. Ici Feuerbach montre une pensée de derrière capitale. Le problème des rapports de l'individu à l'espèce est en fait le problème de la possibilité de l'histoire.

Et son renversement : l'existence de l'individu dans l'espèce; également la philosophie spéculative, la destruction du *hic et nunc*, de la détermination, sa négation, etc. Cf. Hegel et la philosophie néoplatonicienne : le concept d'universel-concret, c'est justement l'existence de l'individu dans l'espèce, c'est-à-dire la fin de l'individu, la fin de toute détermination, donc la fin de toute existence. Le concept d'universel-concret comme *Unding* [non-sens] : « La pensée empiétant sur son contraire (mais le contraire de la pensée est l'être) est la pensée franchissant ses limites naturelles. La pensée empiète sur son contraire veut dire : la pensée revendique pour elle, non ce qui appartient à la pensée, mais ce qui appartient à l'être. Or c'est la singularité et l'individualité, qui appartiennent à l'être, et l'universalité à la pensée. La pensée revendique donc pour elle la singularité : elle fait de la négation de l'universalité, de la forme essentielle de la sensibilité qu'est la singularité, un moment de la pensée. C'est ainsi que la pensée " abstraite " ou le concept abstrait, qui laisse l'être hors de lui, devient concept concret. ... La pensée nie bien toute chose, mais seulement pour poser toute chose en elle-même. Elle ne rencontre plus de limite en rien d'extérieur à elle, mais par là même elle sort elle-même de sa limite immanente et naturelle. C'est ainsi que la raison et l'idée deviennent concrètes : autrement dit, ce que l'intuition doit donner, on l'attribue à la pensée, ce qui est la fonction et l'affaire des sens, de la sensation et de la vie, on en fait une fonction, une affaire de la pensée. C'est ainsi que le concret est

1. Contribution à la critique de la philosophie de Hegel, Manifestes, pp. 15-16.

transformé en *prédicat de la pensée*, l'être en une simple *détermination de pensée*, car la proposition : *le concept est concret*, est identique à la proposition : *l'être est une détermination de pensée*. Hegel n'a fait que transformer en concepts et rationaliser ce qui est représentation et imagination chez les néoplatoniciens¹. »

Si nous considérons le rapport ainsi affirmé : 1. d'une part l'existence, la détermination sont du côté de l'individu ; 2. d'autre part son essence est du côté de l'espèce, quel est le statut théorique du concept d'espèce ? Est-ce que nous ne tombons pas dans le *nominalisme* ? Est-ce que les seuls existants ne sont pas les individus, et alors est-ce que l'espèce n'est pas seulement un attribut abstrait, un universel au sens du conflit médiéval des universaux ? C'est-à-dire, est-ce que l'espèce, ou l'essence humaine, l'homme n'est pas seulement un nom, *flatus vocis*, désignant ce qu'il y a de commun aux individus d'une même époque, ou en général de toutes les époques ?

Cette hypothèse est dangereuse, car elle ouvre la voie à une critique de l'essence humaine comme *nom*, comme formulation arbitraire et contingente, liée à l'histoire, à la conjoncture politico-idéologique. Elle ouvre la voie que suivra Marx, lorsqu'il dira dans *L'Idéologie allemande* que l'homme est un mythe où se réfléchit seulement l'idéologie nostalgique des petits-bourgeois. Dans ce cas, dans le cas d'un nominalisme, l'homme ou l'essence de l'espèce humaine est dans la dépendance totale des individus existants, de leurs conditions d'existence, et on peut facilement dénoncer l'idée ou l'essence de l'homme comme une notion artificielle, non adéquate, exprimant seulement la nostalgie ou l'espérance, etc., des individus d'une époque déterminée.

Feuerbach n'est pas un nominaliste : « L'espèce n'est pas une *bloÙe Gedanke* ; elle existe dans le sentiment, dans l'énergie de l'amour². » Il reconnaît sans doute que pour

1. *Principes de la philosophie de l'avenir, Manifestes*, pp. 170-173.

2. *L'Essence du Christianisme*, traduction Roy, p. 309 [traduction Osier p. 424].

l'individu, l'homme, ou l'espèce humaine, est un *idéal* : « Il faut que l'individu ait conscience de sa limitation, et se donne comme idéal l'homme comme tel et le genre. Il faut que notre vie soit une réalisation constante de cet idéal, un constant devenir-homme. C'est au sens inférieur que chacun peut dire : je suis homme ; mais au sens supérieur on peut dire seulement : je dois, je veux être homme, mais je ne le suis pas encore ¹. » Autrement dit, ce qui est intéressant dans Feuerbach, c'est qu'il ne s'arrête pas un instant à un nominalisme *neutre*. L'essence humaine n'est pas seulement *le résidu commun* propre aux individus, résultat d'une abstraction inductive, mais il la qualifie en même temps d'idéal. L'essence humaine (espèce) est le supra-humain, ce vers quoi tend l'individu en reconnaissant ou en méconnaissant sa supériorité : *le supra-humain*, c'est-à-dire le supra-individuel.

Mais en même temps, Feuerbach affirme que ce supra-individuel est un être réel : « Qu'il y ait de l'humain dans le supra-humain, voilà ce que montre par exemple aussi le fait qu'un homme mette un autre homme au-dessus de lui, et se le propose comme idéal. C'est donc un être réel qui est l'idéal d'un être réel. Ce qui est au-dessus de moi, au-dessus de ma puissance comme individu, appartient cependant au domaine de l'humain, au genre, tel qu'il est développé dans d'autres individus ². »

Comment penser la réalité de l'espèce humaine ? Comment identifier l'essence humaine à une existence ? Comment penser une existence qui ne soit pas celle d'une individualité, c'est-à-dire une existence qui ne soit pas celle d'une détermination matérielle finie, celle d'une finitude, mais une existence absolue et infinie ? Comment identifier une essence absolue et infinie à une existence forcément, comme toute existence, relative et finie ?

Solution désarmante : l'existence réelle de l'espèce

1. *Le Concept de Dieu comme essence générique de l'homme*, p. 8 [traduction inédite de Louis Althusser conservée dans ses archives].

2. *Ibid.*, pp. 8-9.

humaine, c'est *l'ensemble des hommes*, la totalité des existences individuelles. Totalité = existence de tous les individus humains. Que veut dire *tous*? C'est simple : l'existence de tous les individus qui ont existé et qui existeront, qui ont existé et qui existeront dans le passé et dans l'avenir, bref dans *l'histoire* humaine totale. L'existence de l'espèce humaine, c'est-à-dire de l'essence humaine absolue et infinie, c'est *l'histoire humaine* dans sa totalité : « Tous les attributs divins sont des attributs de l'espèce humaine, attributs bornés dans l'individu, mais dont les bornes disparaissent dans l'essence de l'espèce, dans son existence même, parce que cette existence n'est réalisée que par tous les hommes pris ensemble dans le passé et dans l'avenir... L'avenir démontre toujours que ces prétendues bornes de l'espèce ne sont que des bornes des individus ¹. »

Mais l'histoire humaine n'est pas finie, Feuerbach ne défend pas la thèse de la fin de l'histoire. L'histoire humaine est donc non finie, et pourtant elle est infinie. Elle n'existe pas encore tout entière, et pourtant elle peut être anticipée comme totalité, comme totalité infinie. *C'est parce qu'elle n'est pas finie* qu'elle peut être tenue pour *l'infinité de l'essence* de l'espèce, c'est parce qu'elle n'est pas finie qu'elle peut être anticipée *comme l'absolu de l'essence humaine*. Et pourtant cet infini existe dans le fini actuel (l'histoire humaine non terminée, donc finie, car bornée), cet absolu existe dans le relatif actuel.

Pour pouvoir affirmer à la fois ces deux thèses contradictoires : 1. l'histoire humaine est l'existence réelle de l'essence humaine infinie, donc le caractère infini, non achevé, de l'histoire humaine est l'existence de l'infini et de l'absolu de l'essence humaine, de l'espèce humaine; 2. mais cette histoire humaine n'est pas achevée, la totalité n'existe pas encore, autrement [*dit*] l'infini n'existe que sous la forme du fini, *il faut*, pour résoudre cette contradiction, autrement dit pour parler de cette totalité non encore existante, et pour

1. *L'Essence du Christianisme*, traduction Roy, p. 187 [traduction Osier p. 292].

pouvoir connaître l'essence de cette totalité en échappant à tout nominalisme, *il faut assigner à cet infini un lieu privilégié d'existence dans le fini, dans l'actuel, dans le présent.* Il faut même aller plus loin, et dire que dès le commencement de l'histoire humaine, puisqu'on ne peut attendre sa fin, *l'infini de l'espèce existe dans le fini. Il faut une théorie de l'existence actuelle de l'infini, concept contradictoire.*

Cette théorie absolument requise par les prémisses de Feuerbach, c'est la théorie de l'intersubjectivité du Je et du Tu. L'espèce existe en acte dans le rapport Je-Tu. Ce rapport doit exister (pour y être fondé) dans la finitude elle-même, dans l'existence empirique elle-même, au niveau des déterminations mêmes de la matérialité de l'existence.

C'est la théorie de la *sexualité* qui fonde la théorie de l'intersubjectivité. Tout individu est sexué : homme/femme. Le rapport sexuel est l'existence empirique-matérielle de [...] l'essence infinie de l'espèce dans le fini empirique : « Là où il n'y a pas de *toi*, il n'y a pas non plus de *moi*, et la distinction entre le moi et le toi, ce fondement de toute personnalité et de toute conscience, n'est réalisée d'une manière vivante que dans la différence de l'homme et de la femme ¹. » Thèse qui survit dans Marx et dans la tradition marxiste. Cf. Marx dans *L'Idéologie allemande* : le premier degré de la production est la production des hommes (la production sexuelle). Cf. Engels (*L'Origine de la famille*), même thèse reprise à propos de Morgan ² : « Selon la conception matérialiste, le facteur déterminant, en dernier ressort, dans l'histoire, c'est la production et la reproduction de la vie immédiate. Mais à son tour, cette production a une double nature. D'une part, la production de moyens d'existence, d'objets servant à la nourriture, à l'habillement, au logement, et des outils qu'ils nécessitent ; d'autre part, la production des hommes mêmes, la propagation de l'espèce. » Cf. la grande

1. *L'Essence du Christianisme*, traduction Roy, p. 124 [traduction Osier p. 220].

2. *L'Origine de la famille, de la propriété privée et de l'État*, Éditions sociales, 1954, pp. 15-16.

thèse classique, feuerbachienne, qu'on trouve dans Feuerbach et dans les œuvres de jeunesse de Marx, et dont on trouve encore l'écho atténué dans Bebel (*La Femme et le socialisme*³⁾) : c'est à l'état actuel des rapports homme/femme, c'est-à-dire c'est au degré d'*aliénation*, de servitude et d'exploitation, donc de *libération* de la femme, qu'on peut juger de l'état réel de l'essence humaine, de l'aliénation ou de la désaliénation de l'homme. La condition de la femme est le miroir spéculaire de l'état de l'essence humaine. C'est dans le rapport, aliéné ou non, des rapports homme/femme, donc dans la situation, aliénée ou non, de la femme, qu'on peut juger de la non-aliénation ou de l'aliénation de l'homme (c'est-à-dire de l'essence humaine, ou de la société humaine). Ce qui suppose en fait comme prémisse théorique que *toute l'essence de l'espèce humaine, et de la société humaine, est contenue dans l'identité essence/existence du rapport homme/femme*. Thèse évidemment non marxiste, mais anarchiste humaniste petite-bourgeoise, qui fait des ravages théoriques, esthétiques, idéologiques et politiques. Cf. Aragon : « la femme est l'avenir de l'homme » (modulation spécifique de la thèse humaniste Ponge-Sartre : « l'homme est l'avenir de l'homme »). La libération de la femme n'est ni la condition absolue, ni même le symptôme de la libération de l'homme : non que le problème de la condition de la femme ne soit pas un problème réel, et objectivement tragique. Mais ce problème ne peut évidemment pas être réglé par les effets de l'équation : condition de la femme = rapports de l'homme à la femme = état actuel de l'essence humaine. Et la condition de la femme ne peut servir d'indice spéculaire à la condition de l'essence humaine. On ne peut rien tirer, aucune stratégie, aucune politique, de l'équation qui la soutient.

La thèse feuerbachienne de l'existence en acte de l'infinité de l'essence humaine dans la finitude de l'intersexualité, fondement de l'intersubjectivité, se prolonge alors dans un véritable délire idéologique, dont voici les moments essentiels :

1. Le *rapport sexuel* est la reconnaissance de l'infinité de l'espèce dans la forme de la finitude, de la détermination, de

la matérialité, bref de tous les attributs de l'existence empirique. Elle est le paradigme de *toute existence*. Dans l'autre sexe, l'homme affronte en effet à l'état nu, originaire et de manière absolue, l'existence comme telle. L'amour sexuel est l'expérience originaire et absolue de l'existence : du *dasein*. Cela veut dire : reconnaissance de l'autre que soi comme identique à l'existence, l'autre existant au-dehors et différent de moi. C'est aussi la reconnaissance de la *soumission à l'existence* : le renversement [copernicien] numéro 2 du primat de l'existence de l'objet sur le sujet. Dans l'amour je suis non pas mon maître, autonome, mais dépendant d'un objet extérieur, d'un objet qui est le vrai sujet, j'en suis l'esclave. Cette relation d'existence, de détermination par l'autre existant en dehors de moi, cette relation d'hétéronomie et de soumission à l'existence de l'objet empirique extérieur à moi, cette expérience du non-moi, donc de la *passivité primordiale*, est non pas une vue de l'esprit, une conception tardive, elle est dès l'origine *un vécu* : le vécu de la *passion-passivité*, le vécu de *l'amour*. Elle ne commence pas par être connue, elle est d'abord vécue. L'espèce est vécue avant d'être connue, elle est vécue dès l'origine. L'amour est le vécu originaire de l'origine radicale de l'espèce, l'amour est le vécu originaire de l'essence originaire de l'espèce. L'amour, ancré originairement dans la sexualité, est donc la reconnaissance, vécue sous la forme du *sentiment*, de l'existence et de l'essence infinie de l'espèce, existant sous la forme de la finitude sexuelle. Le *primat de la religion* sur tous les autres objets culturels ou naturels de l'homme et de son monde, *tient ainsi au fait que la religion est la reconnaissance en acte, qui pendant la plus longue durée de l'histoire reste dénuée de connaissance, qui réalise toute connaissance en la précédant*, la reconnaissance en acte de l'essence infinie de l'espèce sous la forme de la relation à un *Autre*, à l'*Autre* : Dieu. Cette relation est vécue dans la religion, c'est une relation existentielle originaire, la relation originaire contenant en soi la vérité non développée de toutes les autres relations. Lorsque la religion, se développant, atteint dans le Christianisme à la définition « Dieu est

amour », elle atteint à l'énoncé de ce qu'elle est. D'où un *profond rapport originaire entre religion et sexualité* – mais bien entendu la conception que se fait Feuerbach de la sexualité n'a rien à voir avec celle que se fera Freud de la sexualité, dans le rapport qu'il établira lui aussi entre la religion et la sexualité : chez Feuerbach, la sexualité est l'existence originaire de l'essence humaine, de tous les attributs de l'essence humaine, et non un *segment* autonome de cette existence. Ce qui fait que tout ce que Feuerbach tire de cette indication reste, bien mieux *est* complètement inutilisable du point de vue théorique. Il n'en reste pas moins, et c'est un effet de ruse de la déraison encore une fois, qu'il a été le premier à établir un rapport entre *sexualité et religion*.

2. Le rapport sexuel est le fondement et le paradigme de tout rapport avec l'*Autre* en général, c'est-à-dire avec un objet différent du Sujet. C'est pourquoi cette relation intersubjective originaire Je-Tu est la condition de possibilité de tout rapport avec tout objet; entendons objet ici dans tous les sens du terme, y compris l'objet naturel extérieur : « Le premier obstacle contre lequel vient se briser l'orgueil de l'individu, du *moi*, c'est le *toi*, c'est une aute individualité pareille à la sienne. Il doit aiguïser ses regards dans les yeux de son semblable avant de pouvoir supporter la vue d'un être qui ne lui renvoie pas sa propre image. L'homme mon semblable est le lien entre moi et le monde. Je suis et je me sens dépendant de la nature, parce que je suis et que je me sens dépendant des autres hommes. Si je n'avais pas besoin d'eux, je n'aurais pas besoin du monde, et c'est par eux que je me réconcilie avec lui ¹. »

3. Mais pour que cet autre sexué, individuel, qu'est tel homme ou telle femme, établisse avec l'autre partenaire du rapport sexuel l'existence de l'espèce, il faut que *l'autre sexué soit plus qu'individu*. Car comme être empirique sexué, il est individu (*nez, sexe, hic et nunc*). Plus précisément il faut que

1. *L'Essence du Christianisme*, traduction Roy, pp.113-114 [traduction Osier p. 210].

l'autre, tout en étant un individu déterminé, donc borné, *fonctionne* comme autre qu'individu borné. Il fonctionne, dit Feuerbach, comme « le député de l'espèce » : « Entre moi et l'autre, il y a une différence essentielle, qualitative. Il est pour moi le représentant de l'espèce, quand même il ne serait qu'un; il compense le besoin de beaucoup d'autres, il a une signification universelle, il est le député de l'humanité au nom de laquelle il me parle à moi solitaire; et quand même je n'aurais que lui pour compagnon de vie, notre vie à deux serait une vie sociale et humaine¹. » Est-ce à dire qu'il est député de l'espèce en tant que représentant de la totalité de l'histoire humaine, autrement dit qu'il possède ce privilège, qui provoque, on l'a vu, inévitablement la fin de l'histoire, d'être l'espèce incarnée? Feuerbach ne peut le soutenir, bien qu'en de nombreux textes il frôle cette formulation. En réalité l'autre, individu fini, fonctionne comme représentant de l'infinité de l'espèce *dans la relation* intersubjective de la sexualité, et plus profondément de l'amour. C'est donc *cette relation*, si nous voulons être rigoureux à la place de Feuerbach, qui fonctionne elle-même comme existence infinie de l'essence humaine. C'est *cette relation* qui est l'existence en acte de l'espèce humaine. L'intersubjectivité est donc le fondement de toute relation des individus humains à tous les objets de l'espèce humaine : objets théoriques (sciences) et objets pratiques (action). Le cogito feuerbachien est un « nous ». Mais c'est, comme chez Husserl – en dépit du langage de Feuerbach – un cogito *concret* et un cogito intersubjectif, un cogito théorique et pratique, et un cogito historique. Nous sommes (cf. [Tran Duc] Thao) des ego (égaux) transcendants dans la mesure où nous sommes des égaux dans l'échange originaire de l'intersubjectivité constituante².

4. Si l'essence de l'espèce humaine existe dans cette intersubjectivité sexuelle du vécu de l'amour, *c'est que dans l'amour existe bien l'essence de l'espèce humaine*. La libération de l'espèce humaine des bornes de son aliénation, c'est la réa-

1. *L'Essence du Christianisme*, traduction Roy, p. 193 [traduction Osier p. 298].

lisation de l'intersubjectivité en acte, sa réalisation universelle dans une forme non aliénée. Cela veut dire que l'essence intérieure à tous les rapports humains, *c'est l'amour*, que l'essence de la haine, c'est l'amour, que l'essence des conflits sociaux et des guerres, c'est l'amour. Les hommes, selon la parole du Christ, ne savent pas ce qu'ils font : ils s'aiment en réalité et ils pensent se haïr, et c'est pourquoi ils se battent. Qu'ils sachent ce qu'ils font, qu'ils sachent ce qu'ils sont, et ils s'aimeront, réalisant ainsi leur essence humaine, l'essence du genre humain. L'amour est donc l'essence de la haine, l'amour est l'essence de l'égoïsme. Les conflits politiques, économiques, idéologiques des hommes sont des querelles d'amoureux qui ne savent pas qu'ils s'aiment. Qu'ils le reconnaissent, que leurs yeux s'ouvrent, que leurs yeux se dessillent, que tombent les voiles, que leur vérité soit dévoilée, qu'ils la connaissent, et l'amour sera réalisé, deviendra réalité.

Aimer, c'est être communiste : « Feuerbach n'est ni matérialiste, ni idéaliste, ni philosophe de l'identité. Qu'est-il donc alors? Il est dans ses pensées ce qu'il est en fait, en esprit ce qu'il est en chair, en essence ce qu'il est dans les sens : homme ; ou plutôt, comme il transpose dans la communauté seulement l'essence de l'homme – Feuerbach est un homme communautaire, *communiste*¹. »

Feuerbach est communiste. Le communisme de Feuerbach est ainsi le communisme de l'amour, c'est-à-dire le communisme de la religion chrétienne, « prise au mot ». Si on examine cette dernière conclusion, il en va d'elle comme il en allait tout à l'heure du rapport entre le premier sujet et le Second Sujet dans la relation spéculaire. Pour en comprendre le sens, il faut en renverser le sens. La raison profonde de Feuerbach, c'est-à-dire sa pensée de derrière, c'est non pas ce qu'il présente comme le fondement de sa théorie, à savoir l'intersubjectivité, et particulièrement l'intersubjectivité sexuelle – le vrai « fondement » de sa

1. *Manifestes*, pp. 236-237.

pensée, c'est ce qu'il présente comme sa conséquence : son idéal d'un communisme de l'amour, et sa conception de la révolution comme dévoilement, comme « confession publique des secrets d'amour »^a. La révolution comme aveu (donc, pour tout moyen d'action politique, la démystification, ce dévoilement, c'est-à-dire des livres et articles de presse), voilà ce qu'il a en tête. À la question de la révolution objectivement posée par les conflits de classe de son temps, il répond par une théorie du communisme de l'amour, par une théorie de l'action révolutionnaire du dévoilement et de l'aveu. Bien entendu, pour pouvoir rétablir ce vrai sens dans ses déductions, pour rétablir cet ordre réel dans l'ordre feint de ses pensées, il faut être sorti du champ de ses pensées, et de la relation structurale de ses éléments.

5. Dernière conséquence : *la conception de l'histoire*. L'histoire est nécessaire à plusieurs titres. Mais en même temps le contenu de l'histoire chez Feuerbach constitue la solution des apories de sa conception des rapports individus-espèce.

L'histoire est *d'abord* la solution de l'inadéquation individus/espèce, ou fini/infini, ou relatif/absolu, etc. L'existence de l'essence humaine dans sa totalité, c'est la somme des existences individuelles dans la totalité de l'espace et du temps, c'est-à-dire dans l'histoire. Le concept d'histoire n'a alors *d'autre contenu* que celui qui lui est assigné par la fonction théorique qui le provoque : *faire le total, être le total*, c'est-à-dire combler le hiatus individu/espèce, ou surmonter les bornes de l'individualité empirique. L'histoire se loge très exactement *entre* l'individu et l'espèce, pour combler le vide qui les sépare et transformer l'espèce de concept abstrait, nominaliste, en *réalité* : elle n'est donc rien d'autre que le concept de ce vide. La preuve, c'est que tous les concepts qu'on peut en tirer sont vides. *Il n'y a absolument aucune théorie de l'histoire chez Feuerbach.*

Qu'il n'y ait pas de théorie de l'histoire chez Feuerbach ne veut pas dire que le concept d'histoire qu'il fait intervenir ne joue aucun rôle théorique. Au contraire ! il ne fait que cela. C'est ainsi la raison de *son second rôle* : servir de solution au

problème de l'aliénation et de la suppression de l'aliénation. L'histoire est alors le lieu d'existence de ces événements aliénation/désaliénation. Mais dire qu'elle en est le lieu d'existence, c'est dire en même temps qu'elle est un lieu vide dans lequel ces phénomènes existent. Pourtant elle semble être quelque chose de plus : elle est la possibilité de l'aliénation et de la désaliénation, comme possibilité des différents états de la nature humaine – c'est ainsi qu'il y a une nature humaine hindoue, une nature humaine judaïque, etc., et qu'il y aura une nature humaine réalisée. Mais comme ces différentes formes de la nature humaine *ne sont des événements historiques que comme autant de variations de l'aliénation et de la désaliénation de l'essence humaine*, autant dire que les déclarer historiques n'y ajoute rien, sauf justement la catégorie de l'existence. L'histoire est donc le lieu vide de l'existence des variations de l'essence humaine.

Pourtant il y a dans l'histoire un lieu privilégié : la période de la réalisation de l'essence humaine, où l'essence originale existera dans la forme même de l'authenticité. Toute la théorie de l'histoire, comme lieu de l'existence des variations possibles de l'essence humaine, se trouve ainsi déduite d'une forme d'existence particulière, celle du Savoir absolu, de la réalisation de l'essence humaine, c'est-à-dire cette existence où l'essence sera identique à l'existence. Ce qui est la négation de toute histoire. *L'histoire n'existe ainsi chez Feuerbach que là où l'histoire ne peut plus exister*, lorsque son terme réalise son origine. L'identité de l'origine et de la fin, à venir, est donc la négation de l'histoire. Le concept se nie dans l'accomplissement de sa fonction. Pourtant cette période de l'histoire présente cette particularité de jouer ce rôle privilégié dans la mesure où cette histoire, à la différence des histoires passées, n'existe pas et n'a jamais existé, mais n'a d'existence que dans « la tête », dans l'espoir. Je suis matérialiste dans les sciences, mais idéaliste en histoire, dit Feuerbach, distinction que Marx et Engels ont repris mot à mot, reprise évidemment suspecte (*L'Idéologie allemande* et le *Ludwig Feuerbach* d'Engels³). Le concept d'histoire montre alors

ce qu'il est : la contradiction entre l'existence et la non-existence, ou plus exactement un type d'existence requis par sa non-existence, par son existence *en espérance, en vœu*. L'histoire est le concept de la réalisation d'un désir, ou plutôt le concept fantasmatique de la réalisation d'un fantasme, le redoublement d'un fantasme. Si le redoublement est typique de la structure de l'idéologique, nous avons proprement affaire à une idéologie de l'histoire².

Page 172

a. *Manifestes philosophiques*, Paris, PUF, 1960.

Page 173

a. Annotation manuscrite en marge du document 2 (sur ce terme, voir note notice, p. 170) : « effets de retraits philosophiques sont différents de simples soustractions ».

b. *Manuscrits de 1844*, Éditions sociales, 1962, pp. 132-133.

Page 174

a. Ce point est abordé dans la troisième partie du cours sur Feuerbach, trop peu rédigée pour être ici publiée. Cf. notre notice, p. 170.

b. Althusser avait ici prévu d'insérer une citation, non précisée, de l'ouvrage d'Engels : *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande*.

Page 175

a. Traduction française *De Hegel à Nietzsche*, Paris, Gallimard, 1981.

b. Cf. en particulier Paul Ricœur, *De l'interprétation, essai sur Freud*, Paris, Seuil, 1965, p. 509 : « Je dirai la même chose de Feuerbach : le mouvement par lequel l'homme se vide dans la transcendance est second par rapport au mouvement par lequel il s'empare du Tout-Autre pour l'objectiver et en disposer : car c'est pour s'en emparer qu'il s'y projette, afin de combler le vide de son inscience. »

Écrits philosophiques et politiques

Page 176

a. Louis Althusser inverse ici l'ordre des deuxième et troisième parties de son cours, non publiées dans cette édition (cf. notre notice, pp. 169-170).

b. Annotation manuscrite en marge du document 2 : « *Wesen* (chez Hegel *Wesen ist was gewesen ist*). »

Page 177

a. Dans un premier travail sur Feuerbach (voir notre notice p. 169), Althusser avait prévu d'intituler son premier chapitre : « Pourquoi les éléphants n'ont pas de religion ».

b. Document 1 : « nous pouvons dire ».

Page 178

a. Cf. « Lettre à Jean Lacroix », in *Écrits philosophiques et politiques*, tome I, Stock/IMEC, 1994, p. 291-292.

Page 179

a. Annotation manuscrite en marge du document 2 : « elle fait le chemin inverse ».

b. Annotation manuscrite en marge du document 1 : « pas vérité de mais aveu, confession ».

c. Annotation manuscrite en marge du document 2 : « dé-voiler ».

d. Annotation manuscrite en marge du document 2 : « Cf. Ruge/cf. livre État/l'aveu. »

Page 181

a. Annotation manuscrite en marge du document 2 : « l'*Eigentum* de H[egel]/bei sich de F[Feuerbach] ».

Page 183

a. « En tant que » est une correction manuscrite sur le document 2, remplaçant « comme ».

Page 184

a. Annotation manuscrite en marge du document 2 : « monopole ».

Page 185

- a. Les trois adverbes qui précèdent sont des ajouts manuscrits sur le document 2.
- b. « Type de » est un ajout manuscrit sur le document 2.
- c. « D'un ou » est ajout manuscrit sur le document 2.

Page 186

- a. « Distincte de la vie extérieure » est un ajout manuscrit sur le document 2.

Page 188

- a. Annotation manuscrite en marge du document 2 : « Un cercle absolu = sans dehors ».
- b. Annotation manuscrite en marge du document 1 : « *Un savoir existant sous la forme d'un objet, de gestes, etc.* »

Page 190

- a. Nous suivons ici le texte du document 2. Version du document 1 : « mais ce mot de conscience ne désigne pas la *transparence*, il désigne tout simplement la *réflexion spéculaire*, la spécularité de l'existence de l'essence générique de l'homme dans les objets de l'homme, dans le monde humain ».

Page 191

- a. « Et pratiques » est un ajout manuscrit sur le document 2.

Page 192

- a. Annotation manuscrite en marge du document 2 : « *Théorie/pratique.* »

Page 195

- a. « Et d'une finitude au sens kantien » est un ajout manuscrit sur le document 2.
- b. Annotation manuscrite en marge du document 1 : « C'est pourquoi *la lune* ».

Page 197

- a. « Qui serait » est un ajout manuscrit sur le document 2.
- b. Le texte contient ici l'indication : « (citations) ». On peut penser par exemple au passage suivant : « Et comment l'homme

sensible pourrait-il résister au sentiment, l'homme amoureux à l'amour, et l'homme raisonnable à la raison? Qui n'a éprouvé la puissance déchirante des sons? Mais qu'est-ce donc que la puissance des sons sinon la puissance des sentiments? Qui n'a éprouvé la puissance de l'amour, ou du moins n'en a entendu parler? Quel est le plus fort de l'amour ou de l'homme individuel? Est-ce l'homme qui possède l'amour, n'est-ce pas plutôt l'amour qui possède l'homme? » (*Manifestes*, p. 60 [traduction Osier p. 119].)

Page 198

a. Nous suivons ici le texte du document 2. Le document 1. contient : « immédiatement visible à condition d'être dévoilée », corrigé par : « opaque par accident, mais transparente à condition d'être dévoilée ».

Page 199

a. Annotation manuscrite en marge du document 2 : « Pourquoi le privilège de la religion? »

b. Nous suivons ici le texte du document 2, rendu incertain par une double correction manuscrite. Le document 1 contient simplement : « que la raison et la liberté peuvent exister dans des objets culturels ».

Page 201

a. « Des effets » est un ajout manuscrit sur le document 2.

Page 202

a. Annotation manuscrite en marge du document 2 : « et de même l'ant[ériorité] de la conscience de soi sur la conscience et l'antéprédicatif ».

Page 203

a. « Précisons » est un ajout manuscrit sur le document 2.

Page 204

a. Annotation manuscrite en marge du document 2 : « origine oubliée ».

Page 205

a. Annotation manuscrite en marge du document 2 : « [génético-critique?] ».

b. Annotation manuscrite en marge du document 2 : « le recouvrement ultérieur ».

Page 206

a. « le rapport = » est un ajout manuscrit sur le document 2.

Page 207

a. « Pour les *Thèses sur Feuerbach* » est un ajout manuscrit sur le document 2.

b. « Un mot » est un ajout manuscrit sur le document 2.

Page 208

a. Annotation manuscrite en marge du document 2 : « primat de l'absolu ».

Page 211

a. « On peut voir » est écrit à la main dans le document 2 au-dessus de l'expression « nous verrons », qui n'est cependant pas rayée.

Page 212

a. Cf. note d'édition précédente.

b. Cf. en particulier la première phrase de *Pour une Critique de la philosophie du droit de Hegel*. Introduction : « En ce qui concerne l'Allemagne, la critique de la religion est, pour l'essentiel, terminée, et la critique de la religion est la condition préliminaire de toute critique. »

Page 213

a. Cf. *Critique de la philosophie politique de Hegel*, in Karl Marx, *Œuvres*, Philosophie, Gallimard, La Pléiade, tome III, p. 904.

b. *Lettre à Ruge*, septembre 1843, La Pléiade, tome III, p. 346.

c. « On peut en faire » est écrit à la main sur le document 2 au-dessus de « nous en ferons ». Il s'agit de la dernière correction manuscrite contenue dans le document 2.

Page 216

a. Dans la marge « ici p.q. sur ce que Feuerbach appelle sa méthode *génético-critique* ».

b. Cf. plus particulièrement Lucien Goldmann, *Sciences humaines et philosophie*, Paris, PUF, 1952, chapitre II, a. : « Le problème des idéologies. » Un exemplaire très annoté de cet ouvrage a été retrouvé dans la bibliothèque de Louis Althusser.

c. A partir d'ici, la plupart des citations, en dehors des très brefs passages, ne figurent pas directement dans le texte dactylographié par Louis Althusser. On n'y trouve que les numéros de page des passages évoqués, ou des renvois à des fiches constituées par l'auteur. Nous avons réintégré ces citations dans le texte, au prix d'erreurs possibles quant à leur découpage exact.

Page 219

a. Il s'agit du « dialogue » entre communistes et chrétiens, alors théorisé par Roger Garaudy, membre du bureau politique du parti communiste français et directeur du Centre d'études et de recherches marxistes.

b. Concile du Vatican II (11 octobre 1962 - 8 décembre 1965).

Page 220

a. Prélat qui a le titre d'évêque sans juridiction, le diocèse qui lui est attribué étant chez les « infidèles ».

Page 221

a. Annotation manuscrite dans la marge : « *Attention!* »

Page 223

a. Lucien Sebag, *Marxisme et Structuralisme*, Paris, Payot, 1964.

Page 226

a. Cf. Paul Ricoeur, *De l'interprétation, op. cit.*, Livre II, « Première partie : énergétique et herméneutique ».

b. Annotation manuscrite dans la marge : « Ils ne voient pas qu'il y a deux *discours* différents, cf. la théorie freudienne de la double inscription. »

c. Annotation manuscrite en bas de page, après la phrase qui précède : « le str[ucturalisme] de Lacan n'est pas herméneutique ».

Page 228

a. Après cette phrase, on trouve en bas de page l'annotation dactylographiée suivante : « voir la théorie de l'*organe* corres-

pendant chez Feuerbach (fiche...) ». Cette fiche n'a pas été retrouvée.

Page 237

a. August Bebel, *La Femme et le socialisme*, traduction française Dietz Verlag, Berlin, 1964.

Page 241

a. Cf. Tran Duc Thao, *Phénoménologie et Matérialisme dialectique*, Paris, Éditions Minh-Tân, 1951. Un exemplaire très annoté de ce livre a été retrouvé dans la bibliothèque de Louis Althusser.

Page 242

a. Cf. : « la religion est le dévoilement solennel des trésors cachés de l'homme, l'aveu de ses pensées les plus intimes, la confession publique de ses secrets d'amour » (*L'Essence du Christianisme, Manifestes*, p. 71 [traduction Osier p. 130]).

Page 243

a. Cf. Marx-Engels, *L'Idéologie allemande*, Éditions sociales, 1968, p. 57 : « Dans la mesure où il est matérialiste, Feuerbach ne fait pas intervenir l'histoire, et, dans la mesure où il fait entrer l'histoire en ligne de compte, il n'est pas matérialiste. » Cf. également Engels, *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande*, II, « Matérialisme et idéalisme » : « Il s'agit de mettre la science de la société, c'est-à-dire l'ensemble des sciences appelées historiques et philosophiques, en accord avec la base matérialiste, et de la reconstruire en s'appuyant sur elle. Mais cela ne fut pas accordé à Feuerbach. Ici il resta, malgré la "base", enserré dans les liens idéalistes traditionnels et le reconnaît quand il dit : " Je suis d'accord avec les matérialistes en arrière, mais non pas en avant. " »

Page 244

a. Pour les raisons indiquées dans notre notice, nous ne publions pas la suite de ce cours de Louis Althusser, essentiellement constitué de simples notes.

Du côté de la philosophie

Du côté de la philosophie
(cinquième Cours de philosophie
pour scientifiques)

(1967)

Texte semi-public par excellence, le Cours de philosophie pour scientifiques organisé par Althusser durant l'année universitaire 1967-1968 a été diffusé à de nombreux exemplaires sous une forme ronéotypée. Une première « édition » comprend, outre les cours d'Althusser, ceux de Pierre Macherey, Étienne Balibar et François Regnault (soit un total de onze cours). Une « deuxième édition revue et corrigée », réalisée à Nice en 1968, ne contient que les cinq cours d'Althusser. Les quatre premiers, parfois modifiés, n'ont été publiés qu'en 1974 sous le titre de Philosophie et philosophie spontanée des savants. Bien que demeuré inédit du vivant d'Althusser, le cinquième cours, intitulé par son auteur « Du côté de la philosophie », et prononcé le 18 décembre 1967, fut toutefois sur le point d'être publié avant les quatre autres : des épreuves corrigées conservées dans ses archives montrent qu'il avait l'intention de le faire paraître dans la Revue de l'enseignement philosophique dès 1968. Nous n'avons pu obtenir aucune information sur les raisons pour lesquelles Althusser renonça finalement à publier ce texte.

La version que nous publions est bien entendu celle des épreuves corrigées par Althusser, très légèrement différente du texte ronéotypé. Signalons toutefois l'existence de deux autres versions dactylographiées de ce cinquième Cours de philosophie

Note d'édition pp. 297-298.

pour scientifiques : l'une, très proche de celle que nous publions, a vraisemblablement servi de base à la réalisation du texte ronéotypé ; l'autre, plus ancienne, est très différente, et constitue en fait un tout autre texte. La version ronéotypée du cinquième Cours de philosophie pour scientifiques et celle qu'Althusser prévoyait de publier dans la Revue de l'enseignement philosophique contiennent une série de « Thèses » énoncées par l'auteur. Cette liste ne commençant qu'à la « Thèse n° 28 » (les autres thèses étant énoncées dans les quatre premiers cours), nous reproduisons en Annexe la totalité des thèses énoncées par Althusser dans ses cours : les vingt-cinq premières d'après le texte publié dans Philosophie et philosophie spontanée des savants, les thèses 26 et 27, qui n'y figurent pas, d'après le texte ronéotypé du Cours de philosophie pour scientifiques.

De nouveau enquête empirique, cette fois du côté de la philosophie, des philosophies. Il s'agit toujours d'illustrer notre *Thèse 24^a* qui dit que la philosophie entretient avec les sciences un rapport privilégié, qui constitue la *détermination spécifique de la philosophie*.

Je serai bref. Non que nous n'ayons rien à dire, mais parce que nous avons beaucoup trop à dire à la fois comme philosophes et du point de vue de la philosophie que nous professons : le matérialisme dialectique. Je me contenterai de quelques remarques essentielles, groupées en trois points. Non une théorie du rapport philosophie-sciences. Mais une description de certaines relations repérables empiriquement.

I. DE L'EXISTENCE D'UN RAPPORT SPÉCIFIQUE ENTRE LES SCIENCES ET LA PHILOSOPHIE

Premier point :

Il existe une corrélation manifeste entre les grandes révolutions scientifiques et les grandes révolutions philosophiques.

Il suffit d'observer et de comparer les faits majeurs de l'histoire des sciences d'une part, et les faits majeurs de

l'histoire de la philosophie d'autre part. Les grandes révolutions philosophiques font toujours suite aux grandes révolutions scientifiques.

Aux mathématiques grecques, fait suite la philosophie de Platon ; à la constitution de la physique galiléenne, la philosophie cartésienne ; à la physique newtonienne, la philosophie kantienne ; à la logique mathématique, la philosophie de Husserl. J'ajoute : à la science de l'histoire fondée par Marx, une nouvelle philosophie, le *matérialisme dialectique*.

On peut poursuivre cette analyse dans le détail, et on constate que toute philosophie se détermine, non pas exclusivement, mais spécifiquement (en tant que discours philosophique distinct des discours idéologiques non philosophiques) par un rapport privilégié aux sciences existantes et, à travers elles, à la « science » en général. Manifestement, ce qui distingue toute philosophie, c'est de se situer d'une certaine façon par rapport aux résultats des sciences existantes, et aux sciences elles-mêmes, et par-delà les sciences, à la « science » en général.

Preuve visible : toute philosophie contient, soit d'une façon subordonnée, soit de façon dominante, ce qu'on appelle traditionnellement une *Théorie de la connaissance*.

Dans toute philosophie la théorie de la connaissance est une théorie des différents degrés, des différents modes ou genres de connaissance, donc une théorie qui trace des lignes de démarcation entre différentes espèces de connaissance. Mais toute Théorie de la connaissance gravite autour de la reconnaissance d'un fait : l'existence des connaissances *scientifiques* données. Avant le fait de l'existence de connaissances scientifiques, il n'existe pas de Théorie de la connaissance.

À cette observation générale, on pourra faire l'objection suivante : il y a des philosophies qui ne parlent pour ainsi dire pas des sciences ou de la science ; par exemple la philosophie de Kierkegaard, par exemple la philosophie de Sartre. On peut à bon droit répondre que ces philosophies sont, selon l'expression de Nietzsche, des philosophies « *réactives* », c'est-à-dire des philosophies qui répondent directement à des

philosophies qui parlent des sciences en tant qu'elles parlent des sciences. Ces philosophies muettes ou quasi muettes sur les sciences sont donc, elles aussi, hantées par les sciences : elles ont pour objet de contourner cet objet que sont les sciences, et de traiter ainsi les sciences d'une manière antagoniste aux philosophies qui en traitent directement. D'ailleurs si on étudie de près ces philosophies apparemment muettes sur les sciences, on s'aperçoit qu'elles contiennent indirectement une théorie de la science : par exemple Sartre, dans la *Critique de la Raison dialectique*, ne cesse de se débattre avec la science marxiste de l'histoire, et sa distinction de la raison analytique et de la raison dialectique est en fait une théorie de la différence entre les sciences exactes et les sciences sociales, donc une théorie des sciences exactes, peu importe ici qu'elle soit aberrante ou non. De même chez Heidegger : les problèmes de la science et de la technique sont au cœur de sa philosophie par sa distinction de l'être et de l'étant, et sa critique de la métaphysique occidentale. Il faut savoir entendre les silences des philosophes. Ils sont toujours éloquents.

Donc, directement ou indirectement, toutes les philosophies, au sens propre du terme, sont définies par un rapport privilégié avec les sciences, très précisément par le besoin qu'elles éprouvent de traiter des sciences en se situant d'une certaine manière très définie par rapport aux sciences.

Deuxième point :

On peut aller plus loin, et montrer dans l'histoire l'*apparition de la philosophie*.

Cette apparition est fonction d'une conjoncture où, pour la première fois dans l'histoire, figure *une science*, la première science de l'histoire humaine. La philosophie est, à cet égard, un objet très privilégié. Il est assez rare qu'on puisse montrer dans l'histoire le commencement de certaines configurations idéologiques ou théoriques. Par exemple, il semble difficile

de montrer dans l'histoire le commencement de la religion, le commencement de la morale, le commencement des conceptions du monde. Elles sont, semble-t-il, toujours déjà là, et si on a lieu de penser que telle idéologie n'a pas toujours existé (par exemple, l'idéologie morale comme telle ou l'idéologie politique), il s'agit de commencements hypothétiques pour l'étude desquels on ne dispose pas de documents, pas d'archives ni de traces, au moins décelables et utilisables à ce jour. En revanche pour le commencement de la philosophie, nous disposerons d'un dossier très épais, et nous pouvons nous prononcer en connaissance de cause.

La philosophie qui subsiste dans nos sociétés, et y a incontestablement droit de cité, *date de Platon*. Les soi-disant philosophes antérieurs à Platon n'étaient pas des philosophes au sens strict, mais des idéologues qui développaient en discours de type mythique des conceptions du monde. Ce que nous appelons la philosophie n'existait pas avant Platon. Nous pouvons le montrer par des arguments convaincants, y compris contre certains marxistes qui pensent que la philosophie est née soit avant Platon, soit en fonction de relations économiques (monnaie) ou politiques (démocratie de l'agora). Et nous pouvons montrer également que la philosophie est née avec Platon en fonction d'une conjoncture idéologico-théorique dont l'élément déterminant pour la naissance de la philosophie a été l'existence d'une science mathématique, donc l'existence de la première science que l'histoire ait connue.

Nous disons bien : une *science* mathématique, et non pas une technique mathématique, car il existait avant le V^e siècle des techniques mathématiques fort développées, mais ce n'était pas la mathématique, ce n'était pas une *science*, car elles n'étaient pas des disciplines théoriques, travaillant sur des objets abstraits, et produisant des résultats *démontrés*. La mathématique grecque, qui a joué un rôle déterminant dans le surgissement de la philosophie, a joué ce rôle en tant que discipline scientifique, produisant des *démonstrations*, c'est-à-dire ne se contentant pas d'enregistrer et de collectionner des

résultats obtenus empiriquement par la manipulation technique d'objets empiriques, mais en énonçant des propriétés démontrées au sujet d'objets idéaux : les figures, les nombres. Cette nouveauté est enregistrée en toutes lettres dans Platon (*Ménon*, etc.).

Cette « origine » de la philosophie est essentielle à la philosophie : non seulement pour son existence, mais pour son existence continuée dans toute l'histoire occidentale, jusqu'à nos jours. Le rapport à la première science qui a donné naissance à la philosophie n'a cessé de se répéter depuis la Grèce de Platon. Ce que nous avons observé dans le point 1 (le rapport essentiel de toutes les philosophies aux sciences dans l'histoire) nous paraîtra alors comme la répétition, la réactivation et la continuation transformées de ce qui a présidé à la constitution de la philosophie : un certain rapport essentiel à une science. Si la philosophie a commencé – et ç'a été un véritable événement historique, une réalité absolument nouvelle par rapport à ce qui existait auparavant, le surgissement d'une discipline sans précédent –, si elle a continué, et si elle continue, c'est en fonction *de ce rapport essentiel avec les sciences*.

Il s'ensuit cette conséquence fort importante : il n'est de philosophie que dans l'histoire des sociétés où figurent des sciences au sens strict (des disciplines théoriques, non purement empiriques et techniques, des disciplines travaillant sur un objet théorique, et produisant des connaissances par des procédures théoriques, de démonstration ou de preuve). C'est pourquoi nous pouvons avancer l'idée qu'il n'existe pas, hors de l'histoire des sociétés occidentales, hors de l'histoire des sociétés ayant produit des sciences au sens strict, de philosophie. Si cette hypothèse est fondée, nous disposerions ainsi d'un critère – pour examiner les titres de ce qu'on appelle trop souvent « philosophies » en dehors de l'histoire des sociétés occidentales : ce critère, c'est l'existence ou la non-existence de *sciences*. De ce point de vue, et sous la réserve d'études détaillées, il se peut qu'il ne soit pas correct de parler de « philosophie » hindoue, chinoise, et à plus forte

raison de parler des mythes des sociétés primitives comme de « philosophies ». (Exemple « la philosophie des Dogons » de Griaule².) Je dis : il se peut, car je n'ai pas de compétence pour décider s'il n'existait pas, par exemple aux Indes et en Chine, des exemples de *sciences*. Si ce qu'on désigne par philosophie hindoue ou philosophie chinoise ne sont pas, à proprement parler, des philosophies, ce seraient seulement des conceptions du monde : elles peuvent être développées sous une forme relativement abstraite, voire cohérente et systématique. Cela n'en fait pas des philosophies au sens strict. La conception du monde religieuse peut, elle aussi, être présentée sous une forme cohérente, systématique, etc., dans la *théologie*. Cela n'en fait pas *automatiquement une philosophie*.

Troisième point :

Je voudrais seulement suggérer que ce qui constitue dans la philosophie comme telle son rapport avec les sciences, ce n'est pas son *rapport réel avec les sciences réelles*, mais le rapport « philosophique » qu'elle instaure avec ces sciences. Paradoxe : deux rapports ? Le réel et le philosophique ? Si le rapport philosophique est différent du rapport réel, cela veut-il dire que le rapport philosophique avec les sciences est un rapport faussé ?

Je prendrai l'exemple de Platon. On connaît le mot d'ordre célèbre, inscrit sur le fronton de l'école philosophique de Platon : « *Que nul n'entre ici s'il n'est géomètre* ». Le rapport avec la géométrie grecque (une science) est officiellement déclaré : condition d'entrée. La science est donc officiellement invitée comme l'hôte par excellence de la philosophie. Toute la question est de voir quel traitement elle subit ; comment elle est reçue, à quelle place elle est installée et quel rôle on lui fait jouer au « Banquet » de la philosophie.

Le résultat est tout à fait étonnant et déconcertant car la science est traitée de deux façons :

1. D'un côté, la mathématique se trouve mise en une place subordonnée à l'intérieur de la philosophie platonicienne, qui en fait un usage apologétique (l'égalité géométrique comme égalité « proportionnelle », c'est-à-dire, *inégalité*, est destinée à justifier l'inégalité des classes sociales dans la cité de la République) : donc la mathématique est mise dans la double condition suivante :

a. De subordination (la mathématique est au-dessous de la dialectique, elle est hypothétique, alors que la philosophie vise l'anhypothétique) ;

b. D'exploitation (la mathématique réelle, par certaines de ses propriétés, sert à « démontrer » des thèses extra-scientifiques, chez Platon politiques). Donc *place* (subordonnée) correspondant à une *fonction* d'exploitation apologétique.

2. D'un autre côté, la science reçoit une double reconnaissance de la philosophie : pratique et théorique. Pratique : de fait, la philosophie platonicienne en tant que philosophie (donc en tant qu'elle se distingue des pseudo-philosophies pré-platoniciennes, donc des conceptions du monde ioniennes, etc.) procède par des raisonnements et des démonstrations qui s'inspirent profondément de la rationalité de la science existante. Le discours philosophique vise par essence à une forme de caractère *scientifique*. Mais il y a plus. La science reçoit une promotion extraordinaire dans la philosophie, car la philosophie se déclare elle-même science : *épistémè*. La philosophie vise elle-même à être science.

Paradoxe : il y a contradiction entre le premier côté et le second côté, entre cet excès d'indignité et cet excès d'honneur. La science à laquelle la philosophie se rapporte étant à la fois rabaisée en une place subordonnée et exploitée, et d'autre part étant promue au rôle de modèle pratique et théorique de la philosophie elle-même.

On peut considérer ce rapport, visible chez Platon, comme un rapport général, décelable dans toute philosophie.

La philosophie se livre toujours à la double opération suivante, qui est déconcertante et énigmatique : elle se rapporte

à une science (ou aux sciences), de deux façons différentes, dont j'indique seulement les signes extrêmes.

D'une part elle assigne à une science (ou aux sciences) une place définie limitée, et toujours subordonnée à l'intérieur de la philosophie.

D'autre part la philosophie se déclare elle-même science, revendique soit le titre de science, soit les titres d'une rationalité qui lui vient d'une ou des sciences existantes, et elle met en œuvre cette rationalité dans son discours philosophique.

Dans la philosophie, la ou les sciences existent donc sous la forme d'un *dédoublement-redoublement* : sous la forme des sciences situées en une place limitée et subordonnée à l'intérieur de la philosophie ; sous la forme de la prétention de la philosophie à être science, la Science, entendons à la limite la Science des sciences.

Exemple Descartes : la métaphysique est le tronc d'un arbre dont les sciences sont les branches. La métaphysique est la Science des principes des sciences.

Exemple Kant : la philosophie, en tant qu'elle pense les conditions de possibilité de la connaissance (scientifique) assigne aux sciences (mathématiques, physique) leur place, donc leurs limites ; elle est Science, comme Critique et comme Métaphysique transcendantales.

Exemple Hegel : la philosophie spéculative est le Savoir absolu dont les sciences ne sont que des moments subordonnés^a.

Revenons à Platon.

Dès la naissance de la philosophie (et constamment) nous voyons la philosophie instaurer entre elle et les sciences ce rapport double, au sens propre du mot, *équivoque*. Nous allons retrouver un caractère déjà souvent *invoqué* du côté des sciences à propos de la philosophie.

D'une part, l'existence des sciences, et quelque chose de la scientificité existante, est reconnue par la philosophie.

Mais en même temps, la science ou les sciences, dont quelque chose est reconnu par la philosophie, est mise ou

sont mises par la philosophie dans un état que nous connaissons bien : un état de soumission et d'exploitation. La philosophie ne reconnaît la science ou les sciences que pour les soumettre à une exploitation apologétique servant des valeurs extrascientifiques. La philosophie ne reconnaît la ou les sciences qu'à la condition de les soumettre à son exploitation, de les gauchir-traahir plus ou moins dans la reconnaissance qu'elle accomplit.

1. Pourquoi ce dédoublement des sciences par la philosophie? Pourquoi ce gauchissement, ce travestissement des sciences par la philosophie? Pourquoi cette exploitation des sciences par la philosophie? Quelle en est la cause, et quels en sont les mécanismes?

2. Est-il possible que cette exploitation soit supprimée, que ce gauchissement soit supprimé, que ce dédoublement soit supprimé? Et à quelles conditions? Autrement dit, peut-il exister une philosophie qui reste philosophie, mais cesse d'exploiter les sciences? A quelles conditions peut-elle exister?

On ne peut répondre à ces questions sans faire une *théorie de la philosophie*. Mais une théorie de la philosophie est-elle possible? Si elle est possible, sera-ce une science ou une philosophie?

3. Si la science est représentée dans la philosophie par ce redoublement paradoxal, la philosophie ne représente pas en elle-même son rapport *réel* aux sciences, mais seulement son rapport philosophique aux sciences.

Si donc on peut voir clairement dans une philosophie son rapport philosophique aux sciences, on ne voit pas du tout son rapport réel. Quelle est la relation qui existe entre le rapport réel de la philosophie aux sciences et le rapport philosophique de la philosophie aux sciences? Cette question ne peut, de nouveau, trouver de réponse que dans *une théorie de la philosophie*.

Il faut donc faire une théorie de la philosophie, que nous ne pouvons entreprendre, car nous en restons pour le moment au niveau empirique.

Ce que nous pouvons faire seulement, *c'est parler de ce rapport visible* : le rapport philosophique de la philosophie aux sciences. Ce rapport philosophique de la philosophie aux sciences, *c'est l'image ou la représentation que la philosophie (que les philosophies) se fait (se font) des sciences.*

II. RAPPORT PHILOSOPHIQUE DES SCIENCES À LA PHILOSOPHIE,
OU : DE LA REPRÉSENTATION QUE LA PHILOSOPHIE
SE FAIT DES SCIENCES

Remarques préalables :

1. J'emploie l'expression « la philosophie » tout en réservant la question de la légitimité de cette appellation (faut-il parler de la philosophie, ou des philosophies, ou du philosophique?).

2. La majorité des exemples que je vais citer sont empruntés à la philosophie moderne (depuis Descartes). Mais on peut, sous la réserve d'une conversion terminologique, appliquer ce qui va être dit aux philosophies pré-cartésiennes. Je citerai d'ailleurs aussi des exemples pré-cartésiens.

Premier point :

La représentation que la philosophie se fait des sciences est contenue dans une partie de la philosophie, qui porte le nom de *Théorie de la connaissance*. Toute philosophie comporte, explicitement ou implicitement, une Théorie de la connaissance. Depuis Descartes, la Théorie de la connaissance constitue la partie maîtresse de toute philosophie. Avant Descartes, la théorie de la connaissance n'était pas la partie maîtresse de la philosophie¹.

La théorie de la connaissance se présente dans toute philosophie comme une théorie qui distingue en son sein deux

réalités : la connaissance non scientifique, et la connaissance scientifique. Dans et par la Théorie de la connaissance, la philosophie trace donc une ligne de démarcation à l'intérieur de la connaissance : d'un côté la connaissance scientifique, objet de la Théorie de la Science, et d'un autre les formes de connaissance non scientifique, objet d'une Théorie propre.

Double résultat :

1. Dans sa Théorie de la connaissance, toute philosophie distingue des genres de connaissance, des espèces de connaissance, des degrés de la connaissance différents en fonction de cette ligne de démarcation principale. Exemple chez Platon : distinction de l'opinion (*doxa*), et de la connaissance rationnelle (*dianoia*). Exemple chez Descartes : distinction de la connaissance par les sens, et de la connaissance par l'entendement, etc.

2. Toute Théorie de la connaissance scientifique se présente non comme une Théorie *des* sciences, mais comme une Théorie de *la* Science. La distinction existant entre les sciences réelles, dans la mesure où elle est pensée, est alors toujours pensée comme une distinction *intérieure à la Théorie de la Science*, donc subordonnée à la Théorie de la Science. Exemple chez Descartes : la distinction (dans la mesure où la première a un sens) entre la géométrie analytique, la physique géométrique, et la biologie-médecine est pensée à l'intérieur de la Théorie de la connaissance de l'entendement. Exemple chez Kant : la distinction entre les mathématiques et la physique est pensée à l'intérieur de la Théorie de la connaissance comme Théorie de la Science.

Mais la philosophie ne se contente pas de tracer, dans sa Théorie de la connaissance, une seule ligne de démarcation, entre la connaissance scientifique et la connaissance non scientifique. Dans cette expression, le terme de connaissance non scientifique désigne les formes de connaissance *infra-scientifiques* (l'opinion, la connaissance sensible, la connaissance imaginaire, etc.). Elle trace aussi une seconde ligne de démarcation (plus ou moins différente selon les philosophies) entre la connaissance scientifique et la connaissance

philosophique, considérée cette fois comme connaissance supra-scientifique. Autrement dit, la philosophie fait une Théorie de la Science en faisant en même temps une Théorie de la connaissance infra-scientifique et une Théorie de la connaissance supra-scientifique, philosophique. La philosophie se représente donc elle-même, en tant que connaissance, dans sa distinction d'avec la connaissance scientifique, dans la Théorie qu'elle donne de la Science. Exemple : Platon distingue, dans la connaissance, l'infra-scientifique (la doxa), le scientifique (la dianoia : les mathématiques), et la philosophie (le *voûs* : la dialectique). Exemple : Descartes distingue la connaissance sensible, la connaissance mathématique et la connaissance des Principes (philosophie), etc.

On notera : les sciences se moquent éperdument de toute Théorie de la connaissance, de toute Théorie de la science, de toute Théorie de la distinction entre la Théorie de la philosophie et la Théorie de la science. Pourtant, en tout cela, la philosophie prétend parler des sciences réelles. Étrange.

Deuxième point :

Si nous considérons maintenant, dans la Théorie de la connaissance, ce qui concerne seulement la Théorie de la connaissance proprement scientifique, nous obtiendrons la représentation que la philosophie se fait des sciences, de ce qui se passe dans les sciences. Voyons de près cette représentation.

1. Il apparaît aussitôt, en vertu de ce que nous venons de dire, que les éléments fondamentaux ultimes de la représentation que la philosophie se fait de la connaissance scientifique sont les éléments ultimes de la Théorie de la connaissance.

Ces éléments ultimes sont en très petit nombre et ils sont très simples. Ils peuvent s'écrire en une première formule

extrêmement banale, que nous appellerons l'*invariant* de toute Théorie de la connaissance :

$$\text{Sujet} = \text{Objet.}$$

Cette formule est, je le précise, une première formule, qui donne lieu à toute une suite de formules développées, toutes très simples. Je n'introduirai qu'une seule forme développée de cette première formule : je n'irai pas plus loin, car nous n'avons pas besoin d'aller plus loin pour notre analyse actuelle.

Dans cette première formule (Sujet = Objet), la philosophie pense le rapport fondamental entre les deux catégories fondamentales de toute Théorie de la connaissance. Ce rapport est écrit dans la formule comme un rapport d'égalité, d'équation (signe =). Pour la philosophie, la connaissance scientifique est une connaissance contenue dans ou détenue par un *Sujet*, connaissance qui est scientifique en ce qu'elle est adéquate à son *Objet*. Traduction triviale de cette formule : $E = 1/2 mv^2$ est un énoncé *scientifique* en tant qu'énoncé (Sujet) adéquat à son objet comme formule mesurant la quantité d'énergie (Objet).

2. Cette première formule donne lieu aussitôt à une seconde formule :

$$(\text{Sujet} = \text{Objet}) = \text{Vérité}$$

Dans cette seconde formule la philosophie énonce deux choses :

1. Que l'équation du Sujet à l'Objet produit une connaissance vraie (c'est-à-dire scientifique) (et pas une connaissance non scientifique, confuse, douteuse, erronée, etc.).

2. Que la formule qui rend compte de la connaissance scientifique (Sujet = Objet) est elle-même vraie et est dite vraie. La philosophie dit qu'elle dit la *Vérité* en disant que l'équation du Sujet et de l'Objet produit une connaissance vraie.

On retrouve chez tous les philosophes, sauf de très rares

exceptions, ces deux formules clés. Je prends un seul exemple, celui de saint Thomas :

Veritas, adaequatio rei et intellectus

Veritas = (intellectus = res)

Verité = (Sujet = Objet).

Conclusions :

1. Toute Théorie de la Science, comme cas particulier subordonné à la Théorie de la connaissance, est une théorie *spéculaire* : Sujet = Objet, où chaque terme se reflète dans l'autre. Toute Théorie de la connaissance est donc une théorie du *reflet spéculaire* (Lénine, condamné par tous les « philosophes », n'a rien dit d'autre dans sa théorie du *reflet*. C'est parce qu'il a dit la « vérité » qu'il a fait scandale).

Cette relation spéculaire est redoublée dans la relation spéculaire de la Vérité. Puisque (Sujet = Objet) = Vérité (Lénine ne l'a pas dit).

Toute Théorie de la Science est donc une Théorie spéculairement spéculaire.

Dans ce redoublement de la spécularité, c'est la seconde relation spéculaire qui commande la première : autrement dit pour la philosophie, la « Vérité » (au sens philosophique) de la première relation spéculaire (Sujet = Objet) est la seconde relation spéculaire, celle qui définit la relation spéculaire Sujet = Objet comme étant la Vérité — d'où : (Sujet = Objet) = Vérité.

Je répète que je m'arrête à cette seconde formule, mais qu'elle n'est pas le dernier mot du développement de la première formule. Simplement, nous n'irons pas plus loin, car cette seconde formule suffit à notre objet d'analyse : la représentation que la philosophie se fait des sciences.

2. Toute théorie de la connaissance scientifique est à la fois et en même temps une Théorie de la Science et une Théorie de la Vérité. La Théorie de la Science est elle-même un cas particulier de la Théorie de la connaissance comme

théorie de la Vérité. Toute théorie de la science est donc subordonnée en philosophie à une Théorie de la Vérité.

Or, les sciences réelles ne parlent jamais ni de la Théorie de la connaissance, ni de Sujet et d'Objet, ni surtout de la Vérité. Étrange.

Troisième point :

Cette formule extrêmement simple : (Sujet = Objet) = Vérité, constitue la base théorique ultime de la représentation que la philosophie se fait de la connaissance scientifique.

1. Cela ne veut pas dire que les philosophes se contentent de dire que la Science se réduit à Sujet = Objet. Et en particulier de dire que l'égalité (=) est toujours réalisée et donnée d'emblée dans la relation entre le Sujet et l'Objet.

Saint Thomas en a parfaitement conscience dans la formule que j'ai citée : il ne dit pas que la Vérité est l'égalité (*aequatio*) de l'intellect et de la chose, il dit qu'elle en est l'*adaequatio* ce qui indique un mouvement vers (*ad*), donc un mouvement de réalisation de l'*aequatio* (de l'égalité). S'il faut un mouvement pour que l'égalité se réalise, cela signifie que l'égalité n'est pas donnée au départ, mais au contraire une certaine *inégalité*, laquelle doit être éliminée pour que se réalise l'*adaequatio*. En revanche, et aussi d'ailleurs en conséquence, l'*aequatio* finale apparaît comme la « fin » du mouvement (dans les deux sens du terme : l'achèvement et le but), donc comme une *adaequatio*. La connaissance ne prend fin que lorsqu'elle s'achève dans son but. Son but, c'est cette égalité. Lorsque cette égalité est atteinte, on peut écrire qu'on l'a atteinte, on peut écrire la double relation spéculaire.

Cela signifie que la forme égalitaire : (Sujet = Objet) = Vérité, constitue bien la Vérité de toutes les formes inégalitaires de la relation Sujet/Objet. Cela signifie que la philosophie pense toutes les formes non scientifiques qui conduisent à la connaissance scientifique, dans le mouvement qui produit l'égalité (mouvement d'adéquation),

comme de simples variantes impures, de simples déficiences de la formule égalitaire, c'est-à-dire comme de simples *privations d'égalité*. Toute Théorie de la connaissance implique donc, en fonction du fait qu'elle dépend d'une *Théorie de la Vérité*, une Théorie des formes infra-scientifiques comme *Théorie de l'Erreur*. Et cette Théorie de l'Erreur est nécessairement une Théorie de l'Erreur comme *privation de Vérité*. Test infaillible : si d'aventure une philosophie présentait une Théorie de l'Erreur qui ne soit pas, en dernière instance, une Théorie de l'Erreur comme *privation de Vérité*, ce serait une philosophie qui mettrait en question tous les fondements que je viens d'analyser. Or, il existe au moins une philosophie de ce genre : celle de Spinoza. Étrange.

2. Lorsque nous disons que toute Théorie de la connaissance repose en dernier ressort sur la formule (Sujet = Objet) = Vérité, nous énonçons une formule générale, qui entre apparemment en contradiction avec les appellations qu'on rencontre dans nombre de philosophies existantes.

Exemples. Saint Thomas parle bien de Vérité, mais il appelle le Sujet « *intellectus* » et l'Objet « *res* ». Alors que Descartes, qui parle bien de vérité lui aussi, appelle le Sujet *âme* ou conscience, et l'Objet *idée*. Alors que Kant, qui parle bien lui aussi de Vérité, appelle le Sujet de plusieurs noms (sujet empirique, le « je pense », la représentation), et l'Objet de plusieurs noms (chose en soi, objet transcendantal, objet tout court). Par exemple Bergson, qui parle bien lui aussi de Vérité, appelle le Sujet « moi profond », durée pure, etc., et l'Objet espace, et temps spatialisé, etc. On pourrait en dire autant des catégories qui sont chargées dans les différentes philosophies de représenter le signe =, c'est-à-dire l'équation ou l'adéquation (mouvement vers l'équation). Cette diversité de fait des appellations n'est-elle pas contradictoire avec notre formule clé : Sujet = Objet ?

Ces différentes appellations renvoient toutes en dernier ressort à la formule clé de l'invariant : (Sujet = Objet) = Vérité. Pourtant ces différentes appellations ne sont ni arbitraires, ni gratuites. Elles expriment quelque chose de très

important : *des variations* de la conception du rapport fondamental entre les termes ultimes. Lorsque nous sommes en face de variations dans les appellations, nous devons en conclure que nous ne sommes pas en face de variations purement verbales, mais de variations dans la conception non seulement des réalités qui sont visées par les catégories qui représentent le Sujet et l'Objet, mais aussi du rapport (=) existant entre le Sujet et l'Objet (c'est-à-dire leurs représentants).

J'énonce ici une Thèse, que je ne justifie pas théoriquement, mais que j'avance pour nous permettre d'analyser les représentations types que la philosophie se fait des sciences. Cette Thèse est la suivante :

1. Ces variations de la conception des termes (Sujet, Objet) et de leur rapport (=) sont toutes des variations de conception purement intérieures au champ théorique dominé par la formule de l'invariant (Sujet = Objet) = Vérité, donc des variations de l'invariant théorique (Sujet = Objet) = Vérité.

2. Il existe dans l'histoire de la philosophie certaines *formes de variation* de cet invariant qui sont des formes *typiques*, dont les autres formes sont à leur tour des *variantes*. Ces formes typiques sont en très petit nombre : très précisément deux, la forme-*empirisme*, et la forme-*formalisme*, donc ce qu'on appelle couramment l'*empirisme* et le *formalisme*. D'habitude, on oppose l'empirisme au dogmatisme et non pas au formalisme. Cette opposition est formulée dans ces termes par Kant. Elle lui a survécu, mais elle est inexacte : elle n'a de sens que pour la philosophie kantienne, à l'intérieur de la philosophie kantienne, elle ne permet même pas de comprendre ce qui se passe dans la philosophie kantienne. Elle permet simplement de comprendre les intentions subjectives de Kant, c'est-à-dire *l'idée que Kant se fait de sa philosophie propre*. Or l'idée qu'un philosophe se fait de sa philosophie n'est pas, sauf exception rarissime, une théorie objective de ce qui se passe dans sa philosophie.

3. Toute représentation philosophique de la connaissance scientifique, qu'on peut empiriquement trouver dans les philosophies existant dans l'histoire de la philosophie, est un

compromis entre ces deux formes typiques : entre l'empirisme et le formalisme. Dans ce compromis, c'est tantôt l'empirisme et tantôt le formalisme qui domine. Mais dans aucune philosophie on ne trouve – même dans les philosophies qui se déclarent ouvertement *empiristes* (exemple Hume), même dans les philosophies qui se déclarent ouvertement *formalistes* (exemple à la limite Leibniz) – ni l'empirisme à l'état pur, ni le formalisme à l'état pur. Il s'agit toujours de combinaisons d'empirisme et de formalisme, sous des formes toujours originales. Mais dans chacune de ces combinaisons, on constate la *domination d'une tendance* sur l'autre. Il n'y a pas de philosophie où les deux tendances s'équilibrent de manière pure. Aucune philosophie n'atteint l'équilibre parfait d'une balance soit vide, soit chargée de poids parfaitement égaux. Dans toute philosophie, il y a deux plateaux, le plateau empirisme et le plateau formalisme. Et ça penche toujours d'un côté ou de l'autre. Il n'y a pas de philosophie neutre. Toute philosophie est tendancieuse, en ce qu'elle représente une tendance dominante.

Quatrième point :

L'empirisme. La représentation empiriste de la Science par la philosophie peut se ramener à la formule de base suivante, transformation-variation de la formule qui exprime l'invariant des variations possibles. Invariant : (Sujet = Objet) = Vérité.

Variation empiriste : supprime un des deux termes de (Sujet = Objet). En apparence donc deux variantes :

(= Objet) = Vérité.

(Sujet =) = Vérité.

En réalité c'est la première variante apparente qui est la variation réelle, autrement dit, la variation empiriste fondamentale est exprimée par :

(= Objet) = Vérité (*Invariant empiriste*).

Trivialement : la vérité est contenue dans l'objet, contenue, tout entière, dans l'objet. La connaissance scientifique a pour objectif pur et simple de *constater* la présence de la vérité dans l'objet, ou d'extraire la vérité contenue dans l'objet. L'extraction (qui suppose l'abstraction) n'est jamais à la limite qu'une forme de constat pur et simple, c'est-à-dire aboutit toujours à un constat pur et simple. La science enregistre le donné, car le donné, ou les faits, ou l'objet contiennent la vérité. La connaissance scientifique est enregistrement, lecture, comptabilisation du contenu de l'objet. Bien regarder, bien observer, bien voir, bien lire, bien constater, bien enregistrer, bien comptabiliser, avec des mots convenables : voilà toute la connaissance scientifique. Tout ce que peut faire la science, c'est de respecter ces règles de la passivité, et de bien enregistrer dans une bonne comptabilité les résultats de sa lecture. À la limite, l'empiriste dit : « la science est une langue bien faite ». Langue bien faite : langue bien faite pour écrire des livres de comptes exacts et exhaustifs.

Conséquences concrètes :

1. Suppression du Sujet = dénégation de l'instance de la *théorie* dans la connaissance scientifique. Pour l'empirisme la théorie d'une science n'est que la somme des faits enregistrés, la théorie n'est pas *théorique*. Au XVIII^e siècle, cette conception universellement répandue achoppe sur les mathématiques. Comment prétendre que les mathématiques ne sont qu'empiriques? Que les mathématiques ne sont pas théoriques? Manifestement elles vivent en dehors des faits, du donné (empirique) (le seul donné pour le XVIII^e siècle). Kant se saisira de cette aporie pour affirmer la Thèse que les mathématiques sont une science pure, c'est-à-dire une science non empirique, donc une science théorique, donc pour combattre l'empirisme, au moins sur ce point.

2. Le Sujet supprimé (= dénégation de l'existence et du statut de la théorie) entraîne une conception très particulière du signe = (de l'adéquation, du mouvement vers l'égalité, qui

subsiste dans *Objet = Vérité*). Autrement dit une conception très particulière du travail scientifique, soit de simple constat, soit d'extraction de la Vérité dans l'objet. Si nous désignons ce travail par la catégorie de *méthode*, nous dirons que la méthode est représentée dans la conception empiriste de la science comme simple technique d'abstraction, comme ensemble de recettes de lectures-constats, etc. Et en même temps, comme la théorie a été supprimée-déniée, cette technique tient lieu de *théorie*. Indice symptomatique infallible : qui ne parle pas de la *théorie* d'une science, mais qui substitue en fait à la catégorie de *théorie* d'une science, la catégorie de « *méthodologie* », manifeste une tendance philosophique empiriste. De même toute conception qui pense la méthode scientifique sous le statut d'une simple technique.

3. Le sujet supprimé, la théorie réduite à une « *méthodologie* », la méthode réduite à une technique, la Vérité résidant dans l'objet, il n'y a plus lieu de penser que la science puisse avoir une *histoire*, en dehors de la simple chronique, c'est-à-dire du simple relevé de la séquence de ses découvertes.

On notera tout de suite que ce que je viens de dire vaut non seulement pour la représentation de la science dans les philosophies empiristes, mais aussi, directement et immédiatement, pour nombre de Philosophies spontanées des savants. L'empirisme est une composante essentielle des Philosophies spontanées des savants modernes. Nous le verrons dans un instant.

On notera aussi que l'empirisme peut s'exprimer dans des formes tout à fait déconcertantes pour la conscience courante. J'ai dit que Descartes était un représentant de l'empirisme. Formule scandaleuse quand on sait par exemple qu'il a été critiqué par Gassendi, qui est pour tout le monde le vrai représentant de l'empirisme, contre ce qu'on peut appeler le dogmatisme rationaliste de Descartes. Ma formule est pourtant juste, à condition de considérer que dans l'invariant (*Sujet = Objet*) = Vérité, l'Objet peut avoir un tout autre contenu que l'objet sensible, la sensation, le donné sensible,

couramment appelé *empirique*. Chez Descartes, l'objet est l'idée, l'essence, donc un être idéal, ou plutôt idéal. L'empirisme de Descartes est un empirisme qui a pour objet des idées; c'est tout. De la même manière, on peut parler de l'empirisme de Platon : pour lui, l'objet n'est pas le sensible, mais l'*Eidos idéal*. Du point de vue qui nous occupe, cette différence n'est pas une différence qui met en cause notre formule. Descartes est bien un empiriste, un empiriste des essences idéelles, comme Platon un empiriste des *formes* idéelles. De même, dans la petite « crise philosophique » piquée par certains mathématiciens à propos de la définition de l'« existence » au début du XIX^e siècle, on constate un courant empiriste : les intuitionnistes sont des mathématiciens qui font leur petite « crise » philosophique sur le mode philosophique d'une conception empiriste de l'objet des mathématiques. L'intuitionnisme est, en mathématiques, un *empirisme*.

On notera enfin que ce que j'ai dit au début permet de comprendre que l'empirisme peut prendre la forme dans laquelle c'est l'Objet qui est supprimé-dénié : (Sujet =) = Vérité. Car j'ai dit que dans ce cas c'est la *suppression* [du sujet²] qui domine, même dans la forme apparente de la suppression de l'Objet. Exemple Hume. La formule signifie que chez Hume, c'est alors le contenu de conscience du Sujet qui tient lieu d'Objet. Le Sujet fonctionne en fait comme le *représentant de l'Objet*, puisque l'objet est dans le sujet. Résultat : tout le schéma empiriste fonctionne parfaitement, à condition de l'appliquer au contenu de conscience du sujet, qui est en fait l'objet pour Hume : les sensations, les impressions, etc. Le donné, ce sont les sensations, les impressions, etc. La connaissance scientifique consiste alors uniquement dans le constat et dans l'extraction-abstraction de la Vérité contenue dans la conscience sensible. Le premier empirisme dont j'ai parlé pouvait être dit empirisme *objectif*, le second, dont je parle maintenant, empirisme *subjectif*. Au XVIII^e siècle, d'Alembert, Diderot et les philosophes matérialistes sont des empiristes

objectifs, Condillac, Hume et Rousseau des empiristes *subjectifs* (sensualistes). Dans *Matérialisme et Empirio-criticisme*, Lénine, qui parle longuement du XVIII^e siècle, prend parti pour l'empirisme objectif qu'il appelle *sensualisme* objectif. La synthèse de ces deux empirismes a été exprimée par Kant dans sa théorie de *l'expérience*. Ici encore, tout en sachant que la catégorie d'expérience peut être inscrite dans des variantes à dominante différente, on peut dire que la catégorie de « l'expérience » et l'insistance sur « *l'expérience* » est un des indices sûrs de l'empirisme. Je précise que la catégorie réelle de la science considérée est alors non pas l'expérience, mais l'expérimentation. *L'expérience* est alors à la catégorie réelle de l'expérimentation ce que la théorie de la Science est à la théorie des sciences. La philosophie de Kant contient une théorie de la science qui est une théorie de l'expérience. Cette théorie de l'expérience est la théorie de la physique expérimentale du XVIII^e siècle (*newtonienne*). La théorie kantienne de l'expérience ne traite pas de ce qui est essentiel à la physique expérimentale du XVIII^e siècle : savoir *l'expérimentation*. Étrange.

Cinquième point :

Le formalisme. La représentation formaliste de la science par la philosophie se résume à nouveau comme une variation typique de l'invariant (Sujet = Objet) = Vérité, où c'est, de façon dominante cette fois, l'Objet qui est supprimé-dénié. On a alors :

(Sujet =) = Vérité (*invariant formaliste*).

Et de même que précédemment on peut aussi avoir la suppression du Sujet :

(= Objet) = Vérité (*variante subordonnée*).

Mais cette seconde formule est toujours dominée par la première.

Trivialement : la Vérité est contenue dans le Sujet, dans la Théorie. Et comme l'objet a été supprimé, ce qui est exprimé par le signe = (les procédures de l'adéquation, donc de la production des connaissances) se trouve contenu dans le Sujet, c'est-à-dire dans la Théorie. La méthode n'est plus technique d'abstraction, mais technique de formalisation, calcul. Autrement dit, la connaissance scientifique se résume dans l'application du Sujet à lui-même, de la Théorie à elle-même : elle est pur exercice formel, travail des formes de l'esprit sur ses formes, production de formes à partir des formes existant dans l'esprit, travail des formes sur elles-mêmes, pur formalisme.

Exemple : Kant. Tenir compte du fait que chez Kant l'empirisme est finalement dominant, mais Kant fait une très grande part au formalisme. Théorie des formes *a priori* de la sensibilité (les mathématiques, sciences purement formelles ayant « pour objet » la forme pure de l'espace et du temps : d'où la géométrie et l'arithmétique). Formalisme beaucoup plus net chez Leibniz, car il y est dominant : il aboutit à l'idéal de la *caractéristique universelle*, qui fonctionne toute seule comme un calcul pur : « *Dum Deus calculat, fit mundus.* » De nos jours, ce que je propose d'appeler l'idéologie structuraliste : idéologie de la *combinatoire*, est dans la lignée directe de Leibniz. L'idéologie structuraliste considère qu'il s'opère dans les formes pures reliant des éléments quelconques dans des structures formelles, un calcul qui peut être conscient, s'il est pratiqué par le savant, mais qui est par essence *inconscient*. D'où le sens et l'importance de la théorie lévi-straussienne de l'inconscient – qui n'a, ai-je besoin de le préciser?, aucun rapport avec Freud. Là encore le travail de la science se réduit à établir une « langue bien faite », non au sens d'une comptabilité-inscription des données dans un vocabulaire existant dans la langue naturelle, mais au sens de l'écriture, du tracé d'algorithmes, permettant ensuite au calcul d'opérer tout seul sur eux. La « langue bien faite » du formalisme n'a rien à voir avec une langue naturelle, même technique : c'est une langue artificielle, formelle, purement

Leibniz
& a
idéologie
structuraliste

algorithmique, une écriture où tout signifiant est, pour employer une expression que Derrida pratique sur un autre objet, et à d'autres fins, « raturé ». La science recueille les résultats du calcul automatique. En langage moderne, programmer une machine, et recueillir les résultats de ses calculs. La méthode scientifique se réduit ici, non plus à la simple technique de lecture et d'extraction-abstraction, mais aux techniques de l'écriture algorithmiques, de la formalisation, de la programmation-et-du-calcul. Toute la science moderne d'avant-garde est actuellement dominée par cette tendance *formaliste*. L'idéologie structuraliste, que je définis en tant qu'idéologie comme *idéologie de la combinatoire formelle d'éléments quelconques*, représente le formalisme dans les sciences humaines. L'idéologie *néopositiviste logique* représente le formalisme jusque dans certaines sciences de la nature et en mathématiques. Son lieu d'élection est actuellement celui où elle est en train de naître, de croître et d'embellir : la philosophie fabriquée à propos des problèmes et des concepts de la *logique mathématique*. À partir de cette philosophie spontanée des spécialistes de la logique mathématique, elle rayonne actuellement sur certains secteurs des mathématiques, de la physique, de la biochimie, de la linguistique, et elle commence à occuper de fortes positions dans les sciences humaines. Je vous ai dit que cette tendance avait déjà donné lieu à des philosophies à l'étranger : le néopositivisme logique du cercle de Vienne, Carnap, Wittgenstein, la philosophie dite « analytique » britannique.

Pour vous donner une preuve expérimentale précise de la validité de nos thèses, je vais énoncer une *prévision*, et nous verrons si les événements les vérifient.

Prévision : le formalisme néo-positiviste logique va très rapidement prendre la direction de l'idéologie *structuraliste* dans les sciences humaines. Pour traduire cette prévision en termes précis, voici le contenu exact de ma prévision. La domination de l'idéologie structuraliste (idéologie de la combinatoire d'éléments quelconques) sur les sciences humaines est représentée aujourd'hui, décembre 1967, par le

Terrace C. a.
Février 1972

rôle pilote de la *linguistique* moderne. Nous pouvons prédire que la linguistique va progressivement être dépossédée de ce rôle pilote, et que c'est la logique qui va s'en emparer. La prise du pouvoir du formalisme néo-positiviste logique sur l'idéologie structuraliste va se manifester inmanquablement dans les années à venir par l'éviction de la linguistique de son rôle de discipline pilote : c'est la logique mathématique qui va la remplacer dans ce rôle. Les choses vont aller très vite ³.

Sixième point :

Toutes les représentations que la philosophie se fait des sciences s'expriment dans les Théories de la Science, qui sont un domaine particulier de la Théorie de la connaissance, et qui sont constituées par des compromis entre les deux variations types de l'invariant théorique (Sujet = Objet) = Vérité.

Ces deux variations types sont l'empirisme et le formalisme.

Ces deux variations types fonctionnent vis-à-vis de leurs variantes comme des invariants : l'invariant empirisme et l'invariant formalisme.

Toute philosophie de la science, toute représentation des sciences par les philosophies concrètes (historiquement existantes) représente un compromis entre ces deux invariants : empirisme et formalisme. Dans chaque compromis, on constate la présence de ces deux invariants, et on constate que l'un des deux domine l'autre.

Il me faut maintenant insister sur un point que j'ai déjà mentionné, mais qui est extrêmement important : c'est que ces tendances s'expriment toujours, dans toute l'histoire de la philosophie, mais chaque fois en fonction de la nature théorico-historique définie de chacun des termes qui figurent dans l'invariant.

Cela signifie concrètement que l'empirisme et le formalisme se manifestent dans des formes tout à fait différentes selon les périodes historiques, c'est-à-dire selon le mode

d'existence actuel de ce qui constitue à la fois le Sujet et l'Objet, dans l'invariant Sujet = Objet.

Par exemple pour Platon, l'Objet, c'est la *forme idéale*; pour Descartes, l'objet, c'est l'*essence-idée*; pour le XVIII^e siècle (siècle de la physique expérimentale), l'objet, c'est le *donné sensible*; pour le XIX^e (siècle du développement des sciences de la nature, avant tout, des sciences expérimentales), l'objet, ce sont *les faits*.

Corrélativement, le mode d'existence actuel de ce qui représente le Sujet change aux mêmes époques. Pour Platon le sujet c'est la *dianoia*, pour Descartes c'est l'âme comme esprit (*mens*) ou substance pensante, pour le XVIII^e siècle, c'est la raison observante, pour le XIX^e, c'est la raison expérimentale, etc.

À chaque grande période de l'histoire, le couple invariant Sujet-Objet change en fonction de la forme et du contenu de la rationalité dominant dans les sciences existantes, et de la représentation philosophique de cette dominance. C'est pourquoi nous avons pu parler de l'empirisme de Platon et de Descartes dans leur représentation de la science; c'est pourquoi l'empirisme comme le formalisme changent avec les époques.

Il fallait ces explications schématisques pour mettre en place ce que nous appelons le *positivisme*. Nous en avons parlé à propos de la Philosophie spontanée des savants dominante au XIX^e siècle. Le positivisme désigne aussi une philosophie : celle d'Auguste Comte. Je signale que ce que nous appelons le positivisme lorsque nous parlons de la Philosophie spontanée des savants ne coïncide pas exactement avec le positivisme de Comte, mais communique avec lui par ce que le positivisme vulgaire a de commun avec le positivisme de Comte. Le positivisme est donc une certaine représentation qu'une philosophie déterminée, appartenant à une période déterminée, se fait de la science. Ce positivisme est un compromis entre l'empirisme (dominant) et le formalisme (dominé), en fonction de la forme et du contenu existant, en cette période, dans la *rationalité scientifique* venue

pour dominante par la philosophie en question. Cette rationalité scientifique dominante est alors au XIX^e siècle celle des sciences expérimentales de la nature. Dans leur cas l'invariant Sujet = Objet prend la forme suivante. L'Objet, ce sont les *faits*. Le Sujet, ce sont les lois. L'invariant Sujet = Objet prend donc la forme : Lois = Faits. Dans le positivisme, ce qui est dominant, c'est l'*empirisme*. Ce qui signifie que l'invariant empiriste spécifique du positivisme peut s'écrire comme suit :

$$(\quad = \text{faits}) = \text{Vérité.}$$

Écrire cet invariant sous cette forme, c'est « mettre l'accent sur les faits », sur ce que Comte appelle le « positif », la « positivité ». Bien entendu, cette écriture ne fait pas disparaître le Sujet, les lois, sinon sous la forme de la dénégation. Cette dénégation est développée par Comte sous la forme de théories très compliquées et fort intéressantes, qui sont toutes destinées à donner une représentation théorique du fonctionnement du signe de l'adéquation : du signe =. Cette représentation est elle-même positiviste, c'est-à-dire dominée par l'empirisme.

De fait la théorie de l'élaboration des lois à partir des faits se présente explicitement chez Comte comme une théorie de l'*abstraction*. Les lois sont contenues dans les faits. Connaître les lois, c'est les abstraire des faits. Dire qu'il n'y a rien en dehors des lois et des faits, c'est dire qu'il n'y a rien en dehors des faits, puisque les lois ne sont les lois des faits qu'à la condition d'être toujours déjà contenues elles-mêmes dans les faits. À la limite une loi est un « fait général ». Cette théorie du travail scientifique comme abstraction repose sur le couple philosophique classique concret/abstrait. Le concret ce sont les faits, l'abstrait ce sont les lois. Faits/lois, concret/abstrait, abstraction, telles sont les catégories sur lesquelles travaille Comte pour élaborer sa théorie de la connaissance scientifique. Je ne puis entrer dans les détails.

Je signale simplement un point d'extrême sensibilité pour Comte. Si les lois sont déjà dans les faits, il suffit de les y lire

ou de les recueillir après les en avoir extraites. Le travail du savant est alors un travail de *généralisation*, d'induction généralisante : le résultat de l'induction, c'est une *moyenne*. La loi est donc la moyenne, et à la limite la *moyenne statistique*. On en trouve l'application directe chez Durkheim : il traite les faits sociaux comme des choses, et cherche en eux le fait moyen commun à tous, donc la généralité, *la moyenne*. Mais la loi connaît des exceptions : c'est aussi un fait. Il faut alors rendre compte des exceptions, si on veut expliquer que la loi soit bien commune à tous les faits, alors qu'elle n'est pas commune à tous, puisqu'il existe le fait des exceptions.

La loi fonctionne alors non plus comme le résidu commun le plus général mais en même temps comme *norme*, non plus comme loi purement statistique, mais en même temps comme loi *normale*. C'est-à-dire normative. Ce qui suppose toute une théorie du normal et donc du pathologique, laquelle ne fait que reproduire cet embarras, sans en sortir, car toute théorie du normal et du pathologique qui ne met pas en question ces deux catégories est une théorie positiviste (donc empiriste), que ce soit en épistémologie, en sociologie, en médecine (générale ou psychiatrique) et en politique. Comte et Durkheim ne peuvent se tirer de cette difficulté, produite par leur empirisme, qu'en réintroduisant quelque chose qui tient au Sujet, mais non pas un contenu scientifique (désignant telles ou telles opérations scientifiques réelles), mais un contenu idéologique, pratiquement une valeur morale, l'idéal, qui constitue la *loi en norme* et permet de sacrifier ce qui est toujours le plus intéressant, les *exceptions*. Le positivisme qui ne veut considérer que les faits, l'être, est obligé, pour parvenir à la clôture de sa propre pensée de soi, de faire intervenir, comme substitut d'une pensée du Sujet, c'est-à-dire de la théorie de la science considérée, un *idéal moral*. Positivisme et moralisme vont ainsi toujours de pair, inévitablement. On peut le constater empiriquement dans l'histoire du positivisme : Comte débouche dans une philosophie de l'histoire, dans une conception du monde tout à fait traditionnelle, qui exalte une morale et une reli-

gion laïques, mais une morale et une religion, et propose à travers elles une politique conservatrice. On peut le voir de nos jours : le néo-positivisme régnant va inévitablement de pair avec une idéologie morale, l'humanisme, et avec une politique conservatrice : le technocratisme de ce qu'on appelle le néo-capitalisme^a. Les couples faits/lois, concret/abstrait, typiques du positivisme, s'achèvent par (c'est-à-dire sont fondés sur) les couples loi/norme, normal/pathologique, être/devoir-être, économisme/humanisme, et débouchent toujours sur une conception du monde dualiste où la matière est soumise à l'esprit, la lutte des classes soumise à l'humanisme, etc., qui s'achève dans une politique conservatrice.

J'ai indiqué^b la dernière fois comment le positivisme du XIX^e siècle tendait à revêtir une forme nouvelle : *néo-positiviste*. Le *néo* est ici, comme toujours, une feuille de vigne, destinée à cacher, c'est-à-dire à montrer le positivisme sous le néo-positivisme. Mais ce *néo* a aujourd'hui un sens particulier. Il indique qu'un *nouveau type de rationalité* a succédé dans la philosophie au type de rationalité, dominant au XIX^e siècle, des sciences expérimentales de la nature. Le positivisme a envahi, comme on pouvait s'y attendre, les sciences humaines, où il règne en maître, mais cela ne constitue pas une explication de sa transformation. Le nouveau type de rationalité en voie de conquête du pouvoir dans le positivisme actuel, c'est une rationalité de type formaliste, cultivée actuellement dans le cercle de la logique, de la logique mathématique et des disciplines scientifiques qui en font d'ores et déjà usage (certaines branches des mathématiques, de la physique, de la bio-chimie, la linguistique, etc.). Phénomène intéressant : assaut du formalisme au sein même de l'empirisme. Prise du pouvoir du formalisme, mais au sein même d'un empire constitué, qui est et reste fondamentalement empiriste.

Apparemment, ce que le néo-positivisme logique nous prépare, c'est le triomphe du formalisme contre l'empirisme. En fait nous restons bel et bien dans l'empirisme, mais le contenu de son *Objet* est en train de changer de nature. Son

objet, ce ne sont plus seulement ce que tous les philosophes appelaient *les faits*, qu'ils circonscrivaient au domaine des sciences expérimentales de la nature. Déjà Durkheim avait rompu avec cette limitation aux faits de la nature en introduisant dans les faits les « faits sociaux », ce qui scandalisait les philosophes spiritualistes de son temps (cf. les attaques de Péguy contre Durkheim, et de Bergson, suivis par Sartre et Merleau-Ponty : une exception, Lévi-Strauss, durkheimien parce que fondamentalement positiviste). Aujourd'hui apparaît une nouvelle extension considérable : apparaissent dans le champ des faits, les faits de la langue, mais aussi les faits de l'inconscient, et, ce qui est encore plus étonnant, les faits de la mathématique, les faits de la logique, les faits de la science et de la philosophie. Ce qui signifie en propres termes que ce qui était autrefois traité et considéré par l'ancien positivisme comme des lois, comme des théories, est maintenant traité aussi comme des faits, bien qu'il s'agisse de ce qui autrefois n'était pas des faits. On assiste donc à un redoublement du positivisme sur le dos du positivisme lui-même : les lois anciennes (ou leur équivalent) sont désormais traitées comme des faits, et sur ces nouveaux faits, on recommence l'ancienne opération. On va dégager les lois de ces nouveaux faits. On dégage ainsi des lois qui sont des lois de lois, des théories qui sont des théories de théories, une langue qui est la langue des langues, une mathématique qui est la mathématique des mathématiques. D'où de nouvelles expressions, qui font apparaître les anciennes lois comme de nouveaux faits : la théorie des théories est dite métathéorie, la mathématique des systèmes formels des mathématiques existantes est dite métamathématique, etc. Le tout culminant dans la logique mathématique, qui a désormais pour objet stratégique de *penser ce redoublement*.

Précision très importante : dans tout ce qui vient d'être dit, on a « mélangé » à dessein des événements scientifiques et leur exploitation néo-positiviste. Il faut donc « distinguer » ce qui est « mélangé » par le néo-positivisme : d'un côté, les droits des sciences ; de l'autre, la philosophie néo-positiviste.

Les droits des mathématiques de la logique moderne *ne sont pas en cause un seul instant*. Ce sont des droits scientifiques *absolus* et inattaquables. Par exemple les concepts de méta-théorie, de méta-mathématique sont, dans ces disciplines, des concepts *scientifiques* à 100 %. En revanche, ce qui est en cause, c'est l'*exploitation philosophique* de ces concepts scientifiques par la philosophie néo-positiviste. Cette exploitation peut être définie avec précision : la philosophie néo-positiviste « applique », c'est-à-dire extrapole sans discrimination les concepts scientifiques de la logique mathématique aux concepts et aux objets des sciences réelles, en faisant complètement abstraction du fait capital suivant : ces sciences (sciences de la nature, sciences humaines) n'ont jamais affaire à un objet « *quelconque* ». Tout objet est *spécifique*, matériellement *spécifié*. Il ne peut jamais être traité en général comme l'objet « *quelconque* » d'une combinatoire ou d'un formalisme « *purs* ». L'exploitation philosophique des sciences réelles par la philosophie néo-positiviste consiste justement dans le traitement d'objets réels, spécifiés, comme s'ils étaient de simples représentants de l'objet « *quelconque* ». Il en résulte des conséquences très graves du point de vue scientifique même. Au premier chef la conséquence suivante : alors qu'un traitement *formel* d'un objet spécifié est parfois scientifiquement, dans certaines limites précises, indispensable, on outrepassé ces limites, ce qui :

1. produit hors de ces limites des résultats aberrants ;
2. compromet finalement le traitement formel lui-même, là où il est pourtant justifié scientifiquement, c'est-à-dire à l'*intérieur* de ces limites précises. Cas hyper-fréquent dans les sciences humaines, mais menaçant aussi certaines branches des sciences de la nature ^a.

Toute cette opération néo-positiviste a bien toutes les apparences du formalisme : en fait c'est un *aggiornamento* de l'empirisme. Dans le néo-positivisme, c'est toujours l'empirisme qui est dominant. Nous sommes au seuil d'une ère historique où le vieil empirisme poursuit son offensive sous la forme d'un néo-empirisme où il va submerger notre monde

sous le masque du formalisme néo-positiviste logique. Dans l'expression « néo-positivisme logique », je disais que la feuille de vigne était « néo ». En fait la vraie feuille de vigne c'est le terme « logique ». Dans l'expression néo-positivisme logique, néo renvoie à logique. Dans l'expression positivisme logique, qui est notre positivisme montant, déferlant et triomphant, la feuille de vigne, c'est « logique ». Le formalisme, qui saute aux yeux, dissimule ce qu'il est : la forme actuelle, conditionnée par l'état de la rationalité « dominante » et effectivement dominante dans certaines disciplines scientifiques : le *positivisme*, c'est-à-dire fondamentalement l'*empirisme*.

Le positivisme est, en tant que représentant actuel de l'empirisme, notre adversaire numéro 1. C'est pourquoi nous avons, dans la Préface de *Lire le Capital* comme dans toute notre analyse du *Capital*, dirigé l'attaque principale contre l'empirisme. C'est en tant que variante formaliste de l'empirisme qu'il faut considérer le positivisme logique qui va envahir et dominer notre proche avenir. Pour atteindre le néo-positivisme logique, il faut l'attaquer non dans son aspect logique, non dans son formalisme, qui est secondaire, mais l'attaquer en son cœur : l'empirisme ; l'attaque contre le formalisme ne peut être qu'une attaque d'appui, secondaire. Et pour attaquer l'empirisme, il faut aussi attaquer son contrepoint inévitable : l'idéalisme moral, qui prend aujourd'hui la forme de l'humanisme.

Pour conclure ces cinq leçons, je voudrais rapprocher la conclusion que nous avons tirée de notre petite enquête du côté des sciences^a de la conclusion de notre petite enquête du côté de la philosophie.

Rappelez-vous l'objet de ces deux enquêtes. Nous cherchions à savoir, par l'analyse de quelques faits empiriques, si notre Thèse 24 sur la philosophie était juste. Notre Thèse 24 disait, je le rappelle : « Le rapport de la philosophie aux sciences constitue la détermination spécifique de la philosophie. »

Nous avons cherché à voir du côté des sciences et du côté

de la philosophie s'il en était bien ainsi. Il me semble que nos enquêtes nous ont montré que la philosophie entretenait un rapport privilégié avec les sciences, et que ce rapport, dont nous avons constaté l'existence, *sans en faire la théorie*, était bien un rapport qui déterminait spécifiquement la philosophie, c'est-à-dire faisait de la philosophie la philosophie. Nous avons vu que la philosophie ne pouvait pas se confondre avec les sciences, bien qu'elle eût affaire aux sciences, et dépendît de leur existence et de leur activité. Nous avons vu aussi que, tout en étant portées par des conceptions du monde de *tendances* antagonistes, et tout en dépendant d'elles d'une manière extrêmement profonde, les philosophies ne pouvaient être confondues avec les conceptions du monde. S'il en est bien ainsi, la philosophie est déterminée comme philosophie, sur le fond des conceptions du monde qui portent la philosophie, en fonction des rapports spécifiques qu'elle entretient avec les sciences.

C'est ici que je voudrais rapprocher deux conclusions que nous avons recueillies en cours de route à l'occasion de cette double enquête. Du côté des sciences, nous avons vu que la philosophie avait une importance tout à fait particulière pour les scientifiques eux-mêmes, sous la forme de Philosophie spontanée des savants. Du côté de la philosophie, nous avons vu que la représentation que la philosophie se fait des sciences a une importance tout à fait particulière pour les philosophes.

Or il suffit de rapprocher ces deux conclusions pour voir qu'en fin de compte le contenu de la Philosophie spontanée des savants et le contenu de la représentation que la philosophie se fait des sciences se recouvrent pratiquement, à une époque historique déterminée, *sur leurs traits essentiels*. Il peut bien y avoir des nuances, quelques différences, mais nous pensons que ces nuances et ces différences peuvent être comprises et réduites si on tient compte d'un certain nombre d'éléments :

1. De la science ou de la branche de la science dans laquelle travaillent les scientifiques considérés.

2. Des différentes représentations des sciences existantes et disponibles dans les philosophies historiquement actuelles ou vivantes.

3. De la conception du monde des scientifiques et des philosophies respectivement engagées dans ces combinaisons.

Je terminerai sur cette conclusion, dont il faudra tirer les conséquences : pour l'essentiel la Philosophie spontanée des savants et la représentation que les philosophes se font des sciences, dans les Théories de la connaissance qui figurent dans la philosophie, ont un seul et même contenu, sont une seule et même philosophie. Je dis qu'il faudra bien en tirer les conséquences.

Mais nous en avons déjà tiré une conséquence : le cours que nous avons pris l'initiative de faire. S'il a été possible de le concevoir, et s'il a été possible de le tenir, et si vous et moi, nous sommes encore là, un mois après notre première rencontre, c'est que malgré toutes les difficultés, et elles sont très grandes, nous avons, vous scientifiques et nous philosophes, quelque chose qui est réellement en commun. Un certain nombre d'autres choses assurément, mais en tout cas, et sur ce point je crois que nous pouvons être formels et d'accord : nous avons en commun ce qui existe de commun à votre Philosophie spontanée des savants, d'une part, et à la représentation des sciences par la philosophie. Si nous avons pu tant soit peu nous comprendre, c'est à cause de ce fond commun. Ce fond commun est la matière à propos de laquelle scientifiques et philosophes peuvent, sur une philosophie déterminée, qui n'exploite pas les sciences, sceller ce que nous avons appelé la première forme de leur « unité ». Cette unité ne va pas sans antagonismes philosophiques, cela va sans dire.

Il nous reste maintenant, car nous n'avons rien fait d'autre jusqu'ici qu'en constater l'existence et en décrire certains traits, à entreprendre de *connaître* ce fond commun. Le connaître, c'est produire sa connaissance dans une Théorie « vraie ». Je dis dans une Théorie *vraie*, et j'emploie à dessein ici le mot de *vérité*, car cette théorie n'existe pas encore

comme Théorie : on ne peut donc que l'annoncer contre de pseudo-théories, fausses, donc dans le langage idéologique d'une tâche à accomplir. Dans ce langage, il est juste d'employer l'adjectif vrai, jusqu'au jour où, cette Théorie existant, elle n'aura plus besoin d'être annoncée comme une tâche, comme nous sommes aujourd'hui obligés de l'annoncer, dans le langage de la lutte idéologique qui est toujours, nécessairement, et inévitablement, un langage qui est recouvert du « voile » de la vérité. Car je prétends, contrairement à un mot célèbre, qui veut que la Vérité soit « dévoilement », que la Vérité est toujours, nécessairement, et immanquablement voile. Voile dans les deux sens du terme : voilement et voilure. Voile comme voilement : ce qui cache et ce qui annonce. Voile comme voilure au sens d'une *voile* d'un navire : ce qu'on peut utiliser pour avancer quand on est en mer, loin du port, en laissant le vent souffler dans la voile, y compris pour naviguer contre le sens du vent. Je « dévoile » le sens de cette métaphore en disant : la Vérité est ce dans quoi et ce par quoi s'annonce l'idéologique comme tel. Le vent qui souffle dans la voile, c'est le vent de l'idéologique. Le vent ne souffle que sur du vent : sur le *voile* et la *voile* de la Vérité. L'idéologique est du vent, dans tous les sens du terme. Comme l'idéologique, le vent existe : on ne navigue, dans la haute mer de l'idéologique, que dans le vent. Mais tous les marins vous diront que ce qui distingue les vrais marins des autres, c'est qu'ils savent, quand il le faut, se servir du vent pour avancer contre le vent. Un vrai marin sait d'abord quand il est *en mer*, où il navigue toujours dans le vent, mais il sait qu'il doit savoir aussi naviguer contre le vent. C'est une image chère à Platon. C'est une assez bonne définition de la dialectique.

Et pour vous donner une idée de la navigation contre le vent qui nous attend je vais vous infliger quinze Thèses nouvelles¹ qui sont le programme de la Théorie « vraie » dont nous avons besoin.

Ces thèses, comme tout ce qui a été dit jusqu'ici, sont énoncées sur la base, non de la « philosophie » en général,

mais d'une philosophie particulière, qui est différente de l'immense majorité des philosophies de l'histoire de la philosophie, mais permet pourtant d'en parler, et de reprendre certaines de leurs Thèses, car elle permet de les comprendre en les expliquant : le matérialisme dialectique.

ANNEXE

Thèse n° 1 : Les propositions philosophiques sont des Thèses.

Thèse n° 2 : Toute Thèse philosophique est dite juste ou non.

Thèse n° 3 : La philosophie n'a pas pour objet les objets réels, ou un objet réel, au sens où une science a un objet réel.

Thèse n° 4 : La philosophie n'a pas d'objet, au sens où une science a un objet.

Thèse n° 5 : Il existe des « objets philosophiques », bien que la philosophie n'ait pas d'objet (au sens de la Thèse 4) : des « objets » intérieurs à la philosophie.

Thèse n° 6 : La philosophie est faite de mots, agencés dans des propositions dogmatiques appelées Thèses.

Thèse n° 7 : Les Thèses sont reliées entre elles sous la forme d'un système.

Thèse n° 8 : La philosophie se « casse la figure » d'une manière particulière, différente : pour les autres. Pour elle, la philosophie ne se trompe pas. Il n'y a pas d'erreur philosophique.

Thèse n° 9 : Une proposition idéologique est une proposition qui, tout en étant le symptôme d'une réalité différente de celle qu'elle vise, est une proposition fautive en tant qu'elle porte sur l'objet qu'elle vise.

Thèse n° 10 : Le mot d'ordre de l'interdisciplinarité est un mot d'ordre qui exprime aujourd'hui, dans la majorité des cas, une proposition idéologique.

Thèse n° 11 : La philosophie n'est ni une discipline interdisciplinaire ni la théorie de l'interdisciplinarité.

Thèse n° 12: La philosophie énonce des Thèses qui concernent effectivement la plupart des points sensibles des problèmes dits « de totalité ». Mais comme la philosophie n'est pas science, ni la science du Tout, elle ne donne pas de solution à ces problèmes. Elle intervient autrement : en énonçant des Thèses qui contribuent à *dégager la voie* pour une *juste* position de ces problèmes.

Thèse n° 13: La philosophie énonce des Thèses qui rassemblent et produisent non des concepts scientifiques, mais des catégories philosophiques.

Thèse n° 14: L'ensemble des Thèses et des catégories philosophiques qu'elles produisent peuvent être rassemblées sous et fonctionner comme une *méthode philosophique*.

Thèse n° 15: La méthode philosophique est, par sa modalité et son fonctionnement, différente d'une méthode scientifique.

Thèse n° 16: La philosophie ne répond pas aux questions de l'« origine » et des « fins dernières », car la philosophie n'est ni la religion ni la morale.

Thèse n° 17: La question de l'« origine » et des « fins dernières » est une proposition *idéologique* (cf. Thèse 9).

Thèse n° 18: Les questions de l'« origine » et des « fins dernières » sont des propositions idéologiques tirées de l'idéologie religieuse et morale qui sont des *idéologies pratiques*.

Thèse n° 19: Les *idéologies pratiques* sont des formations complexes de montages de notions-représentations-images dans des comportements-conduites-attitudes-gestes. L'ensemble fonctionne comme des normes pratiques qui gouvernent l'attitude et la prise de position concrète des hommes à l'égard des objets réels et des problèmes réels de leur existence sociale et individuelle, et de leur histoire.

Thèses n° 20: La philosophie a pour fonction majeure de tracer une ligne de démarcation entre l'idéologique des idéologies d'une part, et le scientifique des sciences d'autre part.

Thèse n° 21: L'idéologie scientifique (ou des scientifiques) fait corps avec la pratique scientifique : c'est l'idéologie « spontanée » de la pratique scientifique.

Thèse n° 22: Toutes les lignes de démarcation que trace la philosophie se ramènent à des modalités d'une ligne fondamentale : entre le scientifique et l'idéologique.

Thèse n° 23: La distinction entre le scientifique et l'idéolo-

gique est intérieure à la philosophie. Elle est le résultat de l'intervention philosophique. La philosophie fait un avec son résultat, qui constitue l'*effet-philosophie*. L'effet-philosophie est différent de l'effet de connaissance (produit par les sciences).

Thèse n° 24: Le rapport de la philosophie aux sciences constitue la détermination *spécifique* de la philosophie.

Thèse n° 25: Dans leur pratique scientifique, les spécialistes des différentes disciplines reconnaissent « spontanément » l'existence de la philosophie, et le rapport privilégié de la philosophie aux sciences. Cette reconnaissance est généralement inconsciente : elle peut devenir, en certaines circonstances, partiellement consciente. Mais elle reste alors enveloppée dans les *formes* propres de la reconnaissance inconsciente : ces formes constituent la « philosophie spontanée des scientifiques », ou « des savants ».

Thèse n° 26: Toute philosophie qui se donne comme une philosophie de *la* science est une philosophie *idéologique* (au sens défini par la Thèse 9). L'expression « *la* » science n'est pas une catégorie philosophique, ni un concept scientifique, mais une notion idéologique, « *la* » science est une notion idéologique. L'objet qu'elle désigne n'existe pas : « la science » n'existe pas. En revanche l'expression « la science » est le symptôme de l'existence d'un objet différent de celui qu'elle désigne : il existe « *des sciences* ». Toute philosophie de « *la* » science est une philosophie idéologique.

Thèse n° 27: Il existe des philosophies idéologiques. L'immense majorité des philosophies existantes sont des philosophies idéologiques.

Thèse n° 28: La philosophie ne peut intervenir que dans le philosophique.

Thèse n° 29: Il existe des sciences et des scientifiques.

Thèse n° 30: La philosophie ne peut intervenir dans les sciences et auprès des scientifiques qu'à la condition d'intervenir et d'intervenir seulement dans le philosophique qui existe dans les sciences et chez les scientifiques.

Thèse n° 31: Les différentes sciences sont des effets déterminés de procès de production des connaissances scientifiques.

Thèse n° 32: Parmi les éléments d'un procès de production des connaissances scientifiques figure toujours du philosophique.

Thèse n° 33 : Une pratique scientifique est, dans une science déterminée, un effet spécifique du procès de production dont dépend cette science.

Thèse n° 34 : Les scientifiques sont les agents de production du procès de production d'une science déterminée dans le champ de sa pratique. Ils y occupent une place et une fonction définies par cette pratique, et en dernier ressort par le procès dont elle dépend.

Thèse n° 35 : Dans les conditions de toute pratique figure toujours de l'idéologique.

Thèse n° 36 : L'idéologique spécifique d'une pratique scientifique est du *philosophique*.

Thèse n° 37 : Les scientifiques sont toujours porteurs du philosophique qui figure dans leur pratique scientifique.

Thèse n° 38 : En tant que porteurs de ce philosophique déterminé, les scientifiques sont dits avoir une « Philosophie spontanée de savants ».

Thèse n° 39 : En vertu de la Thèse 28 et de la Thèse 32, la philosophie a le droit d'intervenir dans le philosophique qui figure parmi les éléments d'un procès de production des connaissances scientifiques.

Thèse n° 40 : En vertu de la Thèse 28 et de la Thèse 38, la philosophie a le droit d'intervenir dans la philosophie spontanée des scientifiques.

Thèse n° 41 : L'intervention de la philosophie dans l'objet défini par la Thèse 32 et la Thèse 39 (procès de production) consiste essentiellement aujourd'hui dans sa participation à l'élaboration des Théories suivantes : Épistémologie ou Théorie des procès de production des connaissances scientifiques, Théorie de l'histoire des sciences, Théorie du Philosophique, Théorie de l'histoire des philosophies.

Thèse n° 42 : Les Théories mentionnées dans la Thèse 41 n'existent pas en tant que Théories. Certains de leurs chapitres ou paragraphes seulement existent à l'état théorique. Ces théories n'existent pour l'essentiel qu'à l'« état pratique ». La constitution de ces Théories est une des tâches théoriques stratégiques de notre époque.

Thèse n° 43 : L'intervention de la philosophie dans l'objet défini par les Thèses 38 et 39 (la Philosophie spontanée des savants) dépend elle aussi de la constitution de ces Théories.

Mais elle diffère de l'intervention définie par les Thèses 32, 38, et 41, en ce qu'elle porte seulement sur du philosophique extra-scientifique, donc dépendant *seulement* de la philosophie. Dans l'intervention de la philosophie sur la Philosophie spontanée des savants, la philosophie n'intervient que sur elle-même. Son intervention est donc avant tout critique et auto-critique. La critique de la Philosophie spontanée des savants par la philosophie fait un avec la critique de la philosophie par la philosophie (son auto-critique).

Thèse n° 44 : La critique de la philosophie par la philosophie ne dépend pas de la seule philosophie. Elle dépend fondamentalement de la connaissance de la nature de la philosophie, c'est-à-dire de la connaissance de la nature 1) des procès de production des connaissances scientifiques, et 2) des conflits de tendance entre les conceptions du monde.

Notes d'édition de
« Du côté de la philosophie »

Page 257

a. Rappelons qu'Althusser développa 25 Thèses dans ses quatre premiers cours, reprises dans *Philosophie et philosophie spontanée des savants*. 1967 (Paris, Maspero, 1974), auxquelles s'ajoutent d'autres thèses demeurées inédites. Nous publions en annexe l'ensemble de ces thèses.

Page 262

a. Marcel Griaule (1898-1956). Cf. par l'exemple *Masques Dogon* (Institut d'ethnologie, 1938); *Dieu d'eau* (Hachette, 1949).

Page 264

a. Après cette phrase figurait le paragraphe suivant, finalement rayé sur les épreuves : « On peut généraliser. Il n'y a pas d'exceptions. Sauf Heidegger, diront les heideggeriens. Laissons Heidegger de côté provisoirement. »

Page 266

a. Passage rayé sur les épreuves : « mais elle y figurait pourtant en toutes lettres ».

Page 277

a. Toutes les versions conservées dans les archives d'Althusser donnent ici « suppression de l'objet », qui n'a cependant guère de sens.

Page 281

a. Après cette phrase figurait le paragraphe suivant, finale-

ment rayé sur les épreuves : « Qu'un philosophe puisse proposer une prévision aussi précise touchant à des événements historiques concernant la tendance formaliste, laquelle est tout à fait incapable de penser l'histoire des sciences, voilà qui est également étrange. »

Page 285

a. Althusser a écrit sur ce thème à la fin de 1963 un texte intitulé « Technocratie et humanisme », conservé dans ses archives.

b. Référence, en fait, au troisième Cours de philosophie pour scientifiques (*Philosophie et philosophie spontanée des savants*, pp. 111-112).

Page 287

a. Passage rayé sur les épreuves : « (exemplaires : chimie, biologie) ».

Page 288

a. Cf. *Philosophie et philosophie spontanée des savants*, op. cit., pp. 67-78.

Page 291

a. Pour faciliter la lecture, nous publions ici l'ensemble des Thèses énoncées par Althusser lors du Cours de philosophie pour scientifiques. Les vingt-cinq premières thèses ont été reprises dans *Philosophie et Philosophie spontanée des savants*, sous une forme parfois assez différente du texte dactylographié du cours. Les thèses 26 et 27, contenues dans le deuxième Cours dactylographié, n'ont pas été reprises dans *Philosophie et Philosophie spontanée des savants*.

Notes sur la philosophie (1967-1968)

Les textes que nous avons intitulés « Notes sur la philosophie » sont extraits d'un vaste ensemble de notes échangées d'octobre 1966 à février 1968 entre Althusser et certains de ses proches collaborateurs, dans le but de publier un ouvrage collectif intitulé « Éléments de matérialisme dialectique ». Les archives de Louis Althusser contiennent quarante notes, auxquelles s'ajoutent un certain nombre de lettres. Le fonds Althusser de l'IMEC comprend également un dossier déposé par Étienne Balibar et intitulé par lui « Philosophie » : si la plupart des notes conservées par ce dernier se retrouvent dans les archives d'Althusser, certaines d'entre elles n'y figuraient pas – et réciproquement, certaines notes conservées par Althusser ne l'ont pas été par Étienne Balibar.

Il était impossible de rendre aujourd'hui publique l'intégralité de ces notes : seule était envisageable l'édition des textes d'Althusser, dont certains ont par ailleurs été édités dans les Écrits sur la psychanalyse (Stock/IMEC, 1993) sous le titre « Trois notes sur la théorie des discours ». Nous avons toutefois systématiquement signalé dans nos notes d'édition l'ensemble des textes des collaborateurs d'Althusser, qu'ils soient ou non mentionnés dans les siens. Lorsque cela s'avérait nécessaire, nous avons résumé certains points, ou la totalité de ces textes. Nous

Notes d'édition p. 343 à 348.

avons par ailleurs choisi de ne publier qu'une partie des notes rédigées par Althusser. Chacun sait en effet qu'Althusser a toute sa vie cherché à construire une définition de la philosophie, toujours remise en chantier, et dont ces « Notes sur la philosophie » constituent, avec le cinquième Cours de philosophie pour scientifiques, qui leur est contemporain, un moment important. Soucieux de mettre en évidence cette dimension de la réflexion d'Althusser, nous n'avons inclus dans ce volume que les textes s'y rattachant explicitement : nous signalons toutefois les autres dans nos notes d'édition.

Sur la philosophie^a

D'une manière générale, ne pas perdre de vue les points suivants :

1. Le matérialisme historique est la théorie générale de la science de l'histoire des formations sociales, fondée par Marx.

2. Cette découverte scientifique est une des grandes découvertes scientifiques de l'histoire de la connaissance. Elle marque une étape capitale dans cette histoire. Ne lui sont comparables, avant elle, que la découverte de la mathématique par Thalès (ou les Grecs que ce nom désigne), et la découverte de la science de la nature physique par Galilée^b.

3. La science (marxiste) de l'histoire portait en elle, comme toute très grande découverte scientifique du même ordre, de quoi bouleverser de façon révolutionnaire la philosophie existante : elle portait en elle une philosophie nouvelle, le matérialisme dialectique.

4. Le matérialisme historique est une science, le matérialisme dialectique est une philosophie.

5. Il ne faut pas *confondre* le matérialisme historique et le matérialisme dialectique, bien qu'il y ait entre eux des rapports historiques et théoriques privilégiés. Une science est

une science, une philosophie est une philosophie. Ceux qui ont cru que le matérialisme historique était une philosophie¹, ou ceux qui ont cru que le matérialisme dialectique était une science² ont donné une interprétation erronée du marxisme. Ils sont tombés, c'est-à-dire retombés dans ces interprétations prémarxistes : empiristes, dogmatiques, idéalistes, positivistes.

6. Ce qui distingue fondamentalement une philosophie d'une science, c'est le rapport organique, intime, intérieur, constitutif, que la philosophie entretient avec la *politique*. Une science donne une connaissance *purement théorique* de son objet. La philosophie produit un savoir abstrait, systématique, donc théorique, mais qui présente cette particularité d'être en même temps une *intervention*, en dernier ressort, de caractère *politique*. Les philosophies ont toujours exercé, depuis leur fondation (Platon), cette fonction d'intervention *politique* (au service des « valeurs » idéologiques, religieuses, morales, juridiques, dans les luttes idéologiques et politiques de leur temps, le plus souvent au service des classes dominantes, et aussi des classes montantes, en tout cas toujours au service d'une *société de classe*). Mais elles ont toujours masqué leur nature politique derrière les apparences de [...] (Platon), de la [...] ^a (Aristote), de la science (Descartes, Husserl), de la Raison (Kant, Hegel), etc., c'est-à-dire de la pure *spéculation*. Seule la philosophie marxiste a été capable de penser et de reconnaître *sa fonction politique, sa nature profondément politique*. Elle reconnaît ouvertement qu'elle veut « transformer le monde », et en tient théoriquement compte.

7. La philosophie est *politique* parce qu'elle intervient (dans sa façon de penser la « totalité » des choses, le rapport des différentes pratiques humaines, etc., dans sa façon de « concevoir le monde ») *directement* à l'intérieur de la lutte idéologique (qui est, en dernier ressort, une lutte de classes). Elle intervient dans la lutte idéologique essentiellement à

1. Tendance diffuse chez Gramsci.

2. Tendance diffuse chez Plekhanov – puis Staline.

deux niveaux: 1. *Au niveau de la pratique scientifique* (dans la lutte de la science contre l'idéologie, lutte sans fin, puisque la science n'existe qu'à la condition de se détacher sans fin de l'idéologie, de critiquer des notions idéologiques pour les transformer en notions scientifiques; puisque la science porte toujours en elle une philosophie, ou est portée par une philosophie – cf. Engels dans la *Dialectique de la Nature* –, et que cette philosophie « spontanée » est l'enjeu d'une lutte idéologique, où la philosophie intervient et doit intervenir). 2. *Au niveau de la pratique politique de la lutte des classes*, dont la lutte *idéologique* est un élément essentiel. Dans le passé la philosophie est toujours intervenue à ces deux niveaux. La philosophie marxiste y intervient elle aussi, mais consciemment, ouvertement, armée des connaissances qu'elle doit au fait qu'elle sait qu'elle joue ce rôle d'intervention, pourquoi elle le joue et au nom de quelle classe elle le joue (au nom de la classe ouvrière).

8. Le matérialisme historique étant une science en développement, comme toutes les sciences, n'échappe pas lui non plus à la loi générale: il se débat constamment avec l'idéologie, contre les menaces de l'idéologie. Il a donc besoin, lui aussi, comme les autres sciences, et plus qu'elles encore, car il est jeune, et exposé à toutes les entreprises du révisionnisme, de *l'intervention de la philosophie marxiste*. Si la philosophie marxiste n'intervient pas dans la lutte idéologique qui se déroule au sujet du matérialisme historique, contre les idéologies qui menacent de le réviser pour le détruire ou le détourner de sa voie, le matérialisme historique risque de tomber sous l'influence de l'idéologie bourgeoise ou petite-bourgeoise. La philosophie marxiste est vitale pour la défense et le développement du matérialisme historique. Exemple historique: l'intervention philosophique d'Engels contre Dühring, et de Lénine contre les « empiriocriticistes » qui menaçaient le matérialisme historique à travers leur philosophie. Lorsque Lénine dit que la « position de parti » est essentielle à la philosophie, il exprime directement, dans une formule frappante, la nature politique de la philosophie.

9. Il ne faut pas entendre la nature politique de la philosophie au sens *pragmatiste* du terme. La philosophie n'est pas le *commentaire* des décisions politiques de l'heure. La philosophie est une discipline *théorique*. Elle est politique par le rapport qu'elle entretient avec son objet. La philosophie peut intervenir directement dans un débat idéologique *déterminé*, donc dans un épisode *déterminé* de la lutte des classes. Mais ce n'est qu'une manifestation déterminée de son caractère politique. Ce n'est pas en tant qu'elle « sort de chez elle » pour s'engager dans la lutte des classes qu'elle est politique : elle est politique « chez elle » avant chacune de ses « interventions » manifestes. Elle est politique comme système théorique, donc dans son principe, et dans sa nature générale mêmes. Le système de ses catégories n'est pas spéculatif : il est par lui-même une *intervention* dans la lutte idéologique qui se déroule autour de la pratique théorique des sciences et de la pratique politique de la lutte des classes.

10. Cette conception est conforme à l'enseignement de Lénine. Ce qui se passe d'important en philosophie vient de la *pratique scientifique* et de la *lutte des classes*, des grands événements de l'histoire des sciences et des grands événements de l'histoire de la lutte des classes. La philosophie, pour dire les choses schématiquement, *sort*, « naît » donc de l'histoire des sciences et de l'histoire de la lutte des classes : lorsqu'elle *intervient*, en tant que philosophie, dans les luttes idéologiques de la pratique scientifique et de la pratique politique, elle *revient* à l'objet même dont elle est née. Ce cycle est infini.

11. Très schématiquement on peut dire que les deux éléments qui sont les objets et les objectifs de la philosophie sont donc la pratique scientifique, et la pratique politique de la lutte des classes. Par sa forme *théorique*, la philosophie réfléchit son rapport à la pratique scientifique. Par son contenu *politique*, la philosophie réfléchit son rapport à la lutte des classes. Dans la philosophie, et sous la forme *théorique* de la philosophie, c'est toujours la lutte de classes, c'est-à-dire la politique qui l'emporte sur la théorie. C'est

pourquoi la philosophie est, en tant que théorie, et à travers les exigences théoriques qu'elle respecte, de nature politique.

12. Cette conception de la nature de la philosophie, et du rapport de la philosophie aux sciences (en particulier au matérialisme historique) d'une part, et à la lutte des classes (pratique politique) d'autre part, a des conséquences *politiques* et *théoriques* très importantes.

Si on néglige la philosophie marxiste, ou si on ne conçoit pas sa nature *politique*, on peut faire un usage purement spéculatif ou positiviste du matérialisme historique. On ne pourra pas faire de lui un « guide pour l'action » ou « une arme » dans la lutte des classes. Il deviendra une affaire d'érudits, une théorie pour historiens. Politiquement on tombera dans le mécanisme et l'économisme.

Si on ne conçoit pas bien la nature propre de la philosophie marxiste, si on interprète sa nature politique dans un sens *pragmatiste*, on tombera dans le subjectivisme et le volontarisme. On fera intervenir la philosophie à tort et à travers, et le matérialisme historique, tout comme la pratique politique, en souffriront.

Bien concevoir la nature de la philosophie marxiste, c'est servir le matérialisme historique et la pratique politique¹.

Le 28 octobre 1967 (suite à un entretien avec Macherrey)

Sur la philosophie (suite)

Il serait important de préciser notre terminologie, pour bien rendre compte de trois ordres de phénomènes, sans lesquels la nature de la philosophie risque de nous échapper, au moins sous certains de ses aspects.

Pour illustrer ces problèmes de terminologie, je prendrai

l'exemple du commencement de la philosophie (Platon), tout en laissant de côté des problèmes liés au commencement lui-même. Je ferai donc comme si ce commencement n'était qu'un cas particulier d'un processus général, valait comme *exemple* du procès qui met en rapport des phénomènes dont la philosophie dépend et dans lesquels la philosophie existe.

Platon : commencement de la philosophie, comme discipline *nouvelle*, inaugurant une histoire de la philosophie. Avant Platon, pas de philosophie. La philosophie (Platon) représente donc un *surgissement* dans l'histoire de l'idéologie théorique et du savoir humains.

Rendre compte de ce surgissement d'une discipline nouvelle, c'est, d'abord (au point où en est notre réflexion) et donc sous une forme encore très descriptive, mettre ce surgissement en rapport avec *deux autres* événements (faits historiques) qui en sont la présupposition, ou la condition :

1. Le *fait nouveau* de la science mathématique, contemporaine de Platon. Sans le fait nouveau de la science mathématique (il faudrait préciser, comme le faisait remarquer Macherey^a : une *certaine* mathématique ; et une mathématique qui est en train de se faire, à l'élaboration de laquelle Platon participe par son intervention philosophique), la philosophie comme discipline spécifique nouvelle, n'aurait pas surgi.

On peut étendre ce constat à l'ensemble de l'histoire de la philosophie. Les *faits* de l'histoire des sciences commandent (d'une manière qu'il faudra préciser) les faits de l'histoire de la philosophie.

Les faits de l'histoire des sciences sont fondamentalement des « *coupures* » – soit qu'ils inaugurent la science considérée, soit qu'ils scandent son développement ultérieur. On désignera donc par « *coupure* » (épistémologique) l'essence des faits fondamentaux de l'histoire des sciences qui interviennent dans l'histoire de la philosophie. (Premier point de terminologie : *coupure*.)

2. Le fait nouveau surgi dans la lutte des classes, représenté par une *révolution idéologique*, une révolution dans

l'idéologie (laquelle peut revêtir différents aspects, sur lesquels on pourra revenir).

Je fais allusion ici à ce que, dans sa note de l'été, Balibar² désignait comme une *rupture* politique dans les idéologies (religieuses, morales, politiques, etc.), et je suggère que cette « rupture » dans l'idéologique, provoquée par les grands faits historiques de la lutte des classes, soit désignée par le terme de « révolution dans l'idéologie », ou révolution dans les idéologies, ou toute autre formule améliorée de ce type : l'essentiel est que « *révolution* » figure dans la formule, pour bien faire sentir qu'il s'agit d'un fait qui intervient dans la *réalité sociale* de la lutte des classes, et dans ses effets *sociaux-idéologiques*.

Dans le cas de Platon, la révolution idéologique en question, c'est le triomphe de l'idéologie *démocratique* (Périclès) et ses effets dans l'idéologie théorique de la sophistique. Cette révolution idéologique est donc fondée sur une révolution sociale et politique (fin de l'aristocratie, avènement de la « démocratie » de Périclès, révolution dans l'idéologie existante : l'idéologie aristocratique-religieuse étant supplantée par une idéologie *politique, morale* et (peut-on le dire?) théorique (Sophistes) *nouvelle*.

NB. Si on abandonne l'exemple de Platon, on peut, en d'autres cas, se trouver en face de révolutions idéologiques présentant un caractère plus complexe (au moins plus complexe que l'exposé que je viens de faire de la conjoncture idéologique contemporaine de Platon). La révolution idéologique peut *précéder* la révolution politique et sociale (Descartes, XVIII^e siècle, etc.), comme elle peut lui être contemporaine ou postérieure (Hegel, Marx). D'autre part, il peut y avoir des faits idéologiques *révolutionnaires*, qui ne peuvent pas être désignés par l'expression de *révolution idéologique*, mais qui bouleversent les rapports de force dans la lutte idéologique, au point de modifier les rapports existants entre les régions de l'idéologie, des idéologies (par exemple avec l'avènement de la bourgeoisie, à partir du XV^e siècle, les idéologies sont bouleversées par le surgissement d'une

nouvelle « région » idéologique, celle de l'idéologie juridique, puis juridico-morale : c'est un fait idéologique révolutionnaire. Peut-on parler de révolution idéologique, ne vaut-il pas mieux parler de révolution dans l'idéologie, dans l'idéologique ou de fait idéologique révolutionnaire?) De toute façon, il s'agit toujours de faits de la lutte des classes, en rapport avec des bouleversements dans les rapports sociaux.

3. On peut donc dire que la philosophie ne peut être comprise, comme fait historique, et comme domaine spécifique nouveau, ayant une histoire, qu'en fonction de cette double détermination, de cette double condition : 1. les faits de l'histoire des sciences (les « coupures »); 2. les faits de l'histoire politico-idéologique de la lutte des classes (les « révolutions » socio-politiques, et leurs effets : les « révolutions » idéologiques).

Cette « surdétermination » de la philosophie par ces deux faits obéit à la loi suivante : la détermination en dernière instance des faits philosophiques par les faits idéologiques (les *révolutions idéologiques* de la lutte des classes), la détermination par les faits scientifiques (les coupures) n'étant que de seconde instance.

La loi détermination en dernière instance/détermination de la dominante joue dans notre cas. Ce qui signifie que les révolutions idéologiques intervenant dans la lutte des classes déterminent ce qui est *dominant* dans telle ou telle « époque » de l'histoire de la philosophie, soit les « valeurs » proprement idéologiques (religieuses, morales, politiques, juridiques, etc.), soit les « valeurs » scientifiques (le terme de « valeur » est employé ici faute de mieux, provisoirement).

Nous disposerions ainsi de deux expressions distinctes, désignant deux ordres de faits historiques qui commandent l'existence et l'histoire de la philosophie : les *coupures* (sciences) et les *révolutions* (politico-idéologiques). Reste à rendre compte d'un *effet* contemporain de l'existence de la philosophie, effet philosophique sans aucun doute, qu'on peut appeler « *rupture* » (terme qu'aurait retenu Regnault^a dans ses recherches en cours).

La coupure est un fait historique intérieur à l'histoire des sciences : c'est un fait théorique en tant que scientifique.

La révolution est un fait historique, non théorique, mais social-politique et idéologique.

La « rupture » est un fait historique, qui intervient entre la philosophie et les sciences d'une part, et les idéologies sociales d'autre part. C'est un fait historique-*théorique*. C'est un fait *philosophique* par excellence. C'est à la fois un effet de l'existence de la philosophie, une « retombée » théorique de son existence et de sa fonction, mais c'est en même temps une détermination constitutive de la philosophie comme telle. Je reprends ici l'essentiel des remarques verbales de Macherey, si je les ai bien entendues.

En « pensant » la « coupure » ou les faits de coupure (scientifiques), la philosophie prend acte de la « rupture » qui intervient, du fait des coupures (donc du fait de l'histoire des sciences, supposant l'existence des sciences), entre le Théorique et l'Idéologique. Pour « enregistrer » le fait des coupures (et l'on fait abstraction ici du *mode de traitement* des coupures par la philosophie, qui est fondamentalement dominé par la « dénégation » : reconnaissance du fait de la « coupure » et détournement de son sens au profit des « valeurs » idéologiques dominantes de la lutte des classes), la philosophie est obligée de « faire apparaître » la rupture entre le Théorique (des sciences réfléchies par la philosophie), donc entre l'ensemble Sciences-Philosophie d'une part et les idéologies en général d'autre part, en tant que réalités *non théoriques*, lieu de méconnaissance, etc.

Cette notion supplémentaire permettrait de rendre compte de plusieurs problèmes.

a. Toute coupure porte en elle, à un titre ou un autre, la rupture, est « en soi » rupture. Mais aucune science, bien qu'elle « coupe », ne sait qu'elle coupe. La conscience de la coupure passe par la conscience de la rupture : ou pour abandonner le langage de la « conscience », la théorie de la coupure passe par la « théorie » de la rupture. La philosophie *est* la « théorie » de la rupture. D'où pas de coupure sans

rupture. Toute coupure porte en elle la rupture. La « théorie de la rupture » peut, sous forme de philosophie, précéder la coupure, ou lui être contemporaine, ou lui succéder. En règle générale, *elle lui succède*. Mais la dialectique de ce « jeu » peut être différente selon la nature des sciences considérées, et selon que ces sciences ne portent pas ou portent sur des objets qui n'appartiennent pas ou appartiennent à la lutte des classes. Nous sommes sans doute dans une situation où le « développement de la philosophie marxiste » commande des événements scientifiques dans le matérialisme historique, donc où le développement de la philosophie (rupture) commande des coupures (dans les diverses sciences sociales et sciences humaines).

b. La science « coupe » (Macherey), la philosophie « rompt ». La philosophie *est* la rupture (y compris sous la forme de la dénégation). Ce qui rendrait compte de la nature pratique de la philosophie, de son caractère d'intervention, au point précis suivant : le rapport d'articulation-désarticulation entre les sciences et les idéologies. Lorsque la philosophie « enregistre » les coupures, pour les investir dans les « révolutions », elle est en même temps forcée, même sous la forme de la dénégation, de reconnaître, et de réaliser la « rupture » entre le Théorique (qu'elle constitue) et l'Idéologique des idéologies (où interviennent les révolutions, ou bien où n'interviennent que certaines révolutions, ou pas de révolution du tout). Être philosophie = avoir le Théorique pour objet = constituer le Théorique comme différence et rapport (quels qu'ils soient) entre les coupures et les révolutions = être la rupture entre le Théorique et l'Idéologique (rupture qui peut être, qui est le plus généralement investie dans le ravaudage d'une « réconciliation »).

Le philosophique, c'est le Théorique comme existence de la rupture, dans sa dénégation même. Exemple de Macherey : Platon lui-même est *forcé* de faire une théorie de l'*opinion*, opposée à l'épistémè. Cette théorie de la différence Opinion/Épistémè *est* la rupture : elle est la philosophie car elle est le Théorique (dans sa différence d'avec le non-

théorique, les idéologies). Peu importe l'usage que Platon fait ensuite de sa théorie de l'opinion, peu importe l'usage apolo-gétique qu'il fait de la rationalité mathématique (l'idéalité) dans sa subversion philosophique : il est obligé de constituer le Théorique pour en faire cet usage. Le Théorique ou philo-sophie *est* la rupture, dans sa subversion même.

c. On remarquera que cette rupture, *toujours* pratiquée par la philosophie, est, dans la philosophie pré-marxiste, *généralement* (à un ou deux exemplaires près : Spinoza, et *peut-être* Épicure?) « récupérée » dans une *Théorie* de la rup-ture qui *soumet* cette rupture à la subversion d'une « réconci-liation » supérieure (Dieu, la moralité, etc.).

On remarquera aussi que, dans le meilleur des cas (dans le cas des philosophies matérialistes militantes, intervenant ouvertement dans les luttes idéologiques), cette rupture est pratiquée en considérant que les idéologies (en leur fond sociales, politiques et idéologiques) sont considérées *seule-ment* sous le rapport de leur modalité *théorique* : seulement comme des aberrations, des erreurs, des ignorances revêtues de phrases – et non comme des réalités sociales (exemple : la critique de la religion par l'*Aufklärung*).

On pourra en tirer la conclusion, importante pour nous, que la philosophie marxiste est, elle aussi, *rupture*, mais qu'elle se distingue des ruptures que sont les philosophies antérieures en ce que :

1. Elle ne subvertit pas sa fonction de rupture dans une dénégation de cette fonction, dans une « réconciliation » supérieure sous les « intérêts » idéologiques dominants de Dieu, du Bien, de l'Art, etc. Elle « joue » le « jeu », sans tri-cher. Elle sait qu'elle est rupture, intervention dans la conjoncture révolutions/coupures, et qu'elle fait partie de cette conjoncture (c'est peut-être ce que Gramsci a voulu dire dans son langage impossible de l'« historicisme absolu » : faire partie de la conjoncture où elle intervient – mais faute d'une *topique* assignant à la philosophie son lieu, à partir duquel elle intervient, et les lieux où elle intervient, Gramsci tombe dans l'historicisme tout court).

2. Elle ne réduit pas les Idéologies (donc les révolutions) à leur seule modalité *théorique*. Elle sait que ces Idéologies sont des réalités sociales historiques, qu'elles font corps avec les classes sociales et la lutte des classes. Elle sait donc que la rupture n'est une rupture *théorique*, n'est *inscrite* dans le Théorique ou philosophie qu'au titre d'*indice* d'une différence qui n'est pas seulement théorique, mais réelle-sociale. Elle sait ce qu'est le Théorique (ce qu'est le philosophique) : non pas la différence, seulement négative, entre *les sciences et les idéologies* (une différence négative n'existe qu'entre deux réalités de même essence), mais une différence complexe théorique *et* pratique entre deux réalités d'essence différente (les sciences et les idéologies, les coupures et les révolutions). Cette différence (mise en rapport) entre deux réalités différentes qu'est la philosophie lui donne son sens pratique d'*intervention* dans la conjoncture révolutions/coupures, en fait une rupture. Cela signifie que la rupture (ou différence entre le Théorique et l'Idéologique des Idéologies) n'est pas le simple *constat*, résultant de la comparaison, de la mise côte à côte ou face à face des sciences d'une part, et des idéologies de l'autre (par exemple des sciences et de la religion). Cela signifie que cette *différence* ne peut apparaître que dans sa mise en œuvre, ou rupture, qui est la philosophie. Cela signifie que cette différence ne peut être exhibée que par et dans la constitution d'une discipline *supplémentaire*, la philosophie, qui *est* cette différence. La philosophie *étant* cette différence, est à la fois théorie de cette différence, et partie constituante de cette différence. Ce qui est le sort de toute pensée d'une conjoncture : d'y figurer. La pensée d'une conjoncture ne peut figurer dans la conjoncture qu'elle pense qu'en y intervenant. Ce n'est pas une affaire de choix, c'est une nécessité inhérente à l'entreprise même désignée par l'expression : *penser une conjoncture*. La philosophie, ou Théorique, étant pensée de la conjoncture révolutions/coupures, *est* rupture comme pensée de cette conjoncture; comme telle elle est intervention dans cette conjoncture.

Sous ce rapport, les catégories de la pratique politique (fixer une ligne politique en fonction d'une conjoncture) valent pour la philosophie. Elles ont en commun les exigences qui commandent toute pensée d'une conjoncture.

Il doit s'ensuivre des conclusions très importantes sur la façon de conduire la lutte idéologique pour la transformation des idéologies (exemple la religion), toutes différentes des conclusions héritées de l'*Aufklärung*, qui règnent encore sur certains secteurs de la lutte idéologique.

3. On aperçoit l'importance capitale que joue, dans les mécanismes qu'on vient de *décrire*, la nécessité d'une *topique*. Il y aurait beaucoup à dire sur ce point, décisif pour Marx et Freud. Il y aurait peut-être même à faire apparaître que la nécessité d'une *topique* ne répond pas seulement à des exigences *théoriques* (sous ce rapport, à la limite, un mode de présentation en vaudrait un autre), mais sur le fait que les théories reposant sur une *topique* que nous connaissons (Marx, Freud), ne sont pas par hasard des théories possédant, dans leurs principes théoriques mêmes, de quoi permettre de *penser* leur propre *pratique*, je veux dire non leur pratique théorique, mais la pratique spécifique (lutte des classes, cure) qu'elles ont pour effet de déclencher. Sans *topique*, on ne peut s'« orienter » dans une *conjoncture*. L'objet d'une pratique (réelle, et non théorique) est toujours une *conjoncture*. Dans une pratique, telle que celle du révolutionnaire marxiste-léniniste, ou du psychanalyste, le détenteur de la théorie doit savoir *quelle place* il occupe dans la *conjoncture* qu'il a dessein de modifier dans et par sa pratique, en fonction de la place qu'occupent les autres « éléments » combinés dans ladite pratique. La différence entre les révolutions et les coupures, ou rupture, ou philosophie, est indispensable à la pratique politique, en tant qu'y interviennent des connaissances scientifiques (matérialisme historique) devant agir sur et dans des Idéologies, dans la lutte des classes où la lutte idéologique joue un rôle organique. Cette différence peut être simple juxtaposition d'éléments différents, et dans ce cas les effets de cette différence ne peuvent être maîtrisés. Cette différence et

ses effets peuvent être maîtrisés, s'ils sont saisis sous la forme de la rupture (philosophie). Mais cette maîtrise n'est possible que si la philosophie, comme Théorique, ou exhibition de cette différence, sait *quelle place* elle occupe dans le champ de la conjoncture où elle intervient comme cette Différence même. Ce qui suppose un repérage multilatéral des *places*, donc une *topique*. Or une topique est une *mise en place*, non seulement une désignation des lieux dans un champ théorique, mais une désignation des *rapports de force* en fonction de l'efficace attribuée à chaque force en fonction de son lieu. Toute mise en place est, *d'avance*, une *mise en rapport de force*. Elle est théorique, mais possède virtuellement une fonction pratique, en ce qu'elle indique déjà, dans son expression théorique, dans la modalité de sa présentation théorique (qui est *mise en place*: comme les joueurs se mettent en place pour pouvoir jouer, comme les armées *prennent position* pour le combat), son propre *mode d'emploi*.

Il faudrait examiner la question suivante. Si la philosophie, pour être telle qu'elle doit être conformément à son « concept », ne doit pas prendre exemple sur le fait que les sciences les plus proches d'elle, reposent nécessairement sur une *topique*, et si la philosophie ne doit pas, comme Théorique, comme Rupture, être conçue en même temps comme *Topique*, pour pouvoir soutenir le rôle que, de toute façon, elle joue.

S'il en est (à peu près) ainsi, plusieurs problèmes importants se posent à nous.

D'abord un problème qui touche à la différence de *réalité* entre les sciences d'une part, et les Idéologies sociales, pratiques (religion, morale, idéologie juridique, politique, etc.) d'autre part. Admettons que nous désignons *provisoirement* ces idéologies sociales par le terme d'Idéologies pratiques (à premier abord, cette appellation semble commode, quoiqu'un peu trop commode. Il faudrait l'éprouver, et proposer le cas échéant quelque formule meilleure).

On peut dire, très schématiquement, que l'on a affaire à deux ordres de *réalités*. Réalité *théorique*, d'une part, et réalités sociales pratiques d'autre part.

Pourtant cette distinction n'est pas à elle même sa propre lumière. Car 1. les sciences ont aussi une réalité sociale, et 2. les Idéologies pratiques sociales ont aussi une modalité (ou des résonances) théoriques.

Pour cerner ces difficultés, au moins l'une d'entre elles, je crois qu'il est *indispensable* de tirer au clair la question capitale des « porteurs » des sciences d'une part, et des idéologies d'autre part. Par là, on pourrait régler dans le principe la question de la différence de *réalité*, au moins sous l'un de ses aspects.

Il est clair en effet que les « porteurs » des Idéologies sociales pratiques sont les *classes sociales* (et les individus qui les composent en tant que membre de ces classes sociales ; *ou* les individus... faut-il dire *et* ou bien *ou*? par *ou*, entendre c'est-à-dire).

En revanche qui sont les « porteurs » des sciences? Un groupe d'individus, intellectuels, dont il faut assigner la place en fonction de la division du travail dans la formation sociale considérée, et en fonction de la division en classes.

Supposé qu'on soit parvenu au clair sur ce point, il ne faudrait pas perdre de vue :

a. Que les « porteurs » de la science, ou des sciences, ne sont pas à l'abri des Idéologies pratiques, mais que ces dernières exercent leur action sur eux, soit directement (préjugés de classe, religieux, moraux, etc.), soit indirectement par l'effet de l'idéologie théorique dans laquelle ils baignent. Nature de cette idéologie *théorique*? Peut-on la définir seulement comme l'idéologie concernant leur activité scientifique, son objet, sa destination, etc.? comme une « conception du monde » des savants, avec dominance de l'idéologie théorique, c'est-à-dire d'une philosophie idéologique? Il faudrait donc étudier la façon dont les Idéologies pratiques se réfléchissent dans la « conception du monde » des porteurs des sciences, et donner un nom juste à cette réflexion.

b. Que les « porteurs » de la science, ou des connaissances scientifiques ne se réduisent pas aux seuls savants, mais comprennent aussi toute une série d'autres intellectuels, techniciens, voire dirigeants politiques, etc. Que si les « porteurs » des Idéologies pratiques sont les classes, et sont insérés dans les structures de la production, et dans la lutte des classes, les « porteurs » des connaissances scientifiques sont eux aussi insérés dans des procès réels de production (conditions matérielles de la production scientifique, production économique, etc.)

Ces questions ne sont pas simples, mais, à défaut de proposer des concepts ou même une formulation correcte du problème, je voudrais faire remarquer qu'une philosophie marxiste, à la hauteur de la rupture qu'elle doit être, ne peut pas ne pas prendre en charge la question des « porteurs » qui sont en rapport (de différence) dans la différence révolutions/coupures. Ce qui veut dire qu'elle doit « mettre en place » ces porteurs eux-mêmes pour pouvoir mettre en place la différence de *réalité* entre révolutions et coupures. Elle doit en particulier « mettre en place » les « intellectuels », leurs différentes couches, etc. Elle doit en particulier exhiber le concept des relais par lesquels les Idéologies pratiques prennent la forme de la conception du monde des savants, techniciens et autres « porteurs » de la science ou des connaissances scientifiques.

Dans ce dernier travail de recherche, la philosophie ne peut pas ne pas rencontrer le problème du statut d'un certain nombre de réalités, comme par exemple la réalité de ce dans quoi la science « coupe ».

Nous avons dit jusqu'ici que la science est constituée par une coupure *continué* sur l'idéologie (le concept de coupure *continué* figure dans un de mes textes actuellement en sommeil³). Or il apparaît qu'il faut qualifier l'idéologie sur laquelle la science « coupe ». Il semble qu'il soit commode de la désigner comme idéologie *théorique* (puisque la science remplace, en principe, un « corpus » de connaissances non encore scientifiques, mais possédant une certaine prétention,

ou plutôt une prétention certaine, à être des connaissances, donc une prétention *théorique*, ce corpus pouvant être plus ou moins systématique). Or c'est commode de parler d'idéologie théorique, et cela désigne bien une *différence* : la science, quand elle s'instaure, ne rompt pas avec une Idéologie pratique, ni avec la religion, ni avec la morale, etc. Galilée n'a pas rompu avec la religion, mais avec la physique d'Aristote, Marx n'a pas rompu avec la morale, mais avec l'économie politique anglaise, etc. Et il est certes bien vrai que dans Aristote, comme dans Smith, on a affaire à un corpus de connaissances, qui peut posséder même un haut degré de systématisme et d'abstraction, mais qui comporte, à sa base, des notions *idéologiques*, de caractère théorique sans doute, mais empruntées au corps des notions idéologiques de la « philosophie », ou d'une philosophie à dominante religieuse ou morale. Pourtant cela ne suffit pas à épuiser ces idéologies théoriques, puisqu'elles comportent aussi des « connaissances », rudimentaires ou élaborées, mais qui viennent pour une part non négligeable de *pratiques réelles* (pratique de la production, pratique des échanges économiques, etc.). Si le concept d'idéologie théorique fait bien apparaître la *réurrence* de la coupure (*idéologie* : la science fait disparaître complètement ce avec quoi elle coupe, ainsi Galilée fait disparaître, rend complètement caduque la physique d'Aristote ; *théorique* : la science « coupe » avec une discipline qui avait des prétentions de connaissance), il ne rend pas compte du *contenu* avec lequel il coupe, au moins en ses éléments divers constitutifs de ce contenu. Je crois qu'avec la question des « porteurs », cette question de l'idéologie théorique est maintenant parmi les premières à aborder. D'autant que cette terminologie présente aussi cette difficulté de recouvrir une autre réalité : celle de l'idéologie des théoriciens, la conception du monde des « porteurs » de la connaissance scientifique.

Lumière svp ².

15 novembre 1967

Poursuivant des réflexions qui sont au point de jonction entre :

1. mon texte pour les Soviétiques ^a,
2. le dernier texte de Macherey (Platon et la philosophie, etc. ^b), sur le fond d'une autocritique de ce que nous avons publié dans *Pour Marx* et *Lire le Capital*, je me pose les questions suivantes, sur le « retard de la philosophie marxiste sur le matérialisme historique ».

Dans mon texte pour les soviétiques, je disais en substance : ce retard s'explique par une loi générale, qu'on observe dans toute l'histoire de la philosophie, et qui veut :

1. que toute grande découverte « continentale » porte en elle une révolution philosophique (ou provoque une révolution philosophique),
2. la science précède toujours la philosophie (cas particulier du primat de la pratique),
3. il faut du temps pour que la philosophie subséquente soit élaborée, ou élaborable.

Cette thèse générale supposait pour principe que toute grande découverte scientifique « porte en elle » (ou provoque, mais surtout « porte en elle ») une philosophie nouvelle, ou une révolution, ou encore une mutation sensible, ou encore un remaniement philosophique. Je citais Platon (mathématiques grecques), Descartes (Galilée), Marx (Marx).

Maintenant, après les thèses de Macherey, il me semble que cette thèse sur le « retard » n'est plus tenable. Le « retard » ne tient pas dans le temps qu'il faut pour « expliciter » la philosophie « contenue dans », ou « portée dans », ou « portée par » une grande découverte scientifique continentale – même si on conçoit, comme je le faisais, que ce

« retard » ne peut se combler que si les conditions conceptuelles sont réunies (par exemple il fallait quelque chose d'essentiel venant de Freud pour que nous voyions clair dans la « causalité structurale », ou plutôt pour que nous puissions avancer la catégorie de « causalité structurale », etc.).

Il faut autre chose pour que se produise la nouvelle philosophie : il faut le relais des « révolutions » idéologiques, issues des expériences de la pratique politique.

Revenant sur notre interprétation « symptomale » du *Capital*, sur notre « lecture » philosophique de Marx, je me demande si, sans nous en aviser, nous ne sommes pas tombés dans le travers de supposer que « toute grande découverte scientifique porte en elle une philosophie nouvelle ». Je ne nie pas que la conjonction révolutions/coupures puisse fixer la dominance sur la coupure en certains cas, mais je me demande si c'était, au point où nous l'avons pratiquement cru, le cas de Marx lui-même dans le matérialisme historique, sous le rapport du matérialisme dialectique.

Notre lecture du *Capital*, avec notre recherche des « blancs » (et la théorie de la lecture que j'y ai jointe), peut en effet être considérée comme une application de la thèse : toute coupure « porte en elle » une rupture philosophique, à l'état latent, qu'il s'agit de retrouver, d'identifier, et de développer. Nous avons eu beau protester que nous ne proposons pas une herméneutique, je me demande quand même si, à certains moments, nous n'en avons pas produit l'équivalent (par exemple lorsque j'ai écrit qu'*en certains endroits*, Marx prononçait lui-même les quasi-catégories de sa pratique théorique-scientifique, en certaines formules où elles affleuraient au point d'être présentes). Sans doute la plupart du temps nous avons seulement identifié des difficultés philosophiques dans Marx, en disant que Marx n'était pas *en état* de les surmonter, mais nous avons fait ressortir la contradiction entre ces difficultés philosophiques, et la base générale de l'entreprise théorique de Marx. Sans doute, en fait, nous avons « résolu » des problèmes philosophiques que Marx ne pouvait pas résoudre, ni ne pouvait même voir,

parce qu'ils n'étaient tout simplement pas pour lui des problèmes philosophiques.

D'une certaine manière nous aurions projeté sur le texte original du *Capital* une philosophie marxiste constituée ultérieurement (Engels, Lénine, et... nous), en faisant semblant de croire qu'elle existait déjà, à l'état pratique, dans le texte scientifique de Marx. Ce qui était conforme à la définition que je donnais dès *Pour Marx* de la philosophie comme Théorie de la pratique théorique. Le théorique de la science étant l'objet de la philosophie, la philosophie marxiste était bien, à nos yeux, à l'état pratique dans *Le Capital*, on pouvait donc l'y lire, à condition de l'y savoir déchiffrer. La « lecture symptômale » hésitait ainsi entre deux définitions :

1. Une « lecture » de difficultés philosophiques *non résolues* – ce qui pouvait s'entendre sous la forme : la philosophie marxiste est, au moins en grande partie, absente du *Capital*;

2. Une « lecture » de la philosophie existant à l'état pratique dans *Le Capital*.

Je crois qu'en fait nous avons combiné ces deux interprétations de la « lecture symptômale », sans faire la lumière sur leur distinction, ni en justifier les titres et l'usage.

Je me demande maintenant s'il ne faut pas attribuer une tout autre cause que celle que je proposais au « retard de la philosophie marxiste ». On retiendra qu'elle s'annonce d'une certaine manière dans les *Thèses sur Feuerbach*, pour disparaître ensuite pendant des années et des années, et reparaître pour la première fois, dans une forme particulière (intervention idéologique présentée comme contre-système) dans l'*Anti-Dühring*, qui sera reprise par Lénine dans *Matérialisme et Empiriocriticisme*.

En somme ce ne serait pas un hasard, ou l'occasion de la prise de conscience d'un « retard » auquel on n'avait pas jusque-là pris garde, que cette apparition tardive – mais l'effet d'une nécessité tenant aux conditions d'apparition de toute différence dans la philosophie : cette nécessité constitutive tiendrait aux exigences de la lutte idéologique dans l'idéologie théorique. En un certain sens, ce serait bien la

reprise des intuitions philosophiques des *Thèses sur Feuerbach*, mais en un autre sens on pourrait fixer la raison de cette reprise dans les nécessités de la lutte idéologique dans l'idéologie théorique. Le silence qui s'étend, disons de 1848 à 1877 (silence philosophique), tiendrait au fait que ne s'était pas alors produit dans l'idéologie théorique de quoi exiger l'intervention de la philosophie marxiste : elle se constituerait dans cette première intervention, sous sa forme classique.

Et de même que ce que Marx avait annoncé dans les intuitions des *Thèses sur Feuerbach* tenait profondément à la politique (son expérience propre des années 1844-45), de même ce qui advient et se montre dans Engels en 1877 tiendrait aussi à la politique (l'intervention de Dühring dans l'idéologie théorique investissant le marxisme).

La même circonstance (intervention dans l'idéologie théorique) expliquant *Matérialisme et Empiriocriticisme* de Lénine.

La différence intéressante entre Engels et Lénine est que chez Engels subsiste l'exigence classique du système (cf. le *Ludwig Feuerbach* : la systématisation des résultats scientifiques acquis, sous forme d'un substitut d'une théorie remplaçant l'ancienne philosophie de la nature, le statut de la dialectique comme théorie des « lois de la nature et de la pensée »), alors que chez Lénine (Macherey a raison), plus de trace du tout de *système*.

Je me demande aussi si on ne peut pas considérer que ce [que] nous avons tenu pour des résidus irrationnels dans *Le Capital* (un décalage entre les anciennes catégories et celles qui seraient requises par la problématique scientifique nouvelle), à savoir un certain hégélianisme anthropologique (des formules équivoques sous ce rapport), ne « représente » pas dans *Le Capital* la « philosophie » que Marx a annoncée dans les *Thèses sur Feuerbach*. À travers cet hégélianisme anthropologique, serait en quelque sorte présente dans *Le Capital* l'expérience politique de Marx, et l'orientation de son œuvre scientifique.

Cette dernière hypothèse est très fragile, mais en revanche

je crois que l'hypothèse sur les causes du « retard » est plus solide^a.

28 novembre 1967

Triple Note

I. Procès de production et pratique

Je crois, au point où nous en sommes parvenus, indispensable de repenser certaines notions que nous avons « mises en circulation » dans nos textes antérieurs : rectifier des formulations, et introduire de nouvelles distinctions justes, là où elles étaient absentes.

Je propose d'abord de distinguer le *procès de production* de la *pratique*. En fait, dans notre terminologie, ces deux « réalités » sont, dans le passé, constamment confondues.

Procès de production : le « modèle » élaboré de cette catégorie nous est fourni par Marx dans *Le Capital*. Je tiens toujours, après de longues (et pénibles) réflexions, que nous sommes en droit d'importer cette catégorie dans le domaine de la « connaissance » et de parler de *procès de production de connaissances*, en reprenant les catégories par lesquelles Marx qualifie le procès de production des valeurs d'usage (comme procès de reproduction des conditions du procès de production).

Catégories fondamentales internes à cette catégorie :

Forces productives
Rapports de production

Dans ce couple, les forces productives sont *déterminantes*, les rapports de production sont *dominants* (notre terminologie).

L'importation affecte toutes ces catégories (et leurs éléments) de l'adjectif *théorique* :

Forces productives *théoriques* (objet de production théorique, instruments de production théorique, force de travail théorique).

Rapports de production *théoriques* (à définir : mais doit inclure une combinaison où figurent, de manière croisée, comme dans le « modèle » de Marx, les éléments qui figurent dans les forces productives théoriques, *mais* dans une *autre* relation structurale : essentiellement le couple théorique scientifique/théorique idéologique, donc l'effet-philosophie).

NB. Les rapports de production théorique ont quelque chose à voir avec ce que Foucault cherche en vain sous le terme aberrant d'épistémè^a. Mais nous sommes dans le principe bien au-delà de lui.

On doit, une fois ces catégories bien ajustées, pouvoir y introduire, comme détermination supplémentaire – « coiffant » alors toutes les autres – le concept de « mode de production théorique ».

Qu'est-ce qu'un *mode de production théorique*? Fondamentalement quelque chose qui a à voir avec ce qui se passe dans l'histoire des *sciences* (cf. plus loin). J'incline à penser qu'on ne devrait employer la catégorie « mode de production théorique » (ou scientifique) *que* pour les « sciences ». Les « modes de production théoriques » (MPTh.) ont quelque chose à voir avec les grandes branches des sciences, mais sont « transversaux » à l'histoire des sciences (à leur chronique). Transversal ne doit pas être entendu dans un sens « transhistorique » (contrepoint idéaliste platonisant ou formalisant de l'empirisme de la chronique de l'histoire des sciences, prise communément pour l'histoire des *formations théoriques scientifiques*). Dans l'histoire des sciences, tout comme dans l'histoire en général, le problème de la « périodisation » est lié à la définition et à l'identification des différents « modes de production théorique » (avec des *formations* de transition, et non des « formes » de transition comme nous avons dit dans *Lire le Capital*). Ces scansions de périodisation peuvent (ou non)

coïncider avec la fondation de certaines sciences, selon la nature de ces sciences. J'inclinerais à considérer que la découverte d'un « nouveau continent » (= d'un nouvel « attribut » au sens spinoziste ^{a)}) instaure un nouveau MPTh. Provisoirement, à ce jour, on pourrait ainsi parler des MPTh. suivants :

- 1) Mathématiques (et annexes)
- 2) Physique (et annexes)
- 3) Histoire (Marx) (et annexes)
- 4) x? ... (inconscient?)
- 5) y? ... (signifiant?)

Remarque très importante.

Si on considère une « science » donnée, à un moment donné de son « histoire », elle représente une *formation* théorique scientifique (importation de : *formation* sociale). Elle est la configuration *concrète* de l'existence d'une *combinaison* de *plusieurs* modes de production théoriques. Exemple : les maths et les « sciences de la nature ». Exemple : la psychanalyse (matérialisme historique et théorie du signifiant + théorie de l'inconscient) ^{b)}, etc.

Aux « phases de transition » entre les MPTh. correspondent des « formations de transition », combinant plusieurs MPTh. dans des combinaisons variées avec déplacement de la dominance et mutation de la dominante. Etc.

On peut prolonger très loin l'« analogie » ou l'« importation ». Par exemple, de même que le couple de Marx forces productives/rapports de production n'a de sens que sur la base de la « nature », et des « forces naturelles » (énergie, ressources de la terre, etc.), de même on peut considérer l'idéologique comme la « nature » sur laquelle repose immédiatement tout MPTh. Ce qui de surcroît redoublerait les échos de sens d'une formule que j'ai proposée voilà longtemps que l'homme est « *par nature* un animal idéologique ». De même, on peut dire que la « nature » changeant, du fait des effets du procès de production économique, et enregistrant ses

effets (la terre cultivée, les fleuves domptés, etc.), de même la « nature » sur laquelle repose tout MPTh., savoir l'idéologique actuel, peut être pensée comme ayant changé sous les effets (proches et lointains) des productions des MPTh., etc.

On pourrait appliquer de la même manière toute une série de catégories prises de Marx, à notre objet, et envisager une théorie de la reproduction (simple et élargie) des conditions du MPTh. (effets de ce processus : problème de première et de deuxième espèce au sens de Desanti^a, etc.). « Coupure », « refonte », etc., seraient à penser dans ce cadre théorique général.

Pratique. Malheureusement, Marx ne nous a pas donné un « modèle » théorique correspondant d'une pratique. On peut pourtant en trouver les éléments dans *Le Capital*, à propos de l'analyse de Marx de la « pratique » des capitalistes. En revanche, et ce n'est pas par hasard, le « modèle » dont nous disposons est à chercher dans les œuvres politiques (Lénine, Mao) qui ont pour objet la *pratique* politique.

Je me jette à l'eau.

1. Toute pratique est *concrète*.

2. Il n'existe de pratique que dans le concret des *formations* (formations sociales, formations théoriques-scientifiques, idéologiques).

3. Il n'existe de pratique que *sous* les catégories structurales définissant les formations en question (telle société, telle « science », etc.) : donc *sous les catégories combinées* dans l'« existence » concrète de ces formations (modes de production sociaux, modes de production théoriques scientifiques, etc.).

4. Aucune pratique ne se confond avec le procès de production d'aucun mode de production, ne coïncide ni avec tous ses éléments, ni avec la disposition de ses éléments.

5. Sous un mode de production (sous un procès de production) déterminé, il existe une (plus ou moins grande) *diversité de pratiques* distinctes, combinant de manière originale certains des éléments figurant dans le procès de production, dans un dispositif original.

6. La technique réglant les procédés, et la procédure, internes à une pratique déterminée, la *technique* est subordonnée à la *pratique*. Dans la mesure où une activité est limitée et définie comme technique, on peut alors parler (?) d'une pratique technique, à l'intérieur de ces *limites*.

Point essentiel : quels sont les éléments combinés dans la forme « pratique », et quel est le dispositif spécifique de ces éléments qui les constitue en « *pratique* » (donc à la différence d'un *procès* de production) ?

Différence essentielle « pointée » (je m'excuse pour ce « lacanisme ») par Marx dans le trop fameux exemple qui oppose l'architecte à l'abeille (*Le Capital*) : un *procès* n'a pas de « but », une *pratique* a un « but ». Entendre un *objectif* (et non seulement un objet) auquel la *pratique* est « ordonnée ». L'existence de cet objectif (« conscient ») « ordonne » les éléments combinés dans toute *pratique* dans le dispositif spécifique qui en fait une *pratique* (non seulement « ordonne » ces éléments, mais les détermine-élite en tant qu'éléments propres à « atteindre » ce but).

Double détermination par l'*objectif* : « choix » des éléments ; dispositif où ces éléments sont inscrits.

Effets absolument essentiels :

1. Selon l'*objectif* assigné à la *pratique*, ce sont certains éléments figurant dans les *procès* (et pas tous) qui sont « enrôlés » dans une *pratique* : certains « agents » (individus figurant comme *forces d'action*), certains « moyens » (figurant comme *moyens d'action*), certaines *techniques* (figurant comme techniques d'organisation, d'action, etc.). Très important : parmi ces « moyens » figurent, *au titre de moyens*, des éléments théoriques (ou *peuvent* figurer : par exemple dans la *pratique* de la production économique *des capitalistes*, les sciences de la nature ; dans la *pratique* politique marxiste le matérialisme historique et les connaissances qu'il produit, etc.). Figurent également parmi ces moyens des éléments idéologiques (théoriques et pratiques), etc. Du fait que les éléments proprement théoriques figurent nécessaire-

ment dans une pratique sous la forme de *moyens*, ils occupent une position subordonnée : par exemple dans la pratique politique, les éléments théoriques figurent plusieurs fois, toujours en position subordonnée : comme éléments directement théoriques (connaissance de la situation concrète), comme éléments *idéologiques*, inscrits dans l'idéologie (politique, morale), et comme éléments *techniques*. Loi absolument fondamentale, dont on peut tirer de très grands éclaircissements sur ce qui se passe (jusqu'ici d'énigmatique) dans la pratique politique et dans bien d'autres pratiques (y compris la pratique scientifique : où les moyens théoriques figurent comme moyens en *plusieurs inscriptions*, y compris – cela vaut aussi pour la pratique politique – comme inscription *technique* et *idéologique* : « style de direction », « style de travail », « liaison avec les masses », etc.).

2. L'objectif étant déterminant, *l'élément « conscient »* (théorico-idéologique, et pour la pratique politique le théorique est massivement et nécessairement inscrit dans *l'idéologie*) est *déterminant*, ainsi que tous les points sensibles du *dispositif* d'organisation des éléments (exemple de points sensibles : l'organisation – soit de la recherche, soit d'un parti politique, etc., le « rapport avec les masses », etc.). Par élément conscient, il faut évidemment entendre bien autre chose que ce qui est purement « conscient » au sens banal du terme, mais avant tout les *formes d'organisation*, qui sont l'existence du dispositif de toute pratique.

3. L'objectif, étant déterminant, modifie non seulement la composition en éléments et le dispositif des éléments, à la différence d'un procès, mais aussi *l'objet* de la pratique, et le rapport de la pratique à son objet. Son objet est le *concret* de la « *conjoncture* » (ici surgit la catégorie de *conjoncture*, comme propre à toute pratique : « le moment actuel » de Lénine). Conjoncture : « situation concrète » (Lénine) délimitée par les possibilités objectives-subjectives de l'organisation (le concept *d'organisation* doit être lui aussi, sans aucun doute, considéré comme une catégorie de la pratique, propre à la pratique). D'où les différentes limites de la conjoncture

prise en considération selon l'état du rapport des forces. Dans cette définition de la conjoncture figurent à la fois les forces de l'organisation, les forces sur lesquelles l'organisation peut prendre appui (alliances, hégémonies), mais aussi les forces adverses (résistances, ennemis, difficultés, problèmes scientifiques, etc.).

4. En fonction de la nature de cet objet, et des forces qui y figurent, apparaissent des catégories supplémentaires, toutes fondamentales :

- la catégorie de *direction de* (l'organisation, la recherche, etc.) ;
- la catégorie de « *ligne* » que la direction doit suivre pour atteindre son objectif ;
- les catégories de *stratégie* et de *tactique* ;
- la catégorie de *formes d'action*, etc. (formes d'action appropriées) ;
- les catégories désignant le rapport général entre ces catégories et les objets qu'elles désignent : style de travail, etc. (*méthodologie concrète* de la direction et de la conduite de l'action).

On pourrait poursuivre à l'infini. Je suggère que nous « associions » librement sur ces données. Je crois que ces catégories sont pleinement valables non seulement pour la pratique politique, mais aussi pour la pratique scientifique. Cela aurait, du point de vue épistémologique, l'immense avantage de nous faire sortir de la confusion entre procès de production des connaissances (qui domine la pratique scientifique, laquelle y est prise tout en restant aveugle sur le procès où elle est prise) et pratique scientifique au sens usuel du terme. En fait, quand on veut montrer à un scientifique la présence d'effets-philosophie dans sa « pratique scientifique », il ne *peut* les voir : car ces effets sont masqués, au niveau de la pratique, par son dispositif singulier, qui ne réfléchit pas en entier, et réfléchit souvent *en les inversant*, les éléments figurant dans le procès : c'est seulement dans le procès qu'on peut faire apparaître les éléments philosophiques structuraux produisant, par « causalité structu-

rale » (sic), les effets-philosophie opaques au niveau de la pratique proprement dite. Cette subversion de la théorie du procès dans la pratique est un fait universel, qu'on retrouve dans toute pratique, y compris la pratique de direction de la lutte des classes. Grave danger contre lequel valent toute une série de mots d'ordre : contre l'opportunisme, contre le dogmatisme, etc. Mots d'ordre pratiques ayant pour *objectif* d'annuler autant que se peut l'effet de subversion provoqué par l'inversion de certains éléments entre le procès et la pratique qui s'y inscrit. Points sensibles de cet effet de subversion : la subjectivité (absente dans le procès, présente dans la pratique) ; la théorie qui devient aussi un moyen dans la pratique, inscrit dans l'idéologie, etc. Je ne m'avance guère en prophétisant que cette voie sera féconde.

II. Sur la « pratique théorique »

On voit aussitôt tout ce qu'il conviendrait de rectifier d'abord dans la façon dont nous avons fait fonctionner le concept de « pratique théorique » : comme catégorie *équivoque* : désignant à la fois et tantôt le procès de production des connaissances, et la pratique « scientifique ». Rectification facile à effectuer après ce qui vient d'être dit.

Mais il y a plus grave.

Dans « pratique théorique », le mot *théorique* sert à désigner quelque chose de valable : le non-pratique ; mais en même temps il y a hésitation à propos de l'idéologique. Car nous avons dit qu'il y a des idéologies *théoriques*, tout en nous servant en même temps du terme théorie-théorique pour désigner le *non-idéologique*. Je me demande si en toute rigueur, on ne doit pas faire un usage plus précis du *théorique* : le théorique ou Théorique (la philosophie étant le Théorique) serait la différence (subvertie dans le « ravaudage philosophique ») entre le scientifique et l'idéologique. Le Théorique serait dans ce sens proprement le philosophique.

Mais il y a plus grave.

L'expression « pratique théorique », dans ses ambiguïtés, « couvrait » symptomatiquement, mais aveuglément (pour moi) une ambiguïté fondamentale, celle que j'ai désignée dans mes essais autocritiques ^a comme celle de la tendance « théoriciste » (ou spéculative ou positiviste) de mes définitions de la philosophie. En fait j'ai employé l'expression « pratique théorique » pour désigner à la fois la « pratique scientifique » (cf. les rectifications en ce qui concerne la confusion entre procès et pratique) et la « pratique philosophique » donc, identifiant *pratiquement*, par l'usage fonctionnel du terme de « pratique théorique », le scientifique et le philosophique (dans un état d'équilibre instable entre le spéculatif et le positivisme). C'est pourquoi (conformément à l'expression de Mao dans *De la pratique*) je pense qu'il faut restaurer le terme de « pratique scientifique » : il est juste, car il désigne de surcroît la *formation* théorique concrète où s'exerce ladite pratique : une *science* déterminée.

Si « pratique théorique » est, dans ce cas, remplacé par « pratique scientifique », reste-t-il un usage légitime de « pratique théorique » ? Peut-être, mais cela pose une dernière question.

III. Sur la philosophie

Je me demande en toute rigueur si on peut, comme le fait « pratiquement » Badiou dans sa dernière note ^b, parler de « modes de production philosophiques », et d'une *théorie* des modes de production philosophiques.

Je crois que nous pouvons, en philosophes, usant de l'instance *philosophique*, donc du « point de vue » du discours philosophique (sachant ce qu'il est), parler de modes de production théoriques scientifiques, et peut-être même de modes de production théoriques idéologiques, voire (à éprouver) de modes de production idéologiques (c'est moins sûr). On peut *sûrement* parler (à mon sens) de modes de production esthétiques. Car dans tous ces cas il y a un procès,

dont on peut penser (philosophiquement) les modes de production. Procès et pratiques correspondantes.

Mais de « quel point de vue » pouvons-nous parler de modes de production philosophiques? Et de surcroît, sachant ce qu'il en est de la philosophie (dont la « production » n'est pas une vraie production, mais un *effet d'effets* combinés – effet révolution/effet coupure –, effet « actif » dans le sens que nous avons précisé ces derniers temps), pouvons-nous dire qu'il y a une « production philosophique » au sens où nous parlons légitimement de « production des connaissances »? À la rigueur la philosophie ne produit pas, sinon par « retombée », de *connaissances*. Ce qu'elle « produit » ne sont pas des « produits », puisque ce sont des « interventions », existant, il est vrai, sous la forme de *catégories*. Je serais enclin à dire que la philosophie n'est pas plus produite par des modes de production philosophique que le mode de production (en général) n'est produit par un mode de production des modes de production.

Cela ne veut pas dire qu'il n'y a pas un travail philosophique, qui peut être sans doute dit une pratique philosophique au sens fort et redoublé de *pratique* (en ce sens la philosophie serait une pratique théorique, et peut-être la seule au sens fort du terme de pratique et de Théorique, si Théorique = philosophique).

Cela ne veut pas dire qu'il ne peut y avoir de *théorie* de la philosophie mais il faut alors prendre très garde au statut théorique de ce terme « *théorie* de la philosophie », car si nous ne disons pas nettement que ce redoublement est lui-même philosophique, nous risquons de nous prendre dans une nouvelle version « théoriciste » (spéculative-positiviste). Autrement dit, je crois qu'il faut bien peser les conditions d'une telle entreprise, à laquelle nous ne pouvons échapper, puisqu'en disant que la philosophie énonce des Thèses (rien que cette seule Thèse), nous présentons en fait une « théorie » de la philosophie. Cette « théorie » fait nécessairement intervenir, comme ce qui la conditionne absolument en tant que théorie de *la philosophie*, des réalités qui relèvent du

Matérialisme Historique : les idéologies pratiques, les sciences, en tant qu'instances figurant dans une *conjonction* telle que l'effet-philosophie y est produit, puis reproduit. C'est donc une théorie dans laquelle le Matérialisme Dialectique peut faire sa propre « théorie » sous la condition d'un *double enveloppement* (Matérialisme Historique dans Matérialisme Dialectique et Matérialisme Dialectique dans Matérialisme Historique). Ce double enveloppement *reproduit* (d'une manière nouvelle puisque le Matérialisme Historique existe, alors qu'auparavant il n'existait pas) le double enveloppement de la philosophie dans les révolutions/coupures et des révolutions/coupures dans l'effet philosophie. C'est peut-être à partir de cette *reproduction* qu'il est possible de formuler une « théorie » de la philosophie qui échappe aux apories du « théoricisme ». Mais cette condition peut nous rendre alors attentifs au thème des « modes de production philosophiques », à partir de l'indice suivant : nous aurions affaire à une *reproduction* sans production (au sens strict). Ce serait dans le cadre de cette *reproduction* sans production qu'il faudrait penser ce que Badiou cherche à exprimer sous le vocable de « modes de production philosophiques ». Je vois bien ce qu'il a en vue : une théorie du remaniement du *dispositif* des instances respectives (et de leur contenu historiquement variable) produisant les variations observables « empiriquement » dans les effets-philosophie que contient la « chronique » dite « histoire de la philosophie ». Mais justement, il s'agit d'un *dispositif* : et il se peut que cette formule ait quelque rapport avec la nature pratique de l'effet-philosophie. Et d'autre part, dans ce sens, quelle est la modalité du mot « théorie », sinon le *repérage-déchiffrage*, à partir des variations de l'effet-philosophie, de ce qui n'est justement qu'un *effet* non pas d'un (ou plutôt des) mode(s) de production philosophique(s), mais de la mise en conjonction-disjonction des révolutions/ruptures, effets de modes de production qui sont, eux, effectifs ?

C'est pourquoi (tout en inclinant dans le sens qu'on voit), je me demande si l'expression de « mode de production phi-

losophique » est convenable et recevable. Je me demande même si cette expression est capable de rendre compte de l'antagonisme qui hante toute l'histoire de la philosophie (les deux *tendances* fondamentales), car il me semble difficile de concevoir qu'on puisse rendre compte de l'existence de ces « *tendances* », donc du caractère nécessairement conflictuel de la philosophie (reflet de la lutte des classes), si on veut penser la « production » de la philosophie, ou du philosophique, à partir de modes de production philosophiques. Je pose la question.

Je répète que cela ne veut pas dire, *au contraire*, qu'il n'y a pas de pratique philosophique (à quoi on pourrait donner le nom de pratique théorique au sens strict, ou plus exactement de *pratique du Théorique*, pour faire ressortir que le Théorique est lui-même pratique). Mais ce serait alors un cas exceptionnel (à dire vrai, ce ne serait pas le seul, pas mal de « pratiques », à commencer par la pratique politique, semblent *apparemment* dans ce cas) d'une pratique sans procès de production *réductible à un mode de production unique*.

Je pose la question ^a.

Le 8 février 1968

De l'effet-philosophie^b

J'avance une triple Thèse : la philosophie n'a pas d'histoire = la philosophie est « éternelle » = il ne se passe « rien » en philosophie.

Références : Freud (l'inconscient est « éternel ») ; Marx (un mode de production est « éternel »).

Fausse référence : Marx (*Idéologie allemande*) : « ... la métaphysique n'a pas d'histoire ».

Proposition I. Ce qui constitue en discours *philosophiques* les discours dits philosophiques, c'est d'être conduits *sous* un certain nombre d'effets-philosophie.

Proposition II. Les dits effets-philosophie commandent et organisent tous les discours philosophiques. Ils peuvent être présents en d'autres discours, dits scientifiques, ou idéologiques, ou esthétiques, mais sans les commander et les organiser.

Proposition III. Les discours philosophiques, commandés et organisés par des effets-philosophie déterminés, comportent, en leurs textes, un « contenu » irréductible aux effets-philosophie.

Philosophie et effets de topique

Proposition IV. Toute philosophie se déploie dans un espace théorique clos qu'elle dispose sous la forme d'une *topique*.

En cela toute philosophie se distingue des sciences – à quelques exceptions près dont il sera question plus loin.

Une science se déploie dans un espace théorique ouvert, fixé par sa théorie comme espace de son investigation et de son progrès théorique. Cet espace n'est pas, sauf exception, disposé en topique, ou s'il l'est, la topique de cet espace ne joue pas le rôle de la topique de l'espace théorique philosophique.

Cet espace théorique disposé en topique est disposé en topique par l'effet de *trois* opérations philosophiques fondamentales, liées organiquement entre elles. Tout ce qui va être décrit sous le titre de ces opérations est observable empiriquement dans l'« histoire de la philosophie ».

1. Opération de *distinction-discrimination-différenciation*. Opération type : la ligne de la *République*.

Toute philosophie distingue entre des êtres différents, des connaissances différentes, entre des genres d'être et des modes de connaissance, etc.

Platon : l'être vraiment être, l'essence, l'apparence/le *νοῦς*, la *διάνοια*, la *δόξα*.

Descartes : la sensibilité et l'entendement.

Kant : sensibilité, entendement, Raison. Raison pure et Raison pratique, etc.

Hegel : etc.

Ces distinctions peuvent être « croisées » (Kant : les facultés d'une part, les pouvoirs de la Raison d'autre part, cf. Deleuze²), ou non (Platon).

Ces distinctions sont pensées en des lieux, places (*Orte*, *Stellen*, *τόποι*), dans un « espace », un « domaine », où figurent des frontières, des limites, bref des différences relatives de position : avec droit ou interdit de circulation entre « domaines » différents.

Première forme de la topique : assignation de places à des types d'être ou de connaître ; distinction des lieux de ces places ; ces distinctions étant sanctionnées par un « quadrillage » de l'espace avec sens uniques, sens interdits, etc.

2. Opération de *hiérarchisation*.

Opération type : toujours la ligne de la *République*.

Les différences de lieux apparaissent pour ce qu'elles sont : hiérarchiques. Les assignations de places à leurs propriétaires sont des distinctions de titres de possession, manifestant des rapports hiérarchiques.

L'espace topique est non plan, mais à trois dimensions.

Les frontières manifestent, par leurs permissions et interdits, dans les distinctions, la *hiérarchisation* qui les commande.

La hiérarchie est sanctionnée par une évidence : un type d'être ou de connaître occupe la place de la domination hiérarchique, est au pouvoir.

Platon : l'être vraiment être, le *νοῦς*.

3. Opération d'autoplacement de la philosophie dans l'espace topique.

La philosophie s'assigne à elle-même sa place dans l'espace topique qu'elle déploie pour exister.

Sauf exception (rarissime) cette place est celle du pouvoir (la plus haute dans la hiérarchie).

Encore Platon.

Exception : Spinoza (les deux Spinoza...).

Ces trois opérations sont contemporaines, indissolubles, et organiquement liées. La philosophie ne peut opérer de distinctions (1) qu'à la condition de les hiérarchiser (2) sous sa propre autorité mise en place de pouvoir (3). 3 commande 2 qui commande 1.

Proposition V. Les trois opérations décrites ci-dessus, dont les effets sont directement observables dans l'empirie des textes philosophiques, sont intelligibles comme autant d'effets-philosophie, produits par ce que nous appellerons (provisoirement, faute de mieux) *l'inconscient philosophique*.

L'inconscient philosophique

Dans ce qui suit, on prend pour « guide théorique » la référence freudienne, avec tous les risques que comporte l'usage de son analogie.

Je développerai cette analogie dans les moments suivants :

1. « La philosophie n'a pas d'histoire » = la philosophie est « éternelle » = il ne se passe « rien » en philosophie = la philosophie est « répétition », etc. Toutes ces propositions et équivalentes convergent vers une question : celle de la théorie de l'effet-philosophie.

Théorie de l'effet-philosophie qui soit en même temps théorie de ce « rien » qui se « répète » indéfiniment dans la philosophie.

Proposition VI. L'effet-philosophie est rendu intelligible par une théorie des mécanismes qui le produisent. En tant qu'effet il renvoie à une « cause ». En tant qu'effet qui « se répète », effet d'« insistance », etc., il renvoie à une cause qui sera dite « éternelle » (au sens où Freud dit que l'inconscient analytique est éternel).

2. Cette cause est structurale.

Proposition VII. L'effet-philosophie est l'effet d'une causalité structurale, mettant en jeu un *système d'instances*, parmi lesquelles figure l'inconscient philosophique.

On repère, en première approximation, parmi ces instances :

- les sciences
- les idéologies
- la politique
- l'inconscient philosophique.

3. L'inconscient philosophique n'existe que dans le système des dites instances. On ne se posera pas la question de la « genèse » de l'inconscient philosophique (pas plus que l'on ne se pose la question de la « genèse » de l'inconscient analytique) ².

Toutefois, considéré en lui-même, l'inconscient philosophique peut être l'objet d'une analyse : celle des « éléments » ultimes dans lesquels il est « réalisé ».

On dira que l'inconscient philosophique est constitué par l'agencement d'un certain nombre de *fantasmes (philosophiques) primaires* : en très petit nombre, très simples, et très pauvres (cf. l'inconscient analytique).

Les fantasmes repérés par exemple dans la partie de la séquence... (Sujet = Objet) = Vérité... = Fondement ^b (mais il n'est pas sûr du tout que ce soient des fantasmes *primaires* : à voir).

Il y aura sans doute lieu d'introduire ici les notions de processus primaires et de processus secondaires, pour rendre compte de l'effet-philosophie.

4. L'effet-philosophie, produit par l'inconscient philosophique « existe », sous les formes de son élaboration (secondaire?) *dans* ce qu'on appelle les discours philosophiques (les textes philosophiques).

Mais il « existe » aussi en dehors des textes dits philosophiques (cf. plus haut).

Dans les textes philosophiques, l'effet-philosophie peut être localisé en certaines catégories ou configurations catégoriales, en certains dispositifs spécifiques, et dans toute la chaîne des effets seconds induits par l'effet-philosophie. Tout texte philosophique est commandé-ordonné-organisé-dominé par l'effet philosophie.

Nota Bene. Un discours philosophique donné (par exemple les *Méditations* de Descartes) et à plus forte raison une « philosophie » (par exemple la philosophie de Descartes) « contient » une « matière » qui, tout en étant dominée-organisée par l'effet-philosophie (ou un système d'effets-philosophie), n'est pas *réductible* à cet effet-philosophie.

Ce que Badiou appelle la « désintrication ^a » devrait avoir pour résultat de faire apparaître la « texture » propre de cette « matière », irréductible à l'effet-philosophie qui l'investit.

Un discours de névrosé est dominé-organisé, ou « marqué » par des effets d'inconscient, mais ne se réduit pas, en son « contenu », à ces effets. Il contient généralement des éléments, pans entiers, qui relèvent d'autres « instances » que de l'inconscient analytique.

Un discours philosophique « parle » de la même manière des sciences, des idéologies, de la politique, etc.

L'assignation objective de ce « contenu » obtenu par la « désintrication » est alors possible. Si on retient ce qui a été avancé sur la nature de l'effet-philosophie et son mode de présence, d'« existence » dans les discours dits philosophiques, ce « contenu » peut sans doute être pensé dans une modalité inédite (le thème du « noyau rationnel » des philosophies, le thème de la portée « épistémologique » des philosophies, le rapport, souvent « anticipatoire », des philosophies aux sciences pourrait peut-être en être éclairé).

Un des avantages des propositions avancées est également de faire apparaître et de rendre pensable la présence de l'effet-philosophie dans des discours *non philosophiques* (discours scientifiques en certains cas, discours idéologiques, discours esthétiques).

5. Il existe des « formations » de l'inconscient philosophique. Elles sont en nombre limité, et sont fonction des combinaisons typiques prégnantes des fantasmes philosophiques primaires (exemple : idéalisme, matérialisme, empirisme, rationalisme, etc.).

Ces formations sont autant d'invariants, donnant lieu à des variations, lesquelles donnent lieu à des variantes.

Ce qu'on appelle *les* philosophies sont intelligibles en fonction de la structure de ces formations de l'inconscient philosophique.

6. On peut parler de formations de l'inconscient philosophique en termes de « névrose », voire de « psychose ».

Sur ce point, il serait sans doute fécond de reprendre les textes de Freud où il est question de la philosophie.

7. À partir de ces propositions, il est possible d'avancer la notion de « cure » « philosophique ».

La notion de « pratique philosophique » se dédouble.

On appellera « pratique philosophique » (I) le fait de « pratiquer la philosophie », c'est-à-dire de tenir un discours philosophique ou un discours philosophique sur la philosophie (ce qui est identique puisqu'il ne se passe « rien » en philosophie, et que la philosophie n'est que la répétition pulsionnelle de ce « rien »), dans l'élément de la névrose philosophique.

Cette « pratique philosophique » (I) est répétition, c'est-à-dire rumination, sous l'effet-philosophique névrotique de la formation de l'inconscient philosophique dominant. Cette rumination peut produire des résultats intéressants, en ce qui touche le « contenu », la « matière » extérieure à l'effet-philosophie (sciences, idéologies, politique). Cette pratique-rumination laisse en revanche intacte la structure névrotique sous laquelle est « répété » compulsivement l'effet-philosophie.

On appellera « pratique philosophique » (II) une pratique de la *cure* philosophique.

Dans la « cure philosophique », comme dans la « cure analytique », il s'agit de « faire bouger » quelque chose (expression spontanée des analystes praticiens).

Faire bouger les rapports entre les instances qui « existent » dans les rapports d'agencement des fantasmes, qui constituent les formations de l'inconscient philosophique.

Faire bouger : ce résultat est obtenu, comme dans la pratique de la cure freudienne, par l'*analyse* des effets-philosophie (et de leurs sous-effets en chaîne), et en définitive par l'*interprétation* des fantasmes primaires. Analyse et interprétation sont à prendre au sens freudien (anti-herméneutique).

Cette pratique (II) a pour objectif la « guérison » de la névrose philosophique.

Conséquences très importantes :

a. Il n'est pas question de « supprimer la philosophie » (conclusion du Marx de *L'Idéologie allemande*, tirée de la signification empiriste de sa phrase : « La philosophie n'a pas d'histoire. » Cette phrase sur la philosophie, dans *L'Idéologie allemande*, est à ma phrase, dans le même rapport que la théorie pré-freudienne du rêve intégralement explicable par, et réductible à des *contenus diurnes*, à la théorie freudienne du rêve), pas plus qu'il n'est question, dans la cure freudienne, de supprimer l'inconscient. L'inconscient philosophique subsiste après comme avant, et il fonctionne toujours de la même manière : il n'a pas d'histoire et il est « éternel ». Répétition d'un « rien » (ce « rien », c'est le « rien » de la « ligne de démarcation »).

b. La « pratique philosophique » (II) (la cure : opérée par *le matérialisme dialectique*) a seulement pour effet final de faire que le « discours de l'inconscient philosophique » soit « tenu » (en ses effets-philosophie) du « lieu » même d'où il émane, en fonction du rapport remanié des fantasmes aux instances. « Parole pleine » est alors donnée à ce qui auparavant « ruminait » une « parole vide »². Dans *Matérialisme et Empiricriticisme* (cure « sauvage »), Lénine a « donné la

parole » à l'inconscient philosophique, ramené en son « lieu », en énonçant cette formule, qui est en même temps une *interprétation* interne à ladite « cure » : « position de parti en philosophie ». Cure « sauvage », car Lénine a seulement appelé ce lieu par son nom, et il l'a appelé par son nom *du dehors* : il a moins donné la parole à l'inconscient philosophique en son lieu que *parlé à sa place*. Effets produits : tout à fait comparables à ceux d'une « analyse sauvage », où l'interprétation immédiate, « à chaud », produit des effets de libération rapidement « recouverts » par les réflexes de défense.

Indispensable de faire une théorie des techniques de la cure philosophique.

c. Second résultat de cette cure philosophique : libérer le « contenu » objectif retenu dans les discours philosophiques sous la domination et l'organisation de l'effet-philosophie.

Le rapport traditionnel entre la philosophie et les sciences, entre la philosophie et les idéologies, entre la philosophie et la politique, confusément perçu, pressenti et appréhendé à travers les brumes de la rumination névrotique théorique, peut alors recevoir un sens nouveau, qui nous fait peut-être sortir des « impasses » classiques (science/philosophie ; statut de l'épistémologie « intriquée » dans toute philosophie, etc.). Point de sensibilité particulière : ce qui « existe » d'objectif dans ce « contenu » désintriqué n'indique-t-il pas alors la présence anticipatrice d'événements *scientifiques* ? Exemple le plus important pour nous : ce qui est désigné dans la tradition marxiste par le terme de « *dialectique* » n'est-ce pas la grossesse philosophique d'un mode de production théorique (scientifique) en gestation ? (voir ce que dit Savéant^a sur ce point).

Derechef: philosophie et topique

Les effets de topique qui ont été « décrits », après recueil empirique de leur existence dans les discours philosophiques disponibles, peuvent être considérés comme des effets-

philosophie ou comme un effet-philosophie fondamental de l'inconscient philosophique.

Si on distingue les effets de topique (examinés plus haut) de la Topique des instances (sciences, idéologies, politique, inconscient philosophique), on peut « assigner » aux trois « opérations » organiquement constitutives de toute philosophie les « origines » suivantes (= les mécanismes de causalité structurale suivants) :

1. L'effet topique de *distinction* serait à rapporter de façon dominante à l'instance *sciences* (= coupures épistémologiques).

2. L'effet topique de *hiérarchisation* serait à rapporter de façon dominante à l'instance *idéologies* (révolutions dans les rapports idéologiques).

3. L'effet topique de mise au pouvoir de la philosophie par elle-même dans le lieu de la domination serait à rapporter de façon dominante à l'instance *politique*.

Ces trois opérations étant conjointes et indissociables, leur ensemble étant dominé par l'opération 3, on comprendrait que la philosophie soit fondamentalement *politique*, et que sa pratique (I) porte sur le « complexe » coupures/révolutions, c'est-à-dire, en termes empiriquement repérables, sur la « rupture » entre le scientifique et l'idéologique. Cette rupture, inscrite dans les tracés des « lignes de démarcation », est justement le « rien » que la philosophie ne cesse de « répéter » depuis son commencement.

La théorie de ce « rien », esquissée dans les pages précédentes, est la théorie des propositions dont on est parti : la philosophie n'a pas d'histoire, la philosophie est « éternelle »¹.

Page 301

a. Ce texte est précédé des notes suivantes dans le dossier constitué par Althusser : « Trois notes sur la théorie des discours » (Louis Althusser, texte publié dans *Écrits sur la psychanalyse*, Paris, Stock/IMEC, 1993) ; « Note sur la théorie du discours » (Étienne Balibar, 57 pages) ; « Premières notes (au courant de la plume, et sans aucune prétention que de produire des associations rudimentaires) » (Louis Althusser, juillet 1967, 4 pages) ; note sans titre (Alain Badiou, août 1967, 4 pages) ; « Note sur les concepts philosophiques “ à l'état pratique ” » (Étienne Balibar, août 1967, 4 pages) ; « Conventions de terminologie (propositions) » (Louis Althusser-Étienne Balibar, 10 septembre 1967, 1 page) ; « Sur la philosophie et la politique » (Louis Althusser, 15 septembre 1967, 8 pages) ; « Sur la pratique politique » (Louis Althusser, 8 octobre 1967, 2 pages) ; « Du statut singulier de la pratique politique » (Louis Althusser, 2 pages).

b. Dans une note manuscrite conservée avec ce texte dans les archives d'Althusser, Pierre Macherey reproche notamment à ce paragraphe de laisser entendre que, pouvant être rassemblée en un nom unique, la coupure aurait été effectuée « d'un seul coup », alors qu'elle est « l'effet d'un processus » de production, et non un « événement ».

Page 302

a. Les blancs figurent dans le texte. Ils sont du reste aisément complétables, en français ou en grec.

Page 305

a. Cette note est suivie, dans les archives d'Althusser, des textes suivants : « Note critique et autocritique pour les lecteurs de *Pour Marx* et *Lire le Capital* » (Louis Althusser, 16 octobre 1967, 8 pages); « Conception du monde et philosophie » (Louis Althusser, 17 octobre 1967, 7 pages); « L'idéologisation philosophique » (Michel Tort, octobre 1967, 11 pages); « À propos du concept d'application créatrice » et « Commentaire du schéma » (Alain Badiou, 25-26 octobre 1967, 10 pages); « À propos de l'application » (Pierre Macherey, 20 octobre 1967, 3 pages).

Page 306

a. Précision indiquée dans la note manuscrite de Pierre Macherey évoquée dans la note d'édition de la page 301.

Page 307

a. Étienne Balibar : « Note sur les concepts philosophiques "à l'état pratique" » (11 septembre 1967). On y lit par exemple : « La fonction de la philosophie à l'état pratique est d'opérer la rupture (les ruptures) par rapport à l'idéologie. Donc d'opérer la rupture intérieure dans la pratique de son idéologie. »

Page 308

a. Cf. François Regnault : onzième Cours de philosophie pour scientifiques (inédit) : « Qu'est-ce qu'une coupure épistémologique ? » On y lit notamment : « Étant donné une science quelconque, on appellera *coupure épistémologique* le ou les points de *non-retour à partir* du ou desquels cette science commence... Étant donné une science quelconque, on appellera effets épistémologiques de sa coupure les effets que cette coupure induit dans les idéologies ou philosophies qui la précèdent. Ces effets peuvent être de plusieurs sortes : a. : rendre impossibles un certain nombre de discours idéologiques qui précèdent la science, rompre avec eux ; c'est ce qu'on appellera : rupture épistémologique... »

Page 316

a. Il s'agit de *La Querelle de l'humanisme*, publiée dans ce volume (p. 489). Cette notion de « coupure continuée » est également développée dans « Sur le rapport de Marx à Hegel »

(dans *Lénine et la philosophie*, petite collection Maspero, 1972, p. 53) : « L'ouverture d'un "continent scientifique" se marque dans le temps et la théorie par une *coupure*. Cette coupure n'est ni ponctuelle ni achevée : mais coupure *continué*e qui élabore par un travail sans fin le champ théorique qu'elle ouvre. Ce travail sans fin est celui de la pratique scientifique, dans sa forme spécifique. »

Page 317

a. Ce texte est suivi dans les archives d'Althusser des notes suivantes : note sans titre d'Étienne Balibar (10 pages) visant à faire le point des discussions en cours ; « Toujours sur la philosophie » et « Sur les concepts à l'état pratique » (Alain Badiou, 1^{er} novembre 1967, 4 pages) ; « Sur la note de Badiou du 1^{er} novembre (derechef sur la philosophie) » (Louis Althusser, 2 novembre 1967, 3 pages) ; « Sur la nature de la philosophie » (Pierre Macherey, 5 novembre 1967, 23 pages) ; note sans titre de Michel Tort sur les notions de « recouvrement » et d'« application » (6 novembre 1967, 4 pages) ; « Rectificatif à ma note du 13 octobre 1967 » (Étienne Balibar, 13 novembre 1967, 2 pages).

Page 318

a. *La Tâche historique de la philosophie marxiste*, texte commandé, puis refusé par la revue soviétique *Vosprossi Filosofi*, et finalement publié en hongrois dans le recueil d'écrits d'Althusser : *Marx-as elmélet forradalma* (Budapest, 1968). Des épreuves de ce texte, ainsi que la maquette d'un livre à paraître sous ce titre dans la collection « Théorie » ont été conservées dans les archives d'Althusser.

b. Pierre Macherey, « Sur la nature de la philosophie », cf. *supra*, note d'édition, p. 317. Toutes les références qui suivent à Pierre Macherey concernent ce texte.

Page 322

a. Ce texte est suivi d'une note d'Alain Badiou du 21 novembre 1967 : « Sur le texte de Macherey et la note d'Alth. du 15 novembre » (4 pages).

Page 323

a. *Les Mots et les Choses* a été publié en 1966.

Page 324

a. La théorisation tentée en 1966-1967 par Althusser et ses collaborateurs est largement constituée d'emprunts métaphoriques à la théorie spinoziste des attributs et des modes – amplement confirmés par les notes de travail et les schémas conservés dans les archives d'Althusser.

b. Cf. « Trois notes sur la théorie des discours » (*Écrits sur la psychanalyse*, Stock/IMEC, 1993).

Page 325

a. Référence à un article de Jean-Toussaint Desanti : « Qu'est-ce qu'un problème épistémologique? », publié dans la revue *Porisme*, n^{os} 3 et 4/5 (novembre 1966-juin 1967). Une annexe du cinquième Cours de philosophie pour scientifiques d'Althusser (« Sur Desanti et les pseudo-“ problèmes de troisième espèce ” ») est consacrée à cet article.

Page 330

a. Outre la note d'Althusser du 16 octobre 1967 : « Note critique et autocritique pour les lecteurs de *Pour Marx* et *Lire le Capital* » (8 pages), il s'agit d'un livre sans titre inachevé de 44 pages, en partie consacré à « rectifier » certaines thèses antérieures, et d'un texte de 6 pages intitulé « À propos des ouvrages publiés ». Non datés, ces textes inédits ont vraisemblablement été rédigés en 1967. La préface d'Althusser à l'édition italienne de *Lire le Capital* (datée du 5 décembre 1967) contient la première apparition publique de l'expression « tendance théoriste ».

b. Cf. note d'édition, p. 322. On lit notamment dans ce texte : « Le concept de la philosophie est concept des modes de production d'un effet », ou encore : « La théorie de la philosophie n'est rien d'autre que la théorie des modes de production de l'effet-philosophie. »

Page 333

a. Ce texte est suivi d'une note d'Alain Badiou du 3 décembre 1967 (9 pages) : « Pratique, philosophie », énonçant 13 thèses et 9 définitions.

b. Ce texte est précédé de la mention suivante : « Althusser II » (on tiendra pour I le texte intitulé « Triple note »).

Page 335

a. Gilles Deleuze, *La Philosophie critique de Kant*, Paris, PUF, 1963.

Page 337

a. Cf. « Lettre à D... (n° 2) », *Écrits sur la psychanalyse*, *op. cit.*, pp. 83-95.

b. Sur ce point, voir *supra*, « Du côté de la philosophie » (cinquième Cours de philosophie pour scientifiques), pp. 270 *sqq.*

Page 338

a. Alain Badiou, note citée du 3 décembre 1967. On y lit par exemple : « L'intervention philosophique a pour objet non *des* pratiques (sciences et idéologies) qu'il faudrait trier, mais l'intrication-décalage du portage et du placement, soit *la double occurrence d'un même terme...* La philosophie est donc, plutôt que démarcation, *désintrication* (je demande qu'en dépit de l'extrême valeur politique de l'expression " tracer une ligne de démarcation ", on réfléchisse aux contre-sens analytiques qu'elle induit. Désintrication a l'avantage de connoter immédiatement un *processus*. »

Page 340

a. Cf. en particulier Jacques Lacan, « Fonction et champ de la parole et du langage » (*Écrits*, Paris, Seuil, 1966, pp. 247-265).

Page 341

a. Référence à une note de Jean Savéant du 23 décembre 1967 (5 pages) qui écrit notamment que, si l'on considère ce qui se passe en mathématique, en physique et en chimie, mais aussi dans *Le Capital* et dans l'œuvre de Freud, « on constate qu'à coups de révolutions théoriques, ce que ces diverses pratiques requièrent, c'est l'instauration d'un nouveau mode de production théorique ».

Page 342

a. Cette note a été conservée avec une lettre jointe d'Alain Badiou à Louis Althusser du 8 avril 1968, qui lui manifeste ses réticences à l'égard des « trois opérations philosophiques fondamentales » décrites dans ce texte, ses vives réserves devant l'idée

de « formations de l'inconscient philosophique », et son désaccord avec la « triple thèse » défendue par Althusser. Il écrit par exemple : « Qu'il y ait des coupures et des révolutions (idéologiques) impose qu'il y ait une histoire de la philosophie. Ça, je n'en démords pas. » Cette note d'Althusser est la dernière de la série. Ses archives contiennent une dernière note : « Sur quelques positions philosophiques », datée du 18 décembre 1969 ; formellement proche des autres, elle n'en est pas moins éloignée du projet initial d'ouvrage collectif.

« Un agitateur politique en philosophie »

Réponse à une critique

(1963)

Les archives d'Althusser contiennent deux versions du texte que nous publions sous le titre « Réponse à une critique ». La première version, la plus longue (double carbone contenant de nombreuses corrections manuscrites), intitulée par l'auteur « Réponse aux critiques présentées devant le Comité directeur de La Pensée élargi, par le Camarade Cogniot, le samedi 30 novembre 1963 », est manifestement celle qu'Althusser avait l'intention de lire devant le Comité directeur de La Pensée, plus particulièrement réuni pour discuter de son dernier article « Sur la dialectique matérialiste ». Si une telle réunion eut bien lieu, et si elle fut l'occasion d'un affrontement entre Althusser et Georges Cogniot, fondateur de la revue avec Paul Langevin, le caractère contradictoire des témoignages recueillis ne permet pas de savoir avec certitude si ce texte fut effectivement lu de la première à la dernière ligne. Si l'on en croit une lettre du 28 décembre 1963 d'Althusser à Marcel Cornu, secrétaire de rédaction de La Pensée, la seconde version (frappe originale), cette fois intitulée « Réponse à une critique », a été envoyée pour publication à la revue. Elle intègre la plupart des corrections précédentes, et en ajoute quelques autres ; elle introduit surtout deux modifications importantes : un long passage est retiré du corps du texte pour être mis en annexe ; et les huit premières pages sont purement et simplement supprimées — on voit mal en effet comment la revue aurait pu publier une telle attaque directe contre un membre particulièrement éminent de son

Comité directeur. Trente-deux ans plus tard, il eût cependant été dommage de ne pas porter à la connaissance du public ces pages étonnantes dans lesquelles Althusser explique avec un certain art de la mise en scène pourquoi il s'estime capable de répondre à des critiques qui ne lui ont pas encore été adressées : nous avons donc décidé d'inclure dans le texte ici publié les huit premières pages de la première version. Pour le reste, nous suivons bien entendu le texte de la seconde version.

Cette réponse présentant dans sa forme un caractère un peu inédit, j'attire l'attention des camarades présents sur ce caractère inédit lui-même.

Le texte que je leur présente, et que je vais commenter devant eux, en en suivant strictement les articulations, et en en suivant rigoureusement le contenu (je vais le lire), constitue la réponse que je vais faire aux critiques que le camarade Cogniot va présenter devant vous au sujet de mon article sur la dialectique matérialiste^a. Ce texte a été écrit avant que j'aie connaissance des critiques du camarade Cogniot, sans quoi je ne pourrais pas le lire.

Ce texte a été écrit le vendredi 29 novembre. Il présente donc ce premier caractère paradoxal d'être une *réponse précise* à des critiques qui n'ont pas été formulées au moment où je rédige ma réponse.

Certes, au cours de la dernière séance du Comité directeur^b, le samedi 9 novembre, qui avait à son ordre du jour une discussion sur « la négation de la négation » (ordre du jour qui ne fut aucunement respecté), j'avais demandé au camarade Cogniot, qui, je le sais, a des critiques à formuler contre mon article, de rendre aux assistants de cette prochaine réunion (celle que nous tenons), et à moi-même, le

Notes d'édition p. 388 à 391.

service légitime de nous donner par écrit l'essentiel de ses critiques. Le camarade Cogniot m'avait alors répondu qu'il n'en aurait sans doute pas le temps (ce que je comprends moi-même : puisque pour trouver le temps de rédiger la présente réponse j'ai dû consentir un certain sacrifice sur mon sommeil – mais ceci me regarde, ou plutôt je l'ai fait parce que je considérais la rédaction de cette note comme nécessaire à l'éclaircissement théorique en cours), mais qu'il pouvait me donner une idée des critiques qu'il formulerait contre moi, en énumérant les points qu'il se proposait de traiter : 1. le rapport Hegel-Marx ; 2. l'abondance des citations de Mao Tsé-tung figurant dans mon article ; 3. le concept de contradiction principale et de contradiction secondaire, emprunté par moi à Mao ; 4. le monisme ; 5. la dialectique de la nature ; 6. la surdétermination. J'espère n'en avoir pas oublié.

C'est sur ces indications, sommaires mais précises (et très indicatives, pour qui est au courant de la situation présente dans le domaine politique et théorique), que j'ai rédigé, *par avance*, la réponse aux critiques du camarade Cogniot. Je n'ai nul mérite à avoir rédigé *par avance* cette réponse. Le camarade Cogniot n'avait pas le temps de mettre par écrit l'essentiel de ses critiques. Mais, comme tout camarade conscient des réalités, et qui n'a nulle intention de ruser avec elles, qui au contraire entend les aborder de front, avec intransigeance, comme il se doit pour tout marxiste qui se sent, à son niveau, responsable pour son compte de la théorie marxiste, je savais exactement ce qui était en question. Comme l'a dit la dernière fois le camarade Besse^a : nous ne sommes pas des Béotiens ; et j'ajouterais que nous ne devons pas être des Béotiens, *pour des raisons de principe* – ce qui revient à dire tout simplement que nous devons, comme communistes, que nous travaillions dans la pratique politique ou dans la pratique théorique, ou dans les deux (comme tout vrai communiste), nous considérer comme personnellement responsables de ce que nous disons, écrivons, pensons, et faisons, et aussi des conditions objectives dans lesquelles nous

travaillons. Je serais en matière théorique un irresponsable, non seulement si je ne prenais la responsabilité théorique (et politique) de ce que j'écris, mais aussi si je me donnais la facilité d'ignorer ou de faire semblant d'ignorer la nature exacte des conditions (théoriques et politiques) dans lesquelles je travaille. C'est parce que je connais ces conditions objectives, que je puis, sans aucun mérite et j'ajouterais sans aucune malice (tout sentiment de cet ordre est, par principe, exclu des rapports entre camarades), répondre par avance aux critiques du camarade Cogniot. Je connais la situation, je sais quels sont les problèmes brûlants de l'actualité tant théorique que politique. Je sais donc d'avance ce que le camarade Cogniot va dire (je savais ce qu'il allait dire) parce que, comme camarade ayant le sens de ses responsabilités théoriques et politiques, le camarade Cogniot ne pouvait pas parler de questions secondaires, mais des questions essentielles qui se posent aujourd'hui, le samedi 30 novembre 1963, à tous les communistes conscients du monde.

Voilà sur la première caractéristique de cette réponse. Elle a pu être rédigée à l'avance, donc anticiper sur l'avenir immédiat, en fonction même de notre conception marxiste de la nécessité historique, et en fonction même de notre conception marxiste de la responsabilité d'un communiste, quelles que soient ses fonctions dans le Parti. Ces deux conceptions nous définissent comme communistes, sans discussion aucune.

Cette réponse va pourtant présenter une seconde caractéristique, sur laquelle je vais m'expliquer. Nous sommes tous d'accord pour considérer, en tant que marxistes, que cette discussion ne doit pas mettre en cause des personnes, mais concerner la solution d'un problème théorique, ou de plusieurs problèmes théoriques réels. Elle ne doit pas être une opposition, une joute d'opinions, un simple débat contradictoire, mais un véritable travail scientifique portant sur des concepts essentiels de la philosophie marxiste (du matérialisme dialectique). Nous sommes, j'en suis sûr, tous d'accord sur ce point.

Or comment faire pour qu'une discussion, ou un échange d'idées, comme celui qui a lieu aujourd'hui, constitue un véritable travail scientifique? Comment faire pour que nous sortions de cet échange d'idées non avec le « sentiment » que un tel a raison, un tel a tort, mais avec la certitude d'avoir avancé dans la connaissance scientifique des concepts en cause? Nous avons tous l'expérience de discussions ou d'échanges d'idées qui sont restés, sous ce rapport, au-dessous de nos exigences scientifiques. Pourtant des échanges d'idées ont souvent réuni dans le passé des camarades très compétents. Certes si les assistants sont tous plus ou moins ignorants, la somme de leurs ignorances personnelles ne produit jamais le commencement d'une science. Mais si les camarades sont compétents, comme c'est ou devrait être le cas de communistes instruits dans la théorie marxiste, comment se fait-il que nombre de réunions demeurent sans résultats du point de vue scientifique, je ne dis pas du point de vue de la découverte scientifique (car ne découvre pas qui veut, ni n'importe où ni n'importe quand, il y a des conditions absolues requises pour une découverte scientifique, et cette théorie des conditions de la découverte scientifique reste à faire – en tout cas on ne découvre jamais rien, nos camarades scientifiques le savent, dans aucun Congrès scientifique, où cependant on fait un vrai travail d'éclaircissement et d'information scientifique), comment se fait-il donc que nombre de réunions demeurent sans résultat, non du point de vue des véritables découvertes scientifiques, mais du simple point de vue de l'information et de l'éclaircissement scientifique?

Je crois que cela peut tenir au fait qu'en général on ne prend pas le soin de donner à la discussion les moyens propres à rendre une discussion (c'est-à-dire des échanges verbaux portant sur des objets scientifiques) vraiment scientifique. Pour qu'une discussion soit vraiment scientifique, il faut qu'elle porte sur des textes écrits. Tout le monde peut se procurer mon texte sur la dialectique : il a été écrit, et publié. Quelques-uns d'entre vous disposent du texte que je suis en

train de lire ; je l'ai tapé directement à la machine en autant d'exemplaires que je pouvais, mais je me suis trouvé dans l'impossibilité matérielle de le faire ronéotyper. C'est pour réaliser les conditions d'une discussion vraiment scientifique (et non, comme il l'a dit en plaisantant, parce que je « craignais d'avoir à improviser ») que j'ai demandé au camarade Cogniot s'il pouvait mettre par écrit ses critiques. Il n'a pu matériellement le faire, il a une infinité d'autres charges autrement importantes, et je le comprends parfaitement. Il m'arrive à moi aussi, il nous arrive à tous, de nous trouver dans l'impossibilité d'écrire un texte, qui serait pourtant essentiel au caractère scientifique d'une discussion. Nous faisons alors de notre mieux, mais il faut bien dire que ce qu'un humoriste collectif appelle les « paroles verbales » n'a pas, sous le rapport scientifique, la même valeur que des paroles écrites. C'est nous priver d'un instrument indispensable à une vraie discussion scientifique, que de nous priver d'un texte écrit. C'est nous priver de cet instrument, au moins partiellement, que de n'avoir pu distribuer à l'avance un texte écrit, ou de ne pouvoir le distribuer qu'à quelques personnes, comme le présent texte que je suis en train de lire. J'ai fait ce que j'ai pu, en le tapant moi-même. Je ne pouvais, à mon regret, faire plus.

Cependant, je voudrais proposer, dans ce texte même, une procédure précise de discussion. Je veux dire que je vais faire tout mon possible pour exposer ma réponse aux critiques du camarade Cogniot en suivant ce que Descartes appelait jadis l'ordre des raisons, c'est-à-dire un ordre rigoureux. Cela veut dire que je vais progresser pas à pas, avancer seulement ce que je puis scientifiquement avancer : tout ce qu'il faut à chaque pas pour permettre le pas suivant, tout ce qu'il faut, mais pas plus. Nul ne peut demander à un homme qui tente de tenir un discours rigoureux de tout dire à la fois. Marx lui-même n'a pu tout dire à la fois, et ceux qui s'arrêtent au premier Livre du *Capital* n'ont rien compris à Marx, ceux qui font à Marx des objections portant en fait sur l'argumentation scientifique du premier Livre du *Capital*, sans

avoir lu les deux autres, sinon les trois autres Livres, prouvent tout simplement qu'ils n'ont aucune idée des conditions d'une démonstration scientifique. Ce n'est pas seulement l'exposition, mais la démonstration scientifique qui a besoin de temps, c'est-à-dire du temps indispensable à la production du système intégral de ses raisons.

Je progresserai donc pas à pas, et je marquerai, par les articulations de mon texte, les degrés successifs et nécessaires de ma réponse, donc de ma démonstration. Je marquerai un temps, après chaque degré et, si vous le permettez, je vous poserai à ce moment chaque fois la même question : *sommes nous d'accord, vraiment d'accord?* (non pas d'accord sur ce qui n'aura pas encore été dit, mais sur ce qui a été dit, rien de plus). Si vous voulez bien me donner une réponse positive, ou si vous ne voyez pas d'objection à soulever, ou de question à poser, nous pourrons alors passer au point suivant, au degré suivant. Si vous n'êtes pas d'accord, je noterai vos raisons de désaccord, et nous en discuterons avant de passer au point suivant. Et nous verrons si nous pouvons nous accorder le droit de passer au point suivant.

Cette procédure précise que je vous propose a pour moi une extrême importance. Non parce qu'elle flatte en nous le souvenir lointain des méthodes de discussion (scientifiques à leur époque, du moins on peut le penser) des dialogues platoniciens, mais parce qu'il n'est pas question, en matière scientifique, de faire à quiconque la moindre violence théorique, soit par des procédés, soit par la simple précipitation. Je tiens, comme il est de rigueur en tout examen scientifique, non pas à *proposer*, mais à *démontrer* des idées données. La démonstration, si c'est vraiment une démonstration, et non pas, au sens pascalien, une technique de la persuasion, c'est-à-dire une méthode subjective, une pure technique donnant des résultats d'ordre pragmatique, la démonstration doit être objective, donc susceptible d'une approbation de la conscience scientifique en général, c'est-à-dire de tous ceux à qui elle est soumise, à condition qu'ils acceptent de la considérer comme une démonstration, comme une méthode de

preuve objective et scientifique. Je crois (et je commence à appliquer la procédure que je vous propose, sur ce point précis) que nous serons tous d'accord là-dessus.

Proposer^a une démonstration implique que j'assume la responsabilité théorique intégrale de tout ce que j'écris. La responsabilité^b théorique n'est pas une exigence « morale » au sens où l'entendent volontiers même des savants honnêtes. Elle a un contenu défini et scientifiquement assignable. La responsabilité théorique d'un mathématicien qui démontre un nouveau théorème a pour contenu l'exigence absolue (qui n'a rien à voir avec la morale, mais tout à voir avec les Mathématiques existantes) d'être en état de rendre compte de tous les détails, du moindre signe, du moindre mot, de sa démonstration. Il faut avoir assisté à un séminaire de mathématiques pour avoir une idée de ce que cela signifie : toute démonstration est épiluchée jusqu'en ses moindres détails, aucun mot n'est accepté sans être prouvé, sans être incontestablement et scientifiquement prouvé. Il en va de même dans toutes les sciences. Leurs démonstrations sont plus ou moins mathématisées. Mais la responsabilité théorique de tout savant consiste toujours à pouvoir rendre compte (vis-à-vis de lui-même d'abord, vis-à-vis des autres ensuite – mais c'est la même chose, puisque c'est, en fin de compte, vis-à-vis de son objet et vis-à-vis de la science objective existante) de chacun des mots qu'il prononce et écrit. C'est pourquoi la meilleure des formes d'existence de la responsabilité théorique, c'est l'écriture. Savoir écrire, c'est en effet à la limite *savoir raisonner*, c'est dans la rigueur scientifique qu'on apprend à raisonner, ou plus exactement à démontrer. Qui sait démontrer par écrit peut savoir aussi démontrer sans écrire, mais parce qu'il l'a appris dans cet irremplaçable exercice scientifique qu'est la rédaction d'une *démonstration*. C'est cette même conscience de la responsabilité théorique qu'on voit dans les textes de Marx. Marx assume la responsabilité théorique du moindre des mots qu'il écrit, comme un simple mathématicien. Certes la rigueur du *Capital* est d'autre type que la rigueur d'une démonstration

mathématique, mais dans son ordre, elle est aussi *rigoureuse*. Nous devons savoir qu'aucun travail scientifique dans le domaine théorique, et particulièrement dans le domaine philosophique, ne peut se faire sans que soit respectée cette règle absolue du devoir de *responsabilité théorique* à l'endroit du *moindre mot* écrit. Et d'ailleurs, les camarades communistes qui ont une responsabilité politique, comme tous les autres d'ailleurs, savent bien que les textes officiels publiés par le Parti, qu'il s'agisse des communiqués du Bureau politique, ou du Comité central, des décisions d'un Congrès, ou des discours ou articles des responsables politiques, sont des textes dans lesquels les moindres mots sont pesés, et mesurés à leur valeur scientifique. Tous les dirigeants et organismes dirigeants du Parti seraient coupables d'une grave irresponsabilité politique s'ils ne prenaient la responsabilité intégrale de tous les mots des textes qu'ils publient. C'est pourquoi la rédaction d'un simple communiqué politique, je dis bien sa rédaction, le choix de ses termes pose à chaque pas un problème de responsabilité théorique et politique radical. Cette expérience, qui est bien reconnue dans la pratique politique, ne l'est pas au même degré dans la pratique philosophique du marxisme. Trop ^a de textes paraissent, dont leurs auteurs, si on leur posait la question de leur responsabilité théorique en face de *tous les mots*, sans parler des phrases, et bien entendu des raisonnements qu'ils emploient [...] ^b. On croit généralement qu'un raisonnement est automatiquement une démonstration : ce n'est pas vrai !, il existe des raisonnements faux, objectivement faux, comme par exemple les raisonnements des dirigeants chinois sur la guerre et la paix, sur le déplacement de la contradiction principale de notre temps vers les pays du tiers monde ^c : ce sont des raisonnements, mais comme ils sont faux, ce ne sont pas, scientifiquement parlant, des *démonstrations*. Que les dirigeants chinois, en faisant à leur tour des raisonnements faux, aient ou non le sentiment qu'ils font une démonstration – et manifestement ils pensent avoir fourni une démonstration scientifique ! –, cela ne peut constituer pour nous le commencement d'une

excuse : car nous, marxistes, nous nous déterminons non en fonction des seules intentions (même quand elles sont bonnes, et à plus forte raison quand elles sont mauvaises), mais en fonction des *actes*.

Nous considérons même comme une circonstance aggravante le fait que des responsables politiques soient à ce point irresponsables vis-à-vis de leur devoir élémentaire en matière scientifique : ils n'ont en aucune manière le droit de donner pour une démonstration ce qui n'est en fait qu'un raisonnement faux, c'est-à-dire une analyse fautive. Leur responsabilité la plus grave, objectivement, vis-à-vis de l'ensemble du mouvement communiste mondial est là : dans cette confusion qu'il faut bien appeler objectivement une imposture politique et théorique, qui présente comme une démonstration scientifique ce qui n'est purement et simplement qu'un *raisonnement faux*, qu'une analyse fautive. Ils prennent une très grave responsabilité non seulement politique, nous le savons, mais aussi *théorique*, et cela nous le savons peut-être un peu moins, car ils compromettent, comme je vais le montrer dans un instant, dans l'esprit de camarades honnêtes qui n'ont pas la formation théorique convenable, la validité de concepts théoriques authentiquement, absolument marxistes^a. Pour résister à cette confusion et à ses conséquences, qui atteignent jusqu'à certains camarades responsables, comme Lucien Sève^b, jusqu'à certains camarades politiquement irréprochables et politiquement éclairés, il faut savoir, non d'une simple opinion, avec laquelle on peut même faire un raisonnement, il faut savoir *scientifiquement* (au sens précis : en étant capable d'en faire la *démonstration*, en prenant la responsabilité de tous ses *mots*, c'est-à-dire de tous les concepts et de tous les raisonnements employés), il faut donc *savoir scientifiquement* quel est le contenu de la Théorie marxiste – non seulement le contenu théorique du *matérialisme historique*, science positive de l'Histoire fondée par Marx, aujourd'hui science au même titre que d'autres sciences, mais encore le contenu du *matérialisme dialectique*, c'est-à-dire de cette autre science, absolument *fondamentale* pour toutes les

sciences positives, y compris la science positive du matérialisme historique, qu'est la *science philosophique marxiste*, que j'ai proposée dans mon article d'appeler *Théorie* avec un T majuscule, mais qu'on peut, puisque c'est l'usage, appeler plus couramment philosophie marxiste; à la condition de bien savoir que cette Philosophie se distingue radicalement de toutes les autres philosophies passées, présentes et à venir, en ce qu'elle est, comme l'a montré Marx, comme l'ont dit Engels et Lénine, *une véritable science*, et non une idéologie philosophique (ce que sont toutes les autres « philosophies »). Les camarades qui travaillent dans la Philosophie marxiste, ou qui l'invoquent, comme Sève devant le Comité central, ne peuvent à aucun moment et en aucun cas, faute de ne pas manquer à leur devoir scientifique (c'est-à-dire à leur responsabilité scientifique) devant la Philosophie marxiste, qui est une *science*, tirer, sans les avoir rigoureusement *démontrées*, des conclusions théoriques concernant des concepts théoriques de la Philosophie marxiste (comme le concept que j'ai résumé dans l'expression : *déplacement* de la contradiction, mot qui ne figure dans aucun texte philosophique marxiste jusqu'ici, du moins à ma connaissance, mais qui désigne un concept réel, d'un usage universel dans la théorie et la pratique marxiste), en invoquant seulement le fait d'un raisonnement politique faux dans lequel les dirigeants chinois font jouer à ce concept scientifique marxiste, à ce concept absolument scientifique, je le dis en pesant mes mots, c'est-à-dire en pouvant le démontrer, en l'ayant déjà démontré dans mon article, en pouvant à tout moment reprendre et développer cette démonstration, je dis bien cette *démonstration* – raisonnement politique faux dans lequel donc les³ dirigeants chinois font jouer à ce concept théorique marxiste absolument vrai, le rôle d'instrument théorique, de caution théorique de leur erreur politique. Si les dirigeants chinois ont ainsi manqué à leur devoir et à leur responsabilité théoriques, en faisant jouer à ce concept marxiste absolument vrai ce faux rôle prétendument théorique, en vérité utilitaire, au sens de « justificateur » théorique de

leur erreur politique, notre devoir à nous, communistes marxistes, qui avons comme tous les marxistes du monde, accès à la vérité de la Philosophie marxiste, grâce à Marx, Engels et Lénine, qui pouvons lire leurs œuvres, les méditer, les comprendre, et en tirer les conséquences théoriques et politiques scientifiques – notre devoir à nous, communistes marxistes, qui nous trouvons être français, membres du Parti français qui nous invite justement au travail théorique, comme à un travail de toute première importance théorique, notre devoir est de *dénoncer* le pragmatisme théorique des dirigeants chinois, et non de nous aligner en fait sur lui. Le camarade Sève, qui a eu, comme il dit, et c'est une expression incroyable dans la bouche d'un camarade responsable, le « sentiment » (je dis bien le « sentiment », c'est le mot qu'il emploie) que quelque chose n'allait pas du côté de la Théorie chez Mao Tsé-tung, dès 1937, et particulièrement du côté de ce concept du déplacement de la contradiction, est la première victime théorique de l'imposture théorique des dirigeants chinois, et il a fait de ce suivisme théorique une intervention publique devant le Comité central du Parti français, sans qu'à ma connaissance, personne ne l'ait encore *publiquement* repris, c'est-à-dire sans que personne ne lui ait demandé de comptes sur les faux titres scientifiques de son raisonnement, sur le simple point de savoir si son raisonnement était une *démonstration* ou au contraire un sophisme et une imposture. Le camarade Sève a tout simplement accepté, sans la dénoncer, l'imposture théorique des dirigeants chinois, imposture théorique qui est objectivement, réellement, au service de leur erreur politique. Il a pris leur imposture théorique pour argent comptant, au lieu de la dénoncer, il l'a tout simplement entérinée, et il en a tiré, toujours en partant de ce « sentiment » de « relecture », comme il dit, tout un raisonnement pseudo-théorique, d'où il ressort qu'il faut prêter grande attention au « travail philosophique qui se développe chez nous » et en particulier aux « études de Louis Althusser » (le seul qui ait l'honneur d'être cité à ce titre) récemment publiées sur la dialectique marxiste.

Je remercie personnellement le camarade Sève, qui au reste est un ami très cher, d'avoir attiré notre attention sur tous les dangers de déviationnisme en matière théorique qui nous guettent, comme ils ont toujours guetté et comme ils guetteront toujours la théorie marxiste, y compris, et au premier chef, la Philosophie marxiste, le *matérialisme dialectique*. Je regrette seulement, responsabilité bien ordonnée commençant toujours par soi-même, surtout en matière *théorique* (matérialisme dialectique) où les « autres » ne sont pas si nombreux, hélas — je regrette seulement que le camarade Sève n'ait pas commencé par se poser la question de savoir si son raisonnement avait quelque chose à voir avec une démonstration. S'il se fût posé sérieusement, avec le sens de cette responsabilité marxiste qu'il a tentée (dans un discours d'ailleurs théoriquement aventureux, sinon révisionniste) de définir un jour dans *La Pensée*^a, dans la revue même qui a bien voulu m'ouvrir ses pages, la simple question de savoir si son raisonnement était une démonstration, il eût découvert cette chose remarquable qu'il était lui-même la première victime de l'imposture théorique des dirigeants chinois, qu'il en était chez nous l'inconscient avocat — non qu'il fût, bien entendu, politiquement de leur avis (sous ce rapport son attitude est irréprochable), mais *théoriquement de leur avis* : je veux dire déviationniste en théorie, exactement comme eux, l'avocat du même déviationnisme théorique, c'est-à-dire très précisément de ce que Lénine appelle le *pragmatisme*.

Je prononce ces phrases (*écrites*) en prenant toute ma responsabilité théorique vis-à-vis d'elles, c'est-à-dire en affirmant, sans aucune restriction, que je prends la responsabilité de tous les mots et de tous les raisonnements ci-dessus, et de toutes les conclusions ci-dessus, tant en ce qui concerne les dirigeants chinois que Lucien Sève, c'est-à-dire, en disant que je puis en faire la *démonstration*, et en commençant dans ce texte même cette démonstration. Si elle est jugée trop courte ou trop dense (comme certains camarades ont un peu légèrement, semble-t-il, jugé dense, voire difficile à compren-

dre, mon dernier article), je suis à la disposition de tous ceux qui le désirent, y compris de la Direction du Parti ; c'est une question de temps ; uniquement une question de temps. Car il se trouve que moi non plus je ne suis pas en vacances.

Je précise que mon propos n'est en aucune manière d'accabler ou de condamner Sève. Je parle de lui non parce qu'il a parlé de moi (d'autres l'ont fait ou le feront, et sans doute encore pour me condamner, je le sais), et j'aurais d'ailleurs toute raison de me taire sur lui, si j'écoutais une conception de l'amitié qui ne peut avoir cours entre communistes. Je parle de lui parce qu'il a parlé, mais non parce qu'il a parlé de moi (c'est secondaire), mais parce qu'il a parlé devant le Comité central, que son texte a été écouté, a été publié, est lu, sera lu dans de nombreuses cellules, que c'est un texte qui ne passera pas sans avoir des conséquences ; parce que je me considère, comme tout communiste, responsable de ce qui est dit au nom du Parti, *responsable des erreurs que j'ai laissées passer sans les voir, mais infiniment plus responsable des erreurs que je vois, et dont je puis démontrer qu'elles sont des erreurs* ; parce que je sais, non parce que Lénine l'a dit, mais par la *vérité* même contenue dans les paroles de Lénine, que *tout tient en dernière instance, en ce qui concerne l'action de cette organisation volontaire de la lutte des classes, organisation qui a des statuts et des objectifs politiques fondés en dernier ressort sur le marxisme, c'est-à-dire non seulement sur le matérialisme historique, mais en dernier ressort sur le matérialisme dialectique, sur la philosophie marxiste, que tout tient en définitive à la Théorie, c'est-à-dire à la Théorie du matérialisme dialectique.* Cette Théorie générale, ou Philosophie marxiste, est tout simplement une *science* qui a pour objet spécifique la *distinction entre la connaissance scientifique et l'idéologie*, ou si l'on préfère la distinction entre la vérité scientifique et l'erreur, ou encore, comme dit Lénine dans son admirable langage direct, directement accessible aux larges masses, la distinction entre la *connaissance* et l'*ignorance*. Je prends la responsabilité théorique intégrale de cette définition, que je propose aujourd'hui et que je démontrerai

prochainement dans un ouvrage. La responsabilité théorique personnelle de cette définition scientifique, fidèle jusque dans le dernier détail à tout ce que Marx et Lénine ont écrit d'essentiel pour nous, de la *philosophie marxiste*. Cette définition (je le dis pour ceux que la question peut intéresser) est une *définition nouvelle*, en ce sens qu'elle n'existe pas sous cette *forme systématique* dans les textes des classiques du marxisme, à ma connaissance du moins. Ce n'est pas son contenu qui est nouveau, il existe à l'état pratique dans tout Marx et dans tout Lénine, dans chacune de leurs phrases. Ce qui est nouveau, c'est la forme systématique, abstraite et scientifique que je lui donne, et dont je puis fournir la démonstration (mais on comprendra qu'il faut à cette fin autre chose qu'une vingtaine de pages écrites, d'ailleurs destinées à un objet différent). Je propose donc cette définition *scientifique*, de la philosophie marxiste ou matérialisme dialectique : elle est une science philosophique ou Théorique, qui, comme toute science, a un objet propre. Cet objet propre (qui lui est propre en ce qu'il n'appartient à aucune autre science) est très exactement (voici la définition) la connaissance scientifique de la *distinction réelle* de la coupure réelle qui sépare non pas la « vérité » de l'« erreur » (ce sont là des notions encore idéologiques, je le démontrerai), mais très exactement *la connaissance de la non-connaissance* qui lui est organiquement et historiquement liée. Autant de concepts nouveaux dans leur *forme*, dont il faudra démontrer la nécessité théorique, et qu'il faudra développer théoriquement dans toutes leurs implications pour démontrer qu'ils sont bien les concepts scientifiques de leur objet, dans toutes ses implications, y compris les *formes*, je dis bien les formes dans lesquelles on a donné jusqu'ici une définition de la philosophie marxiste (y compris les formes idéologiques *justes* employées par Lénine quand il oppose erreur à vérité, et ignorance à connaissance). Je suis en train de faire, par écrit, cette démonstration : c'est une question de temps. Les camarades voudront bien croire que je fais de mon mieux. En tout cas je leur donne par avance l'assurance formelle que je suis

conscient de la responsabilité théorique que je prends par ces lignes, en donnant par écrit cette définition de la philosophie marxiste, et en affirmant par avance qu'elle n'a qu'un seul contenu : celui qu'on trouve dans Marx et dans Lénine, en particulier dans cet admirable texte qui s'intitule *Matérialisme et Empiriocriticisme*.

Je reviens à l'objet de notre réunion, c'est-à-dire aux critiques du camarade Cogniot.

Mon critique a donc parlé

1. du rapport Marx-Hegel,
2. de l'abondance des citations de Mao Tsé-tung dans mon article,
3. du concept, disons pour reprendre ma propre formule, de déplacement de la contradiction (concept dont on trouve le contenu dans le texte de 1937 de cet auteur²),
4. du monisme,
5. de la dialectique de la nature,
6. de la surdétermination.

Tous ces points correspondent soit à un fait (point 2), soit à des concepts ou problèmes, dont on peut constater la présence dans mon article (points 1, 3, 4, 5, 6).

Je ne puis évidemment répondre à toutes ces questions d'une façon satisfaisante en aussi peu de temps.

Je dois faire un choix, non en fonction de critères subjectifs, mais en fonction de critères objectifs. Toutes ces questions étant du point de vue *théorique* également importantes, je dois pourtant considérer que du point de vue de la *conjoncture* théorique (c'est-à-dire du point de vue de ce qu'on appelle ordinairement la « situation idéologique »), certaines sont plus importantes que d'autres. Car le concept de *conjoncture théorique* est, comme je l'ai indiqué en passant dans mon texte, un concept marxiste très important : il existe une *conjoncture théorique*, comme il existe une *conjoncture politique*, et cette *conjoncture*, comme je l'ai expliqué, n'a rien de *contingent* – mais je ne puis aller plus loin, sinon je vais reprendre tout mon article!

Du point de vue de la conjoncture théorique, il y a des questions principales et des questions secondaires, comme dans toute *conjoncture* – ainsi que je l'ai montré dans mon texte, en commentant les réflexions très importantes de Lénine d'abord, sur la conjoncture politique de la révolution de 1917, puis en commentant ensuite le seul texte qui contienne à ma connaissance une théorie marxiste de la conjoncture (bien que cette théorie ne soit pas elle-même assumée dans tous ses réquisits), le texte de Mao Tsé-tung sur la contradiction.

Donc, du point de vue de la *conjoncture* théorique, qui est une réalité objective, il y a des questions principales et des questions secondaires; et le camarade qui a développé les critiques dont je parle, sera d'accord pour considérer qu'aujourd'hui, en automne 1963, les deux questions les plus importantes de la conjoncture théorique sont :

- la question de la dialectique de la nature,
- la question des citations de Mao et de la validité de ses concepts (on ne met en doute mon droit de citer Mao que parce qu'on pense que ses concepts théoriques sont faux).

La question de la dialectique de la nature est très importante. Mais elle appartient à une conjoncture théorique qui s'étend sur des dizaines et des dizaines d'années, que dis-je, sur plus d'un siècle. Pour cette raison que l'argument théorique favori de l'idéalisme philosophique contre la philosophie marxiste a toujours reposé sur le présupposé philosophique (et religieux, en son fond) qu'il n'y avait rien de commun entre la nature et l'homme, donc entre l'histoire, qui est toute humaine, et la nature, qui est toute naturelle, c'est-à-dire non spirituelle, donc matérielle. Cette vieille opposition *dualiste* (la nature est matière, l'homme est esprit – deux substances radicalement distinctes) a alimenté l'argumentation de l'attaque idéologique contre le marxisme. C'est uniquement en ce sens, purement idéologique, qu'on peut dire que le marxisme est moniste^a – mais le monisme, pour cette raison même, n'est pas un *concept scientifique marxiste*, car il est une des réponses possibles à une *question idéologique*

préalable : y a-t-il une seule ou deux substances ? Cette question est une *question idéologique*, et *prémarxiste* au sens théorique strict, en ce sens qu'elle n'est pas posée *par la philosophie marxiste*, que la philosophie marxiste en a aussi peu besoin aujourd'hui pour son travail *scientifique* que, par exemple, la physique moderne comme science de la distinction aristotélicienne du monde lunaire et du monde sublunaire. Si des hurluberlus posaient à la physique moderne la question de savoir si elle estime qu'il y a deux mondes, le sublunaire et le lunaire, ou un seul, et si la physique voulait à tout prix leur faire le plaisir d'une « réponse », elle dirait qu'il n'y en a qu'*un*, mais elle ajouterait que cela ne l'avance strictement en rien du point de vue scientifique ; et si on lui demandait alors : mais pourquoi répond-elle quand même à la question des hurluberlus qu'il n'y a pour elle qu'un monde, elle dirait que c'est pour qu'on lui foute la paix avec ces sottises, pour avoir la paix – ce qui, en termes théoriques, veut dire très exactement : *pour interdire à l'idéologie et à ses sottises d'envahir le domaine de la vraie physique*, qui, elle ne se propose pas de savoir s'il y a un monde ou deux, puisqu'elle est comme science, sur ce point, inévitablement *matérialiste*, mais [*de savoir*] comment est constitué le noyau de l'atome, et autres questions qui sont les seules scientifiques. Il en va de même en philosophie marxiste. Quand elle veut empêcher les hurluberlus philosophiques et leurs sottises d'envahir le domaine de la science philosophique, et quand ces hurluberlus lui posent la *question, qui est la question fondamentale de l'idéologie idéaliste* : y a-t-il deux substances ou une seule ? la philosophie marxiste répond : il n'y en a qu'une – pour qu'on lui foute la paix, et qu'elle puisse travailler en paix, c'est-à-dire en philosophie matérialiste, dont les vraies questions scientifiques commencent *après* cette fausse question, cette question idéologique. Les vraies questions scientifiques sont par exemple celles-ci : comment la nature, ou matière, ou réalité objective, est-elle constituée ? Et nullement la question de savoir s'il y a ou non une ou deux substances.

Puisque nous voilà engagés sur le *monisme* en parlant de la

dialectique de la nature, j'ajouterais encore un mot. Ceux qui, tel Plekhanov, ou du moins ses lecteurs qui réfléchissent (car Plekhanov a fait ce qu'il pouvait dans des conditions difficiles – à propos, Lucien Sève devrait se poser la question de savoir comment nous pouvons encore considérer comme marxistes, c'est-à-dire comme non suspects théoriquement, les concepts théoriques d'un Plekhanov qui, si ma mémoire est bonne, a abandonné Lénine et la révolution bolchevik, en tout cas a été un déviationniste politique d'importance), emploient le concept de monisme, pourraient *justifier* néanmoins ce concept en disant : d'accord, ce n'est pas un concept marxiste, mais il tient quand même au marxisme de très près puisqu'il permet au marxisme de se distinguer radicalement de tout ce qui n'est pas le marxisme ; et c'est à ce titre, comme concept de la différence radicale qui sépare la philosophie marxiste de toutes les idéologies non marxistes, qu'il appartient quand même au marxisme. Si le concept de monisme est bien le concept par lequel la philosophie marxiste répond à la question de l'idéologie philosophique pour qu'elle lui foute la paix, pour avoir la paix ; si le concept de monisme atteint cet objectif, ce résultat, n'est-ce pas pour des raisons théoriques ? S'il parvient à séparer *en fait* la philosophie marxiste de l'idéologie philosophique, ne les sépare-t-il pas aussi *en droit* ? Il est donc le concept même de leur différence, il a donc une valeur *scientifique*, et alors il appartient au marxisme, alors c'est un concept marxiste.

Formellement ce raisonnement est celui que font ceux qui *utilisent* théoriquement le concept de monisme au sein même de la philosophie marxiste : ils le font en fait, dans leur pratique théorique, même s'ils ne l'énoncent pas explicitement – mais cela n'a pas d'importance : ce sont les actes et non les discours ou l'absence de discours qui comptent. *Formellement* ce raisonnement est impeccable, et j'y souscris formellement, intégralement. J'y souscris d'autant plus que ce concept de la différence entre la philosophie marxiste et l'idéologie philosophique est très précisément la définition de l'objet de la philosophie marxiste, telle que je l'ai donnée il y

a quelques instants. Vous voyez donc pourquoi la question est de toute première importance : elle ne porte rien de moins que sur la nature même de la philosophie marxiste en personne.

Donc ce raisonnement est formellement irréprochable. *Est-il une démonstration?* Il le serait, si ce raisonnement concernait un objet réel, c'est-à-dire existant. Malheureusement pour ce raisonnement, son objet n'existe pas, et c'est pourquoi il ne peut être une démonstration, ou plutôt il n'est la démonstration de rien, d'un vide. Son objet n'existe pas, je prononce cette proposition au sens strict – non qu'il n'existe quelque chose à quoi ce raisonnement est en fait appliqué, mais ce quelque chose n'a pas le contenu même qui est visé par ce raisonnement. Ce raisonnement, pour être une *démonstration*, suppose évidemment que le concept de monisme a bien pour contenu une réalité qui coïncide effectivement avec la différence même qui distingue la philosophie marxiste de toute idéologie philosophique. La question de droit que je pose ici est tout simplement la question de l'adéquation d'un concept à son objet. Si cette adéquation n'a pas lieu, nous avons affaire à une fausse connaissance, donc à un concept faux, donc à un concept non scientifique, donc à un concept idéologique, si (c'est un des cas d'inadéquation) l'objet auquel le concept est appliqué n'est pas l'objet visé théoriquement par le concept, n'est pas au sens fort l'*objet du concept*. En termes de tous les jours, cela veut dire qu'un concept peut *se tromper d'objet*, comme un homme qui va chez lui, et veut aller chez lui, peut se tromper de rue, ou d'étage, ou de porte. Dans ce cas le concept de monisme veut aller chez lui, il veut rencontrer son objet : c'est légitime (cette démarche, c'est ce que j'appelais le raisonnement formellement irréprochable) – mais il lui arrive un petit ennui, ce lapsus théorique, il commet cet acte manqué théorique : *il se trompe d'objet*. Cela arrive tous les jours dans la théorie. Comme tout lapsus, ce lapsus théorique est naturellement bien intéressant, c'est-à-dire qu'il faudra s'y intéresser un jour, quand on aura le temps et les moyens (théoriques).

Le concept en question se trompe d'objet, pour la raison suivante. Pour être un concept scientifique, il devrait avoir pour objet la différence même qui distingue la philosophie marxiste de toute idéologie philosophique. Nous en sommes d'accord. Or, en fait, ce concept rencontre seulement la différence qui sépare la philosophie marxiste de *certaines* idéologies philosophiques déterminées, de certaines seulement et pas de toutes, donc pas de toute idéologie philosophique. Cette remarque n'est pas une argutie, c'est une remarque de portée théorique capitale. En effet, la différence qui est rencontrée est très précisément cela qui sépare la philosophie marxiste des idéologies philosophiques dans lesquelles l'idéologie se présente sous la forme du *dualisme*. Or chacun sait qu'il y a des *idéologies philosophiques monistes qui sont idéalistes*. Plekhanov le reconnaît dès ses premières pages et Mury^a a repris cette indication, et c'est ce qui lui permet de dire que Hegel est moniste comme Marx, à cette seule différence que Hegel est un moniste idéaliste et Marx un moniste matérialiste. Il y a donc des *monismes idéalistes*, et le concept de monisme ne peut être considéré alors comme *le concept* de la différence spécifique qui sépare la philosophie marxiste de l'idéologie philosophique non marxiste, puisque *ce concept laisse tomber ce simple détail*, essentiel pourtant me semble-t-il à toute définition de la philosophie marxiste : savoir qu'elle est, que je sache, *matérialiste*. Soit.

Mais j'irai plus loin. Au fond de cette idée, et certains même l'ont exprimée noir sur blanc, et Lénine lui-même dans une ou deux notes de ses *Cahiers*^b l'a frôlée, il y a une autre idée. C'est qu'au fond, *entre une idéologie idéaliste moniste*, comme celle de Hegel, et *une philosophie matérialiste moniste*, comme celle de Marx, il y a une sorte de parenté profonde, méconnue par l'idéologie idéaliste moniste. Je vais au but, directement. L'idée qui hante le raisonnement de ceux qui tiennent le monisme pour un concept marxiste, c'est qu'au fond un idéalisme moniste est tout simplement un monisme matérialiste *qui s'ignore*, à peu près comme, pour les croyants généreux ou entreprenants, un incroyant

est un homme qui croit en Dieu, mais qui ne le sait pas. Hegel est, en tant que moniste, matérialiste, mais il ne le sait pas. C'est nous, les monistes matérialistes, qui le savons, au moment même où il ne le sait pas. Et c'est pourquoi nous pouvons « lire Hegel en matérialistes », comme dit si spontanément Lénine, dans ses notes de lecture. C'est pourquoi, après avoir lu le chapitre sur la méthode absolue dans la Grande Logique, Lénine peut écrire dans ses notes de lecture (il faut se méfier des notes de lecture, ce sont des notes de lecture – et qui de nous a publié ses brouillons, ou ses propres notes de lecture? Si on devait prendre des notes de lecture en songeant qu'un jour quelqu'un les publiera, même quand on est Lénine, vous parlez d'une vie! Je ne connais que Sève pour faire de ses *impressions de lecture* un *rapport devant le Comité central*), c'est donc pourquoi Lénine, après avoir lu le dernier chapitre de la Grande Logique, peut écrire, dans ses notes de lecture, cette phrase si souvent citée (hélas!) : « Il n'est pas question de Dieu dans tout ce passage. C'est du pur matérialisme!! » Vous voyez que cette idée profonde, qui veut qu'au fond du fond un monisme idéaliste, c'est-à-dire ce qu'on désigne aussi par cette admirable expression : un idéalisme *conséquent*, et la conséquence poussée à ses dernières conséquences pour l'idéalisme en tout cas, c'est justement le monisme (idéaliste) – un monisme idéaliste, donc, c'est un matérialisme qui s'ignore.

Si nous allons plus loin, cette dernière proposition a pour présupposition théorique cette autre proposition : c'est que ce qui fait le matérialisme même, ce qui fait l'essence même du matérialisme, c'est moins la *forme* que revêt le monisme (cette forme pouvant être idéaliste – et alors nous avons affaire au matérialisme, c'est-à-dire à un monisme qui se trompe sur lui-même, parce qu'il ignore ce que nous savons : que le monisme ne peut dans son fond rien être d'autre que le matérialisme) ; donc ce qui fait le matérialisme, c'est non pas [*tant*] la forme différente que peut revêtir le monisme (forme idéaliste : Hegel ; forme matérialiste : Marx) que le *monisme même*. La définition scientifique dernière du matérialisme serait contenue dans le *monisme*.

Je pense que c'est cette idée, finalement, et en dernière instance, qui est dans l'esprit de mes critiques. Et, de fait, ils ne sont pas les seuls à l'avoir eue, puisque d'autres avant eux l'ont affirmée : Plekhanov qui l'a *publiée*, et Lénine qui a été effleuré par elle, mais *qui ne l'a pas publiée*, qui a même publié tout le contraire — car Lénine prenait la responsabilité théorique non de ses notes et brouillons personnels, ou impressions de lecture, comme fait imprudemment Sève, mais de ce qu'il publiait^a.

Finalement, ce qui justifie l'idée que le concept de monisme est un concept essentiel au marxisme, c'est-à-dire un concept marxiste, c'est cette autre idée, fondamentale, à savoir que l'essence du matérialisme, c'est le monisme, qu'il soit ouvertement et clairement reconnu dans le matérialisme philosophique marxiste, ou méconnu, bien que présent, dans le monisme idéaliste.

Je pense avoir montré que cette identification n'était pas fondée en ce qui concerne la philosophie marxiste elle-même, parce que le concept de monisme ne peut prétendre au titre de concept marxiste qu'à la condition de ne pas *se tromper d'objet*, c'est-à-dire d'avoir pour contenu l'objet même qui justifierait son appartenance théorique au marxisme : la différence qui sépare la philosophie scientifique marxiste de toute idéologie philosophique. Nous avons vu que ce n'était pas le cas, qu'en fait le concept de monisme n'était pas adéquat à cet objet, donc se trompait d'objet, donc n'était pas un concept scientifique, donc n'était pas un concept marxiste.

Cette démonstration peut nous mettre sur la voie d'une importante *découverte*. En effet si le monisme comme essence du matérialisme ne peut pas être le concept de sa différence spécifique, il se peut qu'il soit réellement le concept du matérialisme prémarxiste, c'est-à-dire du matérialisme qu'on appelle soit métaphysique, soit mécaniste. Les hommes qui ont fait un grand usage théorique du concept de monisme, tels Haeckel^b, que j'ai le droit de citer à ce titre, ou Plekhanov, pourraient alors être tenus pour *les idéologues de*

ce concept, et Plekhanov pour l'idéologue numéro un de la confusion idéologique entre marxisme et monisme, dans la mesure même où ils étaient étroitement liés à une conception encore matérialiste-mécaniste du marxisme. C'est un fait incontestable. Mais ce fait nous renverrait alors à l'hypothèse que je formulais il y a un instant : ce ne serait pas par hasard que les plus matérialistes-mécanistes, c'est-à-dire matérialistes prémarxistes, des interprètes du matérialisme marxiste, tel Plekhanov, auraient soutenu l'idée que le monisme était un concept essentiel au marxisme. En vérité ils se représentaient le matérialisme marxiste à travers un certain matérialisme pré-marxiste qui constituait leur idéologie de référence. Ils lisaient Marx avec les lunettes du matérialisme prémarxiste. Ils avaient tort de dire que le monisme définit le matérialisme marxiste, mais ils se trompaient eux aussi d'objet. Il suffirait alors de changer d'objet à leur place, pour déclarer qu'ils avaient raison, non pour Marx, mais pour le matérialisme prémarxiste. Dans cette hypothèse le monisme serait alors l'essence du matérialisme prémarxiste.

Or nous pourrions démontrer que cette thèse est également fausse. Nous pourrions le démontrer, mais il faudrait pour cela toute une étude historique concrète portant sur les auteurs dits matérialistes-mécanistes ou métaphysiques. Ce que j'ai étudié de ces auteurs me permet d'avancer l'hypothèse suivante, que je puis démontrer dans un certain nombre de cas précis, en particulier dans le cas de Feuerbach, que je connais un peu, et qui est le plus important de tous les matérialistes prémarxistes, puisque Marx a épousé son idéologie et sa problématique pendant trois ans, les années les plus importantes de sa formation et de son développement théorique prémarxiste. Nous pourrions démontrer qu'un « matérialisme » comme celui de Feuerbach est, non dans ses déclarations de matérialisme, dont j'ai à plusieurs reprises dit, écrit, qu'il fallait terriblement se méfier (c'était un peu plus qu'un « sentiment »), mais dans les faits, dans sa réalité objective, donc que le matérialisme de Feuerbach est non pas un monisme, mais un dualisme, c'est-à-dire une idéologie qui

est édiflée sur la base de la supposition de *deux substances* distinctes, les deux substances que tout le monde connaît, non depuis Marx, mais depuis qu'existe l'*idéologie philosophique dans le monde, puisque c'est elle-même qui les a, depuis des siècles, définis : l'esprit (ou conscience) et la matière* (on n'est jamais si bien servi théoriquement que par soi-même). Naturellement Feuerbach *disait* le contraire, mais nous le savons par la philosophie matérialiste elle-même (et Lénine l'a dit après Engels et Marx à de nombreuses reprises dans *Matérialisme et Empirio-criticisme*) : ce qu'un philosophe *dit* de sa philosophie, quand il est un idéologue philosophique, a autant de valeur pour la définition de la *réalité objective* de sa philosophie, que les *déclarations* politiques des hommes politiques bourgeois pour la définition scientifique de leur politique. Tout autant, c'est-à-dire aucune valeur *scientifique*. Ce sont des documents, ce ne sont pas des connaissances. On peut aisément montrer que la définition de Feuerbach par Engels, « *matérialiste par en bas, idéaliste par en haut* », *matérialiste dans les sciences de la nature, idéaliste en histoire*, est une remarquable définition du *dualisme* du « matérialisme » de Feuerbach. Ce que je me permets d'ajouter à la définition d'Engels, qui expliquait pour son compte cette « incohérence », cette « non-conséquence », par le fait que Feuerbach vivait dans son trou de province, c'est-à-dire dans la nature, mais loin de Berlin, c'est-à-dire loin de l'Histoire... c'est que ce n'est pas le moins du monde une « incohérence », et qu'elle ne relève pas du tout, au point de vue *théorique*, des hasards (même s'ils sont le résultat de l'obscurantisme politique de la Prusse) de l'habitat ou des déménagements d'un individu. Cette apparente « incohérence » manifeste en réalité *une cohérence d'une extraordinaire profondeur*. Je la formulerais de la manière suivante, en rappelant que je prends la responsabilité théorique de tous mes mots : *le dualisme est un trait absolument essentiel à tout « matérialisme » dit mécaniste, c'est-à-dire les formes classiques du matérialisme qui se sont développées après la fondation de la problématique de la philosophie moderne par Descartes*. De fait,

les matérialistes les plus célèbres, ceux du XVIII^e siècle, sont des matérialistes *dualistes*, non par hasard, mais *par essence*. Et si on se demande quelle est la signification dernière de tout matérialisme dualiste, c'est-à-dire de tout matérialisme qui suppose en fait, même s'il dit le contraire, l'existence de deux substances, il faut alors poser la question de savoir si le matérialisme mécaniste des XVII^e et XVIII^e siècles jusqu'à Feuerbach (et bien entendu tous les épigones contemporains de ce matérialisme, qui a de nombreux représentants, d'innombrables représentants chez les savants honnêtes, Lénine l'a montré, mais qui a aussi un certain nombre de représentants chez des communistes, y compris des philosophes communistes, y compris, naturellement, car ils sont les plus exposés à cette idéologie, des savants, des hommes de science communistes) – si on se demande quelle est la signification dernière de ce matérialisme dualiste, si on se pose la question en fonction de *la grande division entre le matérialisme et l'idéalisme*, je crains fort, mais je ne puis entrer dans cette démonstration, qu'il faille dire en définitive que *ce matérialisme dualiste, est, du point de vue théorique pur* (et non du point de vue de la lutte idéologique et de son fondement politique), je crains fort qu'il n'en faille conclure que *ce matérialisme soit à considérer comme une variété spécifique de l'idéalisme*, très précisément comme sa variation *inversée* (son « renversement », pour prononcer ce mot qui fait tant question pour mes critiques, y compris le philosophe marxiste italien Luporini qui a bien voulu me consacrer tout un article dans *Critica marxista*^a, précisément sur le point du « renversement ») – je dis bien, comme le renversement, c'est-à-dire *la variation inversée de l'idéalisme*, comme on le voit sans pouvoir en douter, clair comme le jour et en dix pages irréfutables, dès qu'on ouvre *Matérialisme et Empirio-criticisme* de Lénine, où Diderot et Berkeley se définissent l'un l'autre *dans les mêmes termes : matière, esprit*, à la seule différence de leur « renversement », *se définissent mutuellement par les mêmes concepts fondamentaux, c'est-à-dire par la même problématique* (j'ai expliqué la définition de ce terme tel qu'il

convient de l'entendre dans mon déjà vieil et en partie aveugle article sur le jeune Marx, paru voilà trois ans dans *La Pensée*^{a)}, sont donc *absolument d'accord sur leur problématique commune*, et en sont manifestement contents, tout simplement parce qu'ils se comprennent très bien, parlant le même langage théorique, l'un pour défendre l'Église, l'autre pour l'abattre. Cette dernière petite différence *politique* a joué un certain rôle dans l'Histoire du monde... on le sait, mais les résultats *politiques* mêmes qu'on doit au parti de Diderot contre le parti de Berkeley, loin d'ébranler la *problématique théorique* qu'il partageait à cent pour cent avec son diable d'adversaire d'évêque britannique, c'est-à-dire la problématique idéaliste du *dualisme*, l'ont, dirais-je, plutôt renforcée. Dieu merci, les révolutions théoriques ont pu venir d'ailleurs. Marx nous a dit et redit : les Français sont bons pour la politique, les Anglais pour l'économie, et les Allemands pour la Philosophie.

Je ne dis rien pour l'instant des matérialistes de l'Antiquité, je n'y vois pas encore assez clair. Mais ce qui est (ou peut être) établi en ce qui concerne les matérialistes des XVII^e, XVIII^e et XIX^e siècles, j'entends les matérialismes prémarxistes, et me semble désormais assuré, parce que démontré ou démontrable, peut certainement servir à soumettre les matérialistes dits de l'Antiquité à des hypothèses scientifiques convenables.

Il faut maintenant aller très vite, mais nous le pouvons.

Je reviens à la *Dialectique de la Nature*, qui préoccupe tant. Je dis que la question : « *Y a-t-il une dialectique de la nature ou seulement une dialectique de l'Histoire?* » est, dans son principe théorique, la question même *du monisme et du dualisme* : y a-t-il une seule substance ou deux? Comme le monisme, c'est une question théoriquement *prémarxiste*. Tout simplement parce qu'elle pose, à propos de l'Histoire, la vieille question *idéologique*, et non scientifique, de savoir si la conscience (les Hommes, l'Histoire) est *une autre substance* que la matière (la nature). C'est proprement une question

prémarchiste. Tout ce que contient mon article implique cette conclusion. Mais cette conclusion même implique que la question pseudo-théorique (ou *idéologique*) de la possibilité ou non de l'existence d'une dialectique de la nature étant rejetée, la seule question scientifique dont le marxisme (le philosophe marxiste) s'occupe, ait à s'occuper, c'est la question non de la *possibilité*, mais de la *réalité*, c'est-à-dire de la *structure réelle, effective de la dialectique dont la nature est le siège*. Mon article non seulement n'interdit pas la possibilité de la dialectique de la nature, mais au contraire (bien qu'il ne s'agisse pas du tout du contraire, le réel n'étant en aucune manière au sens strict du concept le contraire du possible) *il exige que soient définies, non a priori, mais en tenant compte des résultats effectivement acquis des différentes sciences de la nature, les structures propres de la dialectique à l'œuvre dans la nature, ou pour parler plus rigoureusement, les structures propres aux processus naturels*. Mon article porte sur l'Histoire. C'est aux marxistes (aux communistes marxistes ou même à l'occasion aux marxistes non communistes, ou même à des gens compétents qui ne se croient pas marxistes, qui se déclarent non-marxistes, et qui ne sont généralement pas communistes — je pense à un exemple très précis, car il est peut-être le seul homme qui puisse, par ses travaux, nous mettre sur la voie, je pense à un second exemple du même ordre) travaillant dans *la philosophie des sciences de la nature*, à se faire aider des savants qui sont engagés dans la pratique scientifique des sciences de la nature, à élaborer les concepts et la théorie requis par la définition des structures des processus dialectiques de la nature. Comme je n'avais pas de compétence, je n'en ai rien dit. Par contre, tout ce que j'ai dit, *tant de l'Histoire, tant des structures propres à la dialectique matérialiste que j'étudiais dans les deux exemples de la pratique que je connais un peu, que de la dialectique même que j'ai définie pour ce domaine, exige que le même travail soit poursuivi par des philosophes compétents, qu'ils soient ou non aussi des scientifiques de la nature, dans le domaine de la nature*.

Je comprends très bien que mon silence, qui est celui de la réserve théorique, ait pu inquiéter certains, surtout *ceux qui tiennent les déclarations pour des démonstrations*, et quand ils n'ont pas de démonstrations, les remplacent par des déclarations, et voudraient que les autres en fissent autant – je comprends très bien que mon silence ait donné quelque inquiétude à quelques-uns. On a parlé de Sartre. Justement, toute la philosophie de Sartre suppose le dualisme. On a parlé de mon article. Je n'ai pas à le défendre, mais à demander qu'on le lise attentivement, il doit se défendre tout seul. En tout cas Sartre, qui sait ce qu'il veut, et qui sait lire même les articles des autres, je puis en donner l'assurance aux camarades qui ne sont pas au courant des détails de la lutte idéologique, qui se fait et s'exprime parfois aussi dans le *silence* (un homme honnête, comme Sartre, quand il ne peut rien dire – ce n'est pas le cas de Sève –, il se tait), je puis leur donner l'assurance que Sartre ne peut être qu'embarrassé, j'entends théoriquement embarrassé, par le texte qui a paru dans *La Pensée*, qui ne pouvait paraître ni aux *Temps modernes*, ni à *Esprit*, justement pour la raison qui fait qu'une revue ne publie pas en général un article ou un texte qui l'atteint dans les profondeurs de sa propre idéologie, et auquel elle a bien du mal tout simplement à répondre. Il y a des silences de l'incompétence théorique, comme il y a des discours de l'incompétence théorique. Il y a aussi des silences de l'embarras théorique, ou, s'il faut aller jusque-là, et pourquoi pas?, nous devons bien y prétendre, des silences de l'impuissance théorique, à condition qu'on ait affaire à des intellectuels *honnêtes* – comme Sartre, précisément. Un savant qui a dit une sottise grosse comme lui se tait, souvent pour des années, de peur d'en redire une autre. Ce n'est généralement pas le cas dans notre domaine philosophique. Ça viendra.

Je ^a passe rapidement au second point essentiel qu'a invoqué le camarade Cogniot, je veux dire non pas les citations que je fais de Mao, mais la valeur théorique que je leur attri-

bue (si [on] les estime justes, et *les seules* qui définissent systématiquement un problème théorique important, impossible de ne pas les citer), car je leur attribue, et le dis, une très grande valeur théorique.

Je vais essayer d'être aussi bref que possible.

1. Nous disons, quand nous analysons la situation politique mondiale : elle comporte plusieurs *contradictions* (notre liste est, en gros, à peu près la même que celle des Chinois, à un ou deux détails significatifs près, mais je n'ai pas le temps d'y entrer).

2. Ce qui, politiquement, nous distingue des Chinois, c'est l'*ordre* que nous mettons dans ces contradictions. Les Chinois disent : la contradiction *principale* est la contradiction entre l'impérialisme et les pays d'Asie, Afrique, Amérique latine. Les autres contradictions sont *secondaires*, ou subordonnées.

Nous disons : la contradiction *principale* se situe entre le système capitaliste (dans sa forme impérialiste actuelle) et le système socialiste (dans sa forme actuelle, comportant différents stades, selon le degré de développement des pays en question). Nous ajoutons : les autres contradictions sont *subordonnées*.

3. Les Chinois et nous, nous nous servons donc des mêmes concepts *théoriques* : contradiction principale, contradiction subordonnée.

4. Où est la différence entre les Chinois et nous ? Dans l'application politique des mêmes concepts théoriques (contradiction principale, subordonnée) que nous avons en commun avec eux.

Comment rendre compte de cette différence d'application des mêmes concepts théoriques ? C'est que le *contenu* auquel ces concepts sont appliqués, c'est-à-dire le *contenu qu'ils sont chargés de penser théoriquement*, n'est pas le même.

Cela veut dire : l'analyse de la situation politique faite par les Chinois est radicalement différente de la nôtre.

Cela veut dire : les Chinois ont fait une analyse politique *fausse*, et nous le disons tout simplement et très calmement

parce que nous avons fait, nous, une analyse politique juste ^a, démontrée ou démontrable.

5. Pourquoi les Chinois ont-ils fait une analyse politique fausse, et depuis leur VIII^e Congrès? C'est une question qui relève, n'en déplaise à Sève et à quelques autres, de la *seule discipline scientifique marxiste existante en ce domaine*, de la science tout court : du *matérialisme historique*, c'est-à-dire d'une analyse scientifique des conditions historiques (elles peuvent être d'ailleurs partiellement idéologiques, c'est-à-dire concerner des déviations théoriques, puisqu'elles concernent avant tout un parti politique) dans lesquelles elles se sont produites, analyse conduite sur la base des principes scientifiques du *matérialisme historique*.

6. Mais l'erreur politique des Chinois ne reposerait-elle pas sur une erreur *théorique*? Très précisément sur cette erreur théorique qu'on pourrait justement, Sève en a le « sentiment », localiser *dès le texte de 1937* de Mao sur la contradiction? Et si c'est exact, tous ceux qui reconnaissent théoriquement, en fait (par leurs articles), même si en paroles (c'est-à-dire en silence, voire en déclarations politiques contraires) ils le désavouent, la grande importance théorique de ce texte de Mao, tous ceux-là sont dans la voie du déviationnisme (voir sa définition balancée par Sève). Par exemple (j'eusse bien voulu, hélas, qu'il en eût pu citer d'autres!), par exemple Louis Althusser ^b. Laissons ce détail comique.

7. En quoi consisterait l'erreur théorique identifiée par le flair théorique de Sève à une simple « relecture »? En ce que le concept du « *déplacement de la contradiction* » est *contra-dictoire avec la détermination en dernière instance par l'économie!* La détermination fondamentale ne peut changer de place, elle reste toujours là où elle est, fondamentale, à la base, c'est-à-dire dans l'économie. L'Économie, la contradiction économique, voilà la base : la preuve, c'est celle dont nos analyses politiques invoquent la présence dans l'analyse de la place des contradictions, quand nous disons : la contradiction principale, c'est celle de l'impérialisme et du socialisme, pas celle dont l'Amérique latine est le siège, bien

qu'elle existe et soit réelle, mais comme contradiction secondaire.

8. À quoi je réponds : le concept du « *déplacement de la contradiction* » n'est nullement contradictoire avec le concept de la détermination en dernière instance par l'économie. Je ne les ai pas confondus dans mon article. On voudra bien le relire. Et, si on veut bien relire l'article de Mao Tsé-tung sur la contradiction, on verra *qu'il ne les a pas confondus non plus dans son texte*. Je dirais même, sans vouloir y mettre la moindre malice, qu'à la « relecture » (que je viens de faire de ce texte – que j'ai bien lu vingt fois avant), je me suis aperçu que Mao était *infiniment plus net que moi*, il disait les choses encore plus nettement : *jamais il n'y a confondu la détermination en dernière instance par l'économie (infrastructure) avec le concept de contradiction principale-secondaire, etc.*

9. S'il n'y a pas contradiction, de quoi s'agit-il? *D'un problème fondamental pour la théorie marxiste*. Je le résume.

Il s'agit de rendre compte à la fois

a. de la détermination en dernière instance par l'économie, qui est absolue et joue dans tout le processus, du début à la fin, de développement d'une formation sociale,

b. du fait que l'exercice de cette détermination en dernière instance par l'économie se traduit, et/ou s'exprime, ou existe, ou s'exerce, si l'on préfère, dans la seule structure actuelle qui existe, et qui délimite et définit le champ de toute pratique, qu'elle soit théorique, politique, ou économique, dans les variations concrètes de la *conjoncture*. C'est la *théorie de cette conjoncture*, et de ses variations concrètes, que fait Mao. Ce que j'ai voulu faire se situe au niveau immédiatement supérieur de l'abstraction : la *théorie du fondement, dans la conception marxiste* (matérialisme historique et matérialisme philosophique, d'où ce chapitre central sur la « *Pratique théorique* »), de la possibilité théorique des variations concrètes de la conjoncture dans leur détermination par la « contradiction fondamentale », je préfère dire par la *détermination en dernière instance de l'économie*.

Pour cela, il fallait montrer que la société n'est ni ce tout

spirituel, ni cet acte social total dont on a parlé (Hegel, Mury²), mais une *totalité ayant précisément une structure* (infrastructure, superstructure et idéologie), telle que non seulement elle permette ce « jeu », ces variations de la structure de la conjoncture, mais *l'implique et l'exige*, pour des raisons théoriques absolues.

Je n'ai rien voulu faire de plus. Mais pas moins.

Un exemple concret (cette théorie rend compte de la pratique politique, de la possibilité de la pratique politique elle-même : le « maillon le plus faible », concept que Staline, je le regrette, a formulé, étant la contrepartie du « maillon décisif », concept que Lénine, dieu merci, a formulé).

Un simple exemple. Quel est aujourd'hui le *maillon décisif*, c'est-à-dire le point où se *noue* effectivement la détermination en dernière instance par l'économie, c'est-à-dire la contradiction fondamentale entre le socialisme et l'impérialisme? *C'est la question de la guerre et de la paix*. C'est une question *politique* et non une question économique.

Pendant la guerre de 1939-45, quel était le maillon décisif, le point où se nouaient les différentes contradictions en jeu, dominées par les contradictions au sein du monde impérialiste et la contradiction entre impérialisme et socialisme? Elle se nouait aussi *sur la question de la guerre*, non pas de la guerre à éviter à tout prix, mais de la guerre à gagner à tout prix.

Il fallait alors *gagner la guerre*, pour abattre le fascisme.

Aujourd'hui, il faut empêcher la guerre, c'est-à-dire sauver la paix.

La guerre, la paix... un petit « déplacement » par rapport à l'économie, non? Gagner la guerre, sauver la paix, une petite « variation », non?

J'ai tout simplement voulu rendre compte théoriquement de la *pratique réelle*, fondée sur la théorie marxiste. C'est-à-dire du fait que la détermination en dernière instance par l'économie, qui est absolue et permanente, s'exerce et s'exprime, ou plutôt existe à différents niveaux de la réalité structurale de la société, donc à des niveaux économiques et

aussi non économiques. Puis du fait que toute conjoncture a une structure spécifique à dominante, qu'il y a donc toujours une contradiction principale (qui peut être *distincte* de la détermination en dernière instance par l'économie), et que le point d'application de cette dominante, c'est-à-dire du *mail-
lon* qu'il faut saisir, se déplace.

J'ai voulu faire la théorie des variations d'un invariant, dans le cas précis de la société, pour rendre compte de ce simple fait que l'Histoire n'est rien hors des hommes qui la font et la vivent. Des hommes qui n'ont jamais à faire, dans tout développement d'une formation sociale, qu'à *l'éternel* et muable « moment » présent (conjoncture) où ils vivent, se battent, pensent, errent et trouvent — et meurent.

ANNEXE

Lénine savait que le travail théorique est la recherche de la vérité à travers les erreurs mêmes, que cette recherche se fait d'abord dans les notes de lecture et brouillons, et que les erreurs doivent être notées pour être critiquées, traversées et dépassées ; il faut donc courir le risque de les écrire pour courir comme tout savant le risque de se corriger, jusqu'au moment où, sachant qu'il s'était trompé et sachant pourquoi, et grâce à la reconnaissance de ses *propres erreurs*, il pourra déboucher sur une découverte scientifique : et c'est celle-là seulement qu'il publie ! c'est d'elle seule qu'il prend la responsabilité théorique scientifique, publique, parce que objective, et concernant l'objectivité même dont il donne dans sa découverte et sa formule la connaissance scientifique. On ne publie donc pas ses propres brouillons, c'est-à-dire aussi ses propres erreurs, mais on publie parfois les brouillons des autres. Quand il advint que longtemps après la mort de Marx on publia des Manuscrits qu'il n'avait pas voulu publier, ou qu'après la mort de Lénine

on publia ses notes de lecture que pour rien au monde Lénine, qui avait un extraordinaire sens de la responsabilité scientifique, n'eût accepté de publier, ceux qui les publièrent les premiers accomplirent soit un devoir de piété (pour Lénine), soit une opération idéologique social-démocrate (les Manuscrits de jeunesse de Marx). Quoi que fussent leurs intentions, ils ont donné aux lecteurs des textes qui ont été lus et pris comme des textes présentant une valeur scientifique, comme des textes scientifiques marxistes – alors que ces textes étaient pour leurs auteurs la recherche de la vérité dans l'erreur même, alors que ces textes contiennent souvent autant d'erreurs théoriques que de vérité scientifique. Les Cahiers de Lénine contiennent relativement peu d'erreurs théoriques, mais ils en contiennent : le peu d'erreur qui était nécessaire à Lénine de mettre justement à l'épreuve de la vérification pour découvrir, dans cette épreuve même, la vérité. Les textes de jeunesse de Marx publiés après la mort de Marx, ne contiennent *scientifiquement* – c'est-à-dire comparés à la philosophie marxiste que Marx découvrit à travers l'épreuve de la vérification de ses hypothèses erronées – que des erreurs, et des approximations fort intéressantes, certes, captivantes et capitales même, mais des erreurs tout de même, c'est-à-dire des propositions de caractère idéologique (et nous savons que l'idéologie a un rapport à la réalité dans son erreur idéologique même – mais l'idéologie n'est pas la science). Et si on vient dire que Marx a bien publié *aussi* des textes de jeunesse, je réponds :

1. ils sont également *scientifiquement* erronés ;
2. que Marx les ait publiés prouve tout simplement qu'il ne s'était pas encore avisé de la possibilité qu'il pût être dans l'erreur ;
3. qu'à partir du moment où nous voyons Marx prendre conscience de la possibilité qu'il peut être dans l'erreur, c'est-à-dire à partir de fin 1843 (à partir du moment où Marx rédige le premier Manuscrit, *non publié*), nous constatons que Marx publie de moins en moins, tout en écrivant de plus en plus ; il écrit de plus en plus, c'est-à-dire fait de plus en plus d'expériences théoriques, *mais il ne les publie plus*, comme s'il avait, dirait Sève, le « sentiment » que quelque chose ne va pas dans ce qu'il écrit (mais ce sentiment provoqua chez Marx le silence, alors que chez Sève il produit des discours devant le Comité

central). Il ne *publie pas* le manuscrit sur la Philosophie du droit de Hegel, il ne *publie pas* les fameux, hélas, *Manuscrits de 1844 sur l'économie politique et la philosophie*, ce texte scientifiquement non marxiste d'un bout à l'autre, il ne publiera même pas *L'Idéologie allemande*, qui est pourtant le texte où il dit qu'il sait que ça n'allait pas auparavant, le texte où il dit qu'il rompt avec son idéologie antérieure, idéologie idéaliste!, le texte où il essaie de faire le bilan de cette idéologie, en la détruisant dans son principe. Il ne *publie pas ce texte*, pourtant capital pour nous, car c'est le premier texte (il ne *publie pas* non plus les *Thèses sur Feuerbach* qui sont notre alpha et notre omega, mais que Marx, moins analphabète que nous, n'a jamais tenues pour publiables) où il commence à *devenir « marxiste »*, il le laisse aux souris, au lieu de le donner aux hommes — il sait alors qu'il pourra donner autre chose d'infiniment plus important aux hommes que ce règlement de compte théorique qui, après tout, ne pouvait intéresser alors que des intellectuels petits-bourgeois encore plongés dans Strauss, Feuerbach, Stirner et leurs épigones, ces petits-bourgeois intellectuels dont Marx savait parfaitement qu'il n'avait rien, rien, à attendre pour la révolution prolétarienne, et il a eu raison. Il n'a pas publié *L'Idéologie allemande*, mais le *Manifeste*, qui s'adressait à d'autres hommes : les prolétaires.

Notes d'édition de « Réponse à une critique »

Page 353

a. « Sur la dialectique matérialiste », *La Pensée* n° 110, août 1963, repris dans *Pour Marx*. Fondateur de *La Pensée* avec Paul Langevin, et longtemps responsable du secrétariat particulier de Maurice Thorez, Georges Cogniot, ancien normalien, supervisait de près le fonctionnement de la revue, alors dirigée par Marcel Cornu.

b. *La Pensée* organisait régulièrement des réunions, souvent « élargies », de son Comité directeur.

Page 354

a. Agrégé de philosophie, Guy Besse, membre titulaire du Comité central du PCF depuis 1959, était alors directeur des Éditions sociales.

Page 359

a. Ici commence la version envoyée à *La Pensée* pour publication (voir notre notice, p. 351).

b. Les analyses qui suivent sur la « responsabilité » doivent une part de leur virulence aux rapports devenus très conflictuels entre Althusser et Lucien Sève (cf. plus bas nos notes d'édition, pp. 363-364).

Page 360

a. Ici commence le premier extrait de ce texte publié dans Patrick Kessel : *Le Mouvement « maoïste » en France*, tome I, Paris, 10/18, 1972, pp. 64-66 (voir notre Présentation p. 23).

b. Un membre de phrase manque, dont le sens n'est pas douteux.

c. Cf. « Propositions concernant la ligne générale du Mouvement communiste international » (lettre du 24 juin 1963 du Comité central du parti communiste chinois au Comité central du parti communiste de l'Union soviétique).

Page 361

a. Ici s'achève le premier extrait publié par Patrick Kessel.

b. Voir notre Présentation pp. 22-23.

Page 362

a. Des extraits des pages suivantes ont également été publiés par Patrick Kessel, qui s'appuie sur la première version du texte : on trouve donc dans son livre « caution théorique de leur folie politique » au lieu de « caution politique de leur erreur politique », et « justificateur théorique de leurs basses œuvres politiques », au lieu de « justificateur théorique de leur erreur politique ».

Page 363

a. Intervention de Lucien Sève devant le Comité central du parti communiste français « sur la situation du mouvement communiste international » (Ivry, 5-6 octobre 1963) : « Ayant relu attentivement ces textes philosophiques de Mao Tsé-tung, sans avoir le projet préconçu d'y découvrir à tout prix le germe des erreurs politiques que nous constatons aujourd'hui, quoique, bien entendu, rendu plus vigilant dans ma relecture, j'ai eu le sentiment que ces textes étaient loin d'être aussi satisfaisants que je l'ai pensé à une certaine époque. »

Page 364

a. Lucien Sève, « La conception marxiste de la responsabilité », *La Pensée*, n° 101, janvier-février 1962. Dans une lettre non envoyée à Lucien Sève du 24 novembre 1963, Althusser se montre particulièrement sévère à l'égard de cet article : « Je n'ai rien écrit sur tes textes jusqu'ici... Quant aux articles de toi (en particulier ce texte théoriquement monstrueux sur la responsabilité, je pèse mes mots, Lucien, écoute-moi, je t'en prie), je n'en ai rien dit non plus. Un article est un article : ça passe. Qui s'en souvient ? Moi, et je m'en souviendrai tout le temps

qu'il faudra. » Lucien Sève cherche à montrer dans cet article qu'il existe une « morale scientifique » marxiste. Il soutient dans une première partie que, correctement comprise, la formule de *L'Idéologie allemande* : « Les communistes ne prêchent pas de morale » signifie un refus non de la morale, mais du fait de la « prêcher », et qu'une morale scientifique repose sur une « dialectique des moyens et des fins » ; la seconde partie est une réfutation de l'idée de libre arbitre au nom de la « responsabilité des rapports sociaux » ; ce qui ne signifie surtout pas, énonce la troisième partie, que la responsabilité des individus disparaît pour autant : bien au contraire, « un homme est objectivement responsable de tout ce qu'il peut changer », et « bien loin de conduire au fatalisme et à une doctrine de l'irresponsabilité humaine, la conception marxiste est tout entière tournée vers la transformation victorieuse du monde et vers l'affirmation de la responsabilité radicale de l'homme ».

Page 367

a. *De la contradiction.*

Page 368

a. Sur le concept de « monisme », cf. *Pour Marx*, p. 207. L'un des reproches essentiels adressés aux articles d'Althusser était d'avoir méconnu la dimension « moniste » du marxisme.

Page 372

a. Gilbert Mury, « Matérialisme et hyperempirisme », *La Pensée*, n° 108, avril 1963.

b. Lénine, *Cahiers philosophiques* (*Œuvres*, Éditions sociales - Éditions de Moscou, tome 38).

Page 374

a. Après ce mot figurait dans la première version de ce texte le développement déplacé en annexe dans la seconde version, et maintenu en annexe dans la présente édition (voir notre notice p. 351).

b. Sur Haeckel, voir *Pour Marx*, p. 207.

Page 377

a. *Critica marxista*, revue théorique du parti communiste italien. La publication de la traduction italienne de *Pour Marx*

par les Editori Riuniti (maison d'édition du parti communiste italien) doit beaucoup à l'insistance de Cesare Luporini.

Page 378

a. « Sur le jeune Marx », repris dans *Pour Marx*.

Page 380

a. Ici commence le dernier extrait de ce texte publié dans le livre de Patrick Kessel (cf. note d'édition, p. 360).

Page 382

a. Ici s'achève le passage cité dans le livre de Patrick Kessel.

b. Cf. Lucien Sève, intervention citée devant le Comité central du PCF : « Tout cela doit nous conduire à examiner avec d'autant plus d'attention le travail philosophique qui se développe chez nous. Je pense, par exemple, aux études sur la dialectique publiées récemment par Louis Althusser. Les écrits philosophiques de Mao Tsé-tung sur la contradiction y sont, à de nombreuses reprises, cités et développés comme des contributions profondes à la définition et au maniement d'une dialectique vraiment marxiste. Et cela, en particulier, pour cette thèse... que "la contradiction principale devient secondaire, une contradiction secondaire prend sa place", que les contradictions "échangent leurs rôles selon les circonstances" – l'opposition à ces points de vue étant considérée comme mécaniste... peut-être un excellent sujet de recherche consisterait à se demander comment et pourquoi la thèse sur l'échange des rôles entre contradiction principale et contradiction secondaire joue dans les analyses du parti communiste chinois non pas du tout un rôle créateur, mais bien plutôt un rôle liquidateur par rapport à des thèses absolument centrales du marxisme. »

Page 384

a. Article cité.

Conjoncture philosophique et recherche théorique marxiste

(26 juin 1966)

Les archives d'Althusser contiennent deux versions très différentes de la conférence « Conjoncture philosophique et recherche théorique marxiste ». Celle que nous publions provient d'un texte ronéotypé dont il est précisé qu'il « a été prononcé à l'École normale supérieure le 26 juin 1966 », et sur lequel ne figure aucune correction manuscrite. Comme en témoigne l'enregistrement conservé par Althusser (qui contient également une partie de la discussion souvent animée, notamment avec Jean-Pierre Vernant, qui suivit la conférence), il s'agit mot pour mot de l'exposé qu'il a effectivement prononcé. De nombreux exemplaires de ce texte ont été retrouvés dans les archives d'Althusser, et tout indique qu'il a été largement diffusé, accédant par là même au statut de texte semi-public.

Précédée de la mention manuscrite « non prononcé », l'autre version de ce texte (huit pages dactylographiées comprenant de nombreuses corrections manuscrites) est plus ancienne. Si elle est plus courte, ce n'est qu'en raison de son inachèvement : la totalité de son contenu est en réalité reprise dans les deux premières pages de la version définitive, dont le style est beaucoup plus concis. Il ne nous a pas semblé nécessaire de publier l'intégralité de cette première version.

Si ^a je prends la parole, c'est pour deux raisons. Une fausse raison, et une vraie raison. La fausse raison, c'est qu'il faut bien que quelqu'un commence. Mais cette question est déjà réglée puisque j'ai commencé. La vraie raison est que je vous dois des explications.

Je vous dois des explications, tout simplement pour répondre à une question que nous nous posons tous, et qui est la question de cette réunion : pourquoi cette réunion ? qu'est-ce que nous venons faire ici, entre philosophes français, en juin 1966 ? que peut-il et que va-t-il sortir de cette réunion ?

Pour vous donner les explications que je vous dois, je suis obligé de dire les choses sans détour, carrément, voire brutalement. À la fois pour aller vite, et aussi pour faire table rase de toutes les confusions, équivoques et arrière-pensées possibles. Nous avons tous intérêt à ce que les choses soient appelées par leur nom.

Donc, pourquoi cette réunion ? Voici comment les choses se sont passées. J'ai invité personnellement un certain nombre d'entre vous. J'ai invité des philosophes que je connaissais, parce que je sais qu'ils travaillent dans le domaine de la théorie marxiste. J'ai invité également des phi-

Notes d'édition, pp. 412 à 415.

losophes non marxistes, parce que je sais qu'ils s'intéressent aux travaux des chercheurs marxistes. Enfin j'ai apposé dans l'École une affiche signalant cette réunion et indiquant que l'entrée y était libre. Dans ces invitations et sur cette affiche, j'ai dit que cette réunion avait pour objet de permettre aux chercheurs marxistes de se rencontrer et de faire le point de leurs travaux, et aussi le point des grandes questions théoriques qui s'imposent à la recherche marxiste.

En ^a prenant la décision de cette réunion, en signant ces invitations et cet ordre du jour, je n'ai pas agi en mon propre nom. Je n'ai pas pris non plus cette décision sur la suggestion de quelque autorité que ce soit. Elle s'est imposée à nous par l'effet même de la conjoncture théorique : elle était devenue nécessaire. J'en ai tiré les conclusions.

Et je vous propose aussi d'en tirer les conséquences, en ce qui concerne *l'objet*, de notre réunion : pour le définir, il suffit de procéder à une analyse de la structure de la conjoncture théorique.

Je vais être extrêmement schématique. Il ne peut s'agir que de mettre en place, dans une première approximation, les éléments essentiels qui constituent la structure de la conjoncture théorique dans le domaine qui nous intéresse, celui de la philosophie française et de la théorie marxiste, aujourd'hui.

Il me semble qu'on peut, en première approximation, mettre en place un certain nombre d'*éléments*, tout en indiquant les *rappports* qu'entretiennent entre eux ces éléments. Mon analyse va porter essentiellement sur deux domaines : 1. la *philosophie française*, et 2. la *théorie marxiste*. J'entendrai philosophie française au sens large, j'y inclurai donc aussi bien la philosophie au sens strict que des disciplines qui lui sont encore historiquement rattachées, comme les sciences dites humaines, sociologie, psychologie, etc. J'entendrai la théorie marxiste au sens double de philosophie marxiste ou matérialisme dialectique, et science marxiste de l'histoire, ou matérialisme historique. De ce fait, les deux domaines que je vais analyser en termes schématiques sont

des domaines qui vont à la fois se distinguer et se recouper. Ces distinctions et ces recoupements pourront nous servir d'indices pertinents.

A. La philosophie française

Il me semble qu'on peut décrire la structure théorique de la philosophie française en 1966, en mettant en place les éléments suivants. Nous allons voir que pour définir ces éléments, nous sommes obligés de remonter dans le passé, et jusqu'au passé le plus lointain. Nous allons donc définir ces différents éléments et leurs rapports en même temps comme éléments et comme couches historiques sédimentées. Ce qui nous intéressera au plus haut point, ce sera le rapport actuel de ces différents éléments.

1. Au fond du fond de la conjoncture théorique de la philosophie française actuelle subsiste la persistance d'une couche sédimentée, qui remonte à la philosophie du Moyen Âge. Certaines formes de la philosophie du Moyen Âge subsistent sous une forme explicite, et parfois rigoureuse, dans les courants contemporains thomistes et augustinien. Mais en général ce n'est pas la philosophie du Moyen Âge en personne qui survit de nos jours : son existence sert de support à ce que nous pouvons appeler une tradition *religieuse* et *spiritualiste* que nous allons retrouver dans un instant, car elle a été relayée et revivifiée par une autre époque historique de la philosophie française.

2. À côté de l'élément *religieux-spiritualiste* issu d'un héritage qui remonte en partie au Moyen Âge, figure dans la conjoncture théorique de la philosophie française, l'élément *idéaliste-rationaliste* issu de Descartes. Nous savons que la philosophie de Descartes a servi de support à deux interprétations : celle du *matérialisme mécaniste* d'une part, et celle de *l'idéalisme critique* d'autre part. Là encore il s'agit

non pas de Descartes en personne, mais de philosophies qui ont pris en relais la pensée de Descartes, l'ont interprétée dans un sens déterminé, et donc infléchie.

Le mécanisme cartésien est aujourd'hui encore florissant dans tout un domaine des sciences humaines, au premier chef la psychologie expérimentale et également la sociologie empirique. L'idéalisme critique d'inspiration étroitement cartésienne, c'est-à-dire dualiste, s'est incarné dans la philosophie d'Alain, et il est en train de mourir de sa belle mort. En revanche l'idéalisme critique d'inspiration largement cartésienne a été relayé par Kant, et par Husserl. Il est aujourd'hui particulièrement vivant et constitue sans doute *l'élément actuellement dominant* de la conjoncture théorique de la philosophie française.

3. À côté de ces deux éléments : *religieux-spiritualiste*, et *idéaliste-rationaliste*, subsiste un autre élément, une autre couche théorique, qui remonte au XVIII^e siècle : *l'empirisme rationaliste* sous ses deux formes, tantôt idéaliste, tantôt matérialiste. L'empirisme rationaliste matérialiste est encore vivant dans l'idéologie de certaines pratiques scientifiques (psycho-physiologie, etc). L'empirisme rationaliste idéaliste également, mais ses résultats sont plus intéressants. C'est ce courant qui, appuyé sur certains autres aspects matérialistes de l'œuvre de Descartes, a suscité la grande œuvre de l'Encyclopédie, de d'Alembert, Diderot, etc. Cette tradition a été reprise par le seul grand philosophe français du XIX^e siècle : Auguste Comte. Cette tradition a, si on peut employer cette expression sportive, sauvé l'honneur de la philosophie française sous l'épouvantable réaction spiritualiste du XIX^e siècle : c'est elle qui nous a donné la seule tradition philosophique dont nous puissions suivre la trace presque ininterrompue depuis le XVII^e siècle jusqu'à nos jours, la tradition de la philosophie des sciences, à laquelle nous devons de grands noms, comme Comte, Cournot, Couturat, Duhem, et plus près de nous Cavailles, Bachelard, Koyré et Canguilhem.

4. Ces éléments mis en place, dans leur recul historique même, nous nous rapprochons maintenant de notre temps, et il faut parler du XIX^e et du début du XX^e siècle. Philosophiquement parlant, cette époque est dominée massivement par une profonde réaction philosophique, c'est-à-dire par une philosophie profondément réactionnaire. De Maine de Biran à Bergson, nous pouvons aligner, pour notre désolation, les noms de Victor Cousin, Ravaisson, Boutroux, Lachelier, et tous leurs épigones. Cette tradition se définit par une hargne théorique virulente et militante contre toutes les formes du rationalisme, idéaliste ou matérialiste. C'est cette tradition qui reprend, dans une forme d'ailleurs méprisante pour les aspects authentiquement théoriques de la pensée du Moyen Âge, le *spiritualisme religieux* qui nous a été conservé par l'Église, ses théologiens et ses idéologues. Ce spiritualisme philosophique du XIX^e siècle est à ce point exclusif qu'il déforme dans un sens franchement spiritualiste la tradition idéaliste cartésienne, et qu'il ignore tout simplement un philosophe comme Kant. On ne connaît, et tardivement, de lui que la *Raison pratique*. Il suffit par exemple de savoir que Bergson n'avait jamais pris la peine de le lire vraiment, et en tout cas n'avait rien compris à ce qu'il en avait lu. Ce spiritualisme a compromis la tradition de philosophie des sciences dans des œuvres apologétiques, comme celles de Boutroux et de Lachelier. Il n'a eu de cesse de combattre à mort le seul grand philosophe du XIX^e siècle, Auguste Comte, et s'est également acharné, comme on peut le voir chez Péguy et Bergson, sur un très grand esprit qui était d'ailleurs son disciple, Émile Durkheim. Inutile de dire que ces pseudo-philosophes, qui ne se donnaient même pas la peine de lire sérieusement Descartes, qui méprisaient la philosophie du XVIII^e siècle, qui ne connaissaient pas Kant ni Hegel (qu'on pense au mot de Cousin!), qui en revanche faisaient leurs ragoûts de citations de Schelling et Schopenhauer qui leur tenaient lieu de pensées, inutile de dire que ces pseudo-philosophes, véritables chiens de garde de l'idéologie religieuse et de l'idéologie politique réactionnaire, ont

étendu, lorsqu'elle entra dans l'existence objective, leur ignorance, leur mépris et leur haine à l'œuvre de Marx. Nous vivons encore aujourd'hui sous l'effet de ces grandes condamnations et de ces ignorances explicables par des raisons de classe, mais d'une insoutenable bêtise. Furent ainsi condamnés à la mort philosophique, couverts d'injures et de coups, ou recouverts d'une terre d'oubli : tout le courant philosophique utopiste, et en particulier Fourier et Saint-Simon, Cournot, Auguste Comte, Nietzsche, Freud, Durkheim et bien entendu Marx. Et nous devons savoir aussi que ces autodafés philosophiques étaient célébrés aux chants de la religion, et de la morale, ou, quand la religion devint un peu trop gênante, aux chants de la religion profane des temps modernes : la religion de l'art.

Nous devons savoir tout cela, parce que cette philosophie spiritualiste réactionnaire pèse encore sur nous aujourd'hui, que nous avons pour tâche de lutter contre elle, et de *réhabiliter ses victimes*. C'est la conjoncture qui nous propose, comme nécessaires, nos tâches philosophiques elles-mêmes. Parmi elles j'inscris donc, à côté de la lutte contre toutes les formes de ce spiritualisme, et au premier chef l'idéologie religieuse et l'idéologie de l'art, et tous les traités d'esthétique qu'elle a produits chez nous, la tâche de réhabiliter philosophiquement Saint-Simon, Fourier, Auguste Comte, Cournot, Durkheim, etc.

5. C'est l'héritage proche de la domination massive du spiritualisme philosophique, qui explique la conjoncture philosophique actuelle. Car il s'est quand même passé des choses depuis Maine de Biran, et Victor Cousin, et même depuis Lachelier et Bergson. Il s'est passé un certain nombre de petits événements dans l'histoire : ce qu'on appelle la révolution de 1848, la Commune, la guerre de 1914-1918, la révolution de 1917, la montée du fascisme, les Fronts populaires, la guerre d'Espagne, la Seconde Guerre mondiale, la Résistance, la défaite de Hitler, la Révolution chinoise, la libération du tiers monde, etc.

Quelques événements qui ont légèrement bouleversé le monde du spiritualisme religieux, moral, esthétique, chauvin, et tout simplement ignorant et bête que le XIX^e siècle nous avait légué en héritage.

Depuis trente ans, après la timide réaction cartésienne-radical-socialiste d'Alain, après l'ouverture bâtarde de Brunschvicg, qui tentait de mettre la tradition d'histoire des sciences au service d'une idéologie religieuse prétendument rationaliste, quelque chose a commencé de se passer dans la philosophie française, et le rapport des forces a commencé, timidement, à basculer.

Il est encore en train de basculer, et cette œuvre de l'histoire est encore, sous nos yeux, en gestation. Je voudrais essayer de marquer les traits et aussi les moments de la conjoncture actuelle.

Je distinguerai *deux moments essentiels*.

Dans un premier moment, dont nous voyons les effets, on peut dire que le spiritualisme a dû reculer sous la pression d'une rénovation de la philosophie française, très précisément sous la pression d'un mouvement d'inspiration *idéaliste rationaliste et critique*. Retour à Descartes, retour à Kant, découverte de Hegel et de Husserl, lecture sérieuse, études et commentaires de ces auteurs. Nous pouvons presque tracer la carte de ce Front philosophique, que j'appellerai *Front n° 1*, nommer les spiritualistes qui combattent encore, sous le déguisement d'un vieux Descartes, ou d'un Husserl, Heidegger et Freud interprétés à leur manière (c'est dans ce sens malheureusement que penchait de plus en plus Merleau-Ponty, et qu'est franchement engagé Ricoeur). Nous pouvons en revanche nommer les idéalistes rationalistes critiques qui ont sur ce Front fait reculer l'adversaire : à côté des philosophes marxistes qui ont, comme Politzer, Mouglin^o, etc., joué leur rôle dans ce combat, on peut citer Sartre, notre Rousseau, homme du XVIII^e siècle, plus moraliste et politique que philosophe, mais idéaliste rationaliste ; on peut citer Jean Hyppolite, qui fit reconnaître Hegel et Husserl à la philosophie française, Guérault, maître à enseigner les rudiments

d'une véritable lecture des textes, etc. ; parmi eux on peut aussi citer certains grands noms : Cavailles, Bachelard, Koyré, Canguilhem, etc., épistémologues, historiens des sciences avec cette nuance extrêmement importante qu'ils se rattachent souvent par leur *conscience* à la tradition de l'idéalisme critique, bien que toute une part de leur œuvre incline en fait dans un sens tout différent. Tel est donc le premier moment de la transformation de la conjoncture, qu'on peut considérer comme déjà en grande partie accomplie : le recul du spiritualisme sous la pression et les coups conjoints de l'idéalisme rationaliste ou critique, et du marxisme, *sur le Front n° 1*.

Nous sommes sans doute en train de vivre aujourd'hui un *second moment*. Ce moment n'existe encore en partie qu'à l'état latent : l'élément dont je vais parler est encore en partie à la recherche de lui-même, et il n'est pas évidemment question de dire de lui qu'il est le moins du monde *dominant*. Ce qui domine encore, c'est l'élément idéaliste rationaliste ou critique. Du moins quelque chose de nouveau se passe dont il faut tenir compte, et qui nous intéresse au premier chef, puisque nous y jouons aussi un certain rôle.

Ce qui se passe, c'est la découverte que la problématique de l'idéalisme rationaliste et critique ne répond plus aux besoins profonds de la conjoncture théorique. Ce qui se passe, c'est que *la crise de l'idéalisme rationaliste et critique est d'ores et déjà ouverte*. Elle est ouverte, mais elle n'est pas tranchée. D'où une profusion de tentatives allant à la recherche de voies nouvelles, d'où la présence de la philosophie un peu partout et la présidence reconnue à la philosophie dans les tentatives de renouvellement qui naissent à droite et à gauche, dans la critique littéraire, dans le roman, le cinéma, la peinture, dans l'ethnologie, dans l'histoire du savoir, dans l'histoire des formations culturelles, etc., le plus souvent sous l'égide de Lévi-Strauss mais aussi de Bachelard. Les philosophies de ceci et de cela poussent aujourd'hui comme champignons, en une nuit, dans tous les jardins privés de la culture officielle, à en empêcher les braves universitaires à la

Picard^a de cultiver en paix leurs jardins, c'est-à-dire leurs navets. Ce qui nous intéresse, ce ne sont pas les champignons, encore qu'ils ne soient pas tous comestibles, c'est le terrain.

Si on néglige les manifestations de la culture typiquement parisienne, et la culture de l'« internationale parisienne », pour parler de ce qui se passe au niveau *proprement* philosophique, on constate effectivement une situation de crise objective. Guérout nous a appris à lire, mais il commet trop souvent la « bévue » de prendre le désordre des raisons pour l'« ordre des raisons^b ». Merleau-Ponty avait basculé dans le spiritualisme.

Sartre est vivant et actif, combatif et généreux, mais il ne nous apprend rien sur rien, surtout sur les auteurs ou les objets dont il parle, Marx, Freud, la sociologie, la politique, etc. Sartre n'aura pas la moindre postérité : il est déjà philosophiquement mort, à moins qu'il ne renaisse dans un sursaut que nous espérons. Ce qui se produit de vivant se produit ailleurs autour de Marx, de Freud et aussi de Nietzsche, de Russell, de Frege, de Heidegger, de la linguistique, de l'épistémologie, de l'histoire des sciences. Ce qui se passe de vivant remet en cause, profondément, la *problématique théorique* non seulement du spiritualisme (Front n° 1), mais aussi, dans un Front n° 2, de l'idéalisme rationaliste critique. Ce qui se passe de vivant remet du même coup en cause la *problématique idéologique* des sciences dites humaines.

On peut mesurer assez exactement la portée théorique révolutionnaire de ce renouvellement en gestation, en mesurant le degré de remise en cause de la problématique idéaliste critique, et le sens dans lequel est en train de se faire cette remise en cause. Ce critère peut autoriser des diagnostics, indépendants du simple succès culturel. C'est ainsi qu'on peut d'ores et déjà dire de Lévi-Strauss qu'en dépit de ses grands mérites scientifiques il ne jouera pas, *philosophiquement* parlant, un rôle comparable au succès très suspect qu'on lui fait ; qu'en revanche d'autres auteurs, connus, moins connus ou méconnus, détiennent d'ores et déjà, et

parfois depuis longtemps, *des clés*, en tout cas *certaines clés* pour notre avenir (je pense au vrai Bachelard, à Canguilhem, au vrai Lacan, etc.). Mais laissons là les questions de personnes, ou plutôt les variations des effets structuraux individuels produits par la conjoncture théorique.

Quoi qu'il en soit, c'est dans le contexte de ce second moment que peut s'insérer, qu'a déjà commencé à s'insérer, l'entreprise de la philosophie marxiste. Telle que nous la concevons, la philosophie marxiste lutte bien entendu sur le Front n° 1 *antispiritualiste*, aux côtés des philosophies rationalistes critiques – mais elle lutte aussi sur le Front n° 2 *anti-idéaliste critique*, contre la problématique de l'idéalisme rationaliste et critique, pour une nouvelle problématique matérialiste. Que cette lutte pose des problèmes stratégiques et tactiques, en particulier le problème des alliances dans la lutte théorique et idéologique, cela ne fait aucun doute. Nous n'en faisons pas mystère. Que ces problèmes soient assez simples sur un Front aussi marqué que le Front n° 1 antispiritualiste ou anti-irrationaliste, nous le savons, et nos amis le savent ; que ces problèmes soient beaucoup plus difficiles sur le Front n° 2 anti-idéaliste critique, nous ne le cachons pas, ni à nous-mêmes, ni à nos amis : car c'est un Front encore confus et parfois mal dessiné, et nous devons tenir compte non seulement de l'évolution générale de la situation philosophique, y compris de ses sous-produits idéologiques parisiens-mondains, mais aussi des hésitations et des tâtonnements de tous les acteurs, et bien discerner les actes qui les engagent vraiment des actes où ils ne font encore que se chercher. Que nos amis non marxistes sachent du moins que ces critères et ces scrupules valent aussi pour nous, et que nous essayons d'en tenir compte, à notre propre usage.

Mais par là, je viens de définir de nouveaux objectifs pour les philosophes marxistes. Nous expliquer non seulement avec Merleau-Ponty et Ricoeur (Front n° 1) mais aussi avec Sartre et Guérout (Front n° 2), et tenter de voir clair dans l'œuvre de ceux qui cherchent, comme nous, quoique de

manière parfois très différente, [à] remettre en cause la problématique idéaliste critique contre laquelle nous luttons sur le Front n° 2. Toute une liste d'œuvres nécessaires en perspective, pour les courageux.

Par là, je viens également d'indiquer parmi les tâches urgentes de la philosophie marxiste, la tâche de critiquer à fond l'idéologie empiriste, formaliste et idéaliste qui règne sur la plupart des sciences humaines, la tâche de repérer, dans ce domaine des sciences humaines, quels sont les objets réels et les objets imaginaires, quels sont nos alliés objectifs, les spécialistes engagés en fait à nos côtés, soit que leur pratique corresponde à un objet réel, comme en sociologie, linguistique, soit qu'ils en tirent des concepts qui peuvent servir la mutation philosophique actuellement en cours, soit qu'ils occupent déjà leur place sur les deux Fronts de la lutte philosophique.

B. *La théorie marxiste*

Mais par là, j'ai déjà en fait abordé la question des éléments de la conjoncture qui concernent la théorie marxiste.

Comme je me suis expliqué sur ce point en un certain nombre de pages, je serai plus concis, mais en même temps beaucoup plus explicite et précis.

La tâche fondamentale de la théorie marxiste, sa tâche stratégique, a pour objet la théorie marxiste elle-même. Je veux dire très précisément que la théorie marxiste doit savoir *exactement* ce qu'elle est, en tant que théorie, et savoir exactement où elle en est, pour savoir quel travail théorique elle doit et peut accomplir.

Cette tâche n'est pas une entreprise de tout repos, une simple affaire de définition. Ou plus exactement l'entreprise de définir aussi rigoureusement que nous le pouvons aujourd'hui, en 1966, *la spécificité* de la théorie marxiste ne peut se faire que dans la lutte, et à travers elle. Il n'est pas de tentative de définition de la théorie marxiste sans une lutte

contre les interprétations idéologiques de la théorie marxiste, non seulement les interprétations, déformations, préjugés, ignorances du marxisme qui règnent *en dehors* du milieu marxiste, mais contre les interprétations, déformations idéologiques, etc., de la théorie marxiste qui règnent *à l'intérieur* du milieu marxiste, national et international. Nous avons aussi nos spiritualistes, très précisément nos idéologues de la création de l'homme par l'homme, de la définition de l'homme par la conscience de l'avenir, et de l'interprétation du marxisme comme un humanisme. Nous avons aussi nos idéalistes critiques ou rationalistes, nos idéologues de la praxis transcendante, vaguement kantien ou husserlien, et il arrive que spiritualistes et idéalistes se prêtent, selon les circonstances, les concepts dont ils ont besoin. Nous avons aussi nos empiristes rationalistes, souvent d'ailleurs en même temps humanistes, surtout chez les psychologues, psychiatres, etc. Nous avons aussi nos matérialistes mécanistes, monistes, économistes, dans tous les domaines, et pas seulement en économie politique. Impossible de définir la théorie marxiste avec quelque précision, sans une lutte critique rigoureuse, dans les deux sens du terme, contre toutes ces déformations idéologiques du marxisme. Il faut mener la lutte sur le Front anti-idéologique (anti-spiritualiste et anti-idéaliste critique, anti-mécaniste, anti-économiste, anti-volontariste, etc.), donc *étudier* ces déformations idéologiques, en même temps que nous entreprenons de définir la théorie marxiste. Nous allons donc ouvrir constamment un chapitre à double colonne, et si je vais passer sous silence, dans ce qui va suivre, la colonne n° 2 (œuvres de critique anti-idéologique), pour ne parler que de la première colonne (œuvres de définition et de recherche positive), je demande qu'on n'oublie jamais l'existence de la *seconde colonne*. Elle a elle aussi besoin d'ouvriers spécialisés.

La tâche n° 1 consiste donc à *définir la théorie marxiste*. Cela veut dire avant tout distinguer d'une part la science marxiste de l'histoire, ou matérialisme historique, qui est une science, et d'autre part la philosophie marxiste, ou matéria-

lisme dialectique, qui est une philosophie. Cela veut dire définir l'objet propre de chaque discipline, et le statut respectif de chacune des deux disciplines, en tout premier lieu ce qui fait que la philosophie marxiste est, quoique de caractère scientifique^a, une philosophie et non une science au sens strict.

Je signale tout de suite que ce dernier point, à savoir la *différence de statut théorique* qui distingue la philosophie marxiste de la science marxiste, a été en fait *étudié* dans les ouvrages que nous avons publiés^b. J'ai en effet distingué la science marxiste de l'histoire de la philosophie marxiste par la seule différence de leur *objet*, sans mettre en évidence comme j'aurais dû le faire, la différence de leur *statut théorique*. J'inscris donc parmi les questions importantes à étudier la question de la différence spécifique de statut théorique entre la science marxiste et la philosophie marxiste.

Cette question peut naturellement impliquer toute une série de développements et de questions annexes, mais je ne puis entrer ici dans leur examen.

Une fois définies la science marxiste de l'histoire et la philosophie marxiste, une fois définie la différence de leurs objets et la différence de leur statut théorique, nous pouvons ouvrir deux grands chapitres : le chapitre des travaux théoriques à accomplir dans le domaine de la philosophie marxiste d'une part, et dans la science marxiste de l'histoire d'autre part. J'utiliserai la terminologie consacrée, domaine du matérialisme dialectique et domaine du matérialisme historique.

Je préviens tout de suite qu'il n'est pas question d'établir une liste exhaustive des questions possibles : elles sont en nombre infini. Je voudrais seulement retenir les grandes questions qui occupent en fait aujourd'hui une *position théorique stratégique* dans le développement de la théorie marxiste.

1. Dans le domaine du matérialisme dialectique

Questions stratégiques : j'énumère, et à l'occasion, je commente.

Question stratégique n° 1. *Différence de statut théorique entre la science marxiste et la philosophie marxiste.*

Question stratégique n° 2. Théorie de la *causalité structurale*. Il est apparu à l'usage que cette question commandait tout, en seconde instance, sinon en première. Elle commande la théorie de la *pratique* en général et donc la théorie de la *pratique théorique elle-même*. Cette question commande à la fois la théorie générale de la *pratique* et la théorie de la *dialectique* (y compris la théorie de la tradition). Sur cette question, nous avons de plus en plus d'éléments qui sont autant d'indices de son importance décisive, mais plus nous en recueillons, plus nous discernons la question, et plus elle nous apparaît difficile. Ce qui en a été dit dans *Lire le Capital* est tout à fait rudimentaire : mais du moins la question a été signalée et appelée, je l'espère, par son nom.

Question stratégique n° 3. Théorie de la *pratique théorique*, c'est-à-dire de la pratique productrice de connaissances. J'indique ici encore un point éludé, de mon fait, dans les ouvrages qui ont paru. Dans les ouvrages qui ont paru, la question de la pratique théorique est beaucoup plus posée que résolue, et elle a été posée, comme c'est toujours le cas (la réflexion et la recherche n'avancent pas autrement) à la fois pour faire apparaître certains traits mal discernés, et pour combattre des interprétations idéologiques. *Dans les ouvrages publiés, ce qu'il s'agissait de combattre, c'était avant tout une interprétation empiriste et pragmatiste de la théorie marxiste.* D'où l'accent mis, comme on dit, sur la spécificité de la pratique théorique. Cette opposition idéologique, que je crois fondamentalement juste, a induit un *effet d'élosion* : j'ai omis

de parler d'une question extrêmement importante, qui est celle qu'on peut provisoirement désigner par l'expression : *la question de la connaissance empirique*. Lénine par exemple dit que l'âme du marxisme c'est « *l'analyse concrète d'une situation concrète* ». Je n'ai pas fait la théorie, ni esquissé la théorie de cette formule. Je ne dis pas que ce que j'ai écrit empêche d'en faire la théorie : mais *l'absence* de théorie de la connaissance empirique produit, comme toute absence, des effets de distorsion et de déplacement à l'intérieur même de ce qui est présent, c'est-à-dire de ce qui a été dit. C'est ce qu'on peut dire sous une autre forme en disant qu'en mettant nettement l'accent sur la spécificité de la théorie, et de la pratique théorique, il en est résulté *quelques silences* (gênants), ou même quelques points *équivoques* dans ce qui a été écrit. Je vous dis tout de suite que cette élision n'a pas été sans conséquences. Son résultat essentiel a été de nous mettre au plus mal avec les historiens, sociologues en particulier, qui passent leur temps et leur vie, en tout cas une bonne partie de leur temps, dans la production de connaissances empiriques. De là des discussions homériques, directes ou à la cantonade, c'est-à-dire par des personnes interposées et rumeurs subséquentes, avec des amis historiens ou sociologues qui, s'ils ont eu l'amitié de n'en rien dire publiquement jusqu'ici, n'en pensent certainement pas moins ^a. Ils ont raison sur l'élision. Je suis en train d'essayer de combler cette lacune par écrit, dans un texte qui paraîtra peut-être un jour, je l'espère ^b.

Sur la question de la théorie de la pratique théorique, des chercheurs sont déjà au travail ^c.

Question stratégique n° 4. Elle se rattache à la précédente, mais je crois qu'on a intérêt à la détacher. Ce serait une *théorie de l'effet de connaissance*. Elle suppose une *théorie générale du discours*, et la distinction des différents types spécifiques de discours, pour mettre en évidence le propre du discours scientifique. Là aussi des chercheurs sont au travail, certains depuis assez longtemps.

Question stratégique n° 5. Théorie de *l'idéologie*. Là encore ce qui a été dit dans les ouvrages publiés est important, mais marqué par la lutte menée contre l'empirisme et le pragmatisme. D'où des silences et des points de distorsion possibles. Il faudrait d'abord s'engager dans la voie de produire une *théorie générale de l'idéologie* et pour cela marquer que l'assignation d'idéologie n'est possible que sous la rétropection d'une connaissance non idéologique; marquer que le rapport science-idéologie constitue *un champ de variations*, balisé par deux positions limites (celle de la science d'une part, et de l'idéologie d'autre part), un champ vectoriel orienté *par la rétropection dont je viens de parler*; marquer que ce champ est lui-même le moment, en constante transformation, d'un processus, et que c'est ce processus qui définit l'existence, et la nature de ce champ.

Conjointement on pourrait effectuer d'autres études portant sur *l'idéologie*, sur son lieu ou ses lieux d'enracinement dans la *structure sociale*; portant également sur les différentes régions de l'idéologie.

Là aussi des recherches sont en cours.

Question stratégique n° 6. La théorie d'un effet structural particulier: ce que nous pourrions appeler *l'effet de subjectivité*, ou théorie du *sujet*. Problème de très grande portée, mais extrêmement difficile, sur lequel certains d'entre nous ont déjà poursuivi des recherches¹.

Question stratégique n° 7. Théorie de l'individualité, — indispensable pour développer dans le matérialisme historique la théorie des formes historiques de l'individualité (parmi lesquelles rentrent non seulement tous les problèmes de ce qu'on appelle d'ordinaire l'individu mais bien d'autres problèmes et avant tout la théorie de la formation sociale).

Il y aurait bien d'autres questions, mais je n'ai retenu que celles qui me paraissent les plus importantes.

2. *Dans le matérialisme historique*

Ici encore, j'énumère une liste de questions qui me semblent *stratégiques*, du point de vue théorique.

Question stratégique n° 1. Définition systématique des concepts, actuellement disponibles et éprouvés, de la *théorie générale*^a du matérialisme historique.

Question stratégique n° 2. Théorie des classes sociales et des partis politiques.

Question stratégique n° 3. Théorie de la superstructure juridico-politique (théorie du droit, théorie du pouvoir d'État, théorie de l'appareil d'État).

Question stratégique n° 4. Théorie de la pratique politique.

Question stratégique n° 5. Théorie des formes de transition.

Question stratégique n° 6. Théorie des formes de l'individualité historique (dont la formation sociale).

Là encore d'innombrables questions devraient être abordées. Mais il faut se limiter. On remarquera seulement que les questions que nous avons à poser dans le matérialisme historique sont infiniment mieux définies que dans le matérialisme dialectique. De fait nous avons beaucoup plus d'éléments et d'expériences théoriques et pratiques pour les poser. C'est un des effets de l'avance théorique du matérialisme historique sur le matérialisme dialectique.

C.

Je voudrais enfin mentionner quelques questions qui relèvent *de l'histoire des historiens*, que ces historiens soient des historiens de la philosophie, de l'idéologie, de la politique et de l'économie. Ces questions apparaissent comme des questions qu'il faudrait traiter historiquement pour permettre la position et la solution de problèmes théoriques, et en même temps comme des questions qui requièrent des concepts théoriques à élaborer pour pouvoir être traitées historiquement. Je pense qu'il est utile de mettre à profit ce cercle; non comme une impasse, mais comme la condition d'une progression jumelée, et de l'histoire empirique et de la théorie.

Ces questions :

1. Histoire théorique et politique de la II^e Internationale, dans ses grandes lignes.
2. Histoire de la III^e Internationale dans ses grandes lignes.
3. Le culte de la personnalité ^a (exemple : type de blocage empirique par manque de théorie sur la politique, et les formes de transition).
4. L'impérialisme ^b, etc.

Pour conclure, je reviendrai à mon point de départ.

Je vous devais des explications. J'allais dire que je vous les ai données. En fait, c'est l'analyse de la structure de la conjoncture théorique qui nous les a données.

Je sou mets à votre discussion cette analyse et ses conclusions.

Notes d'édition de « Conjoncture philosophique
et recherche théorique marxiste »

Page 394

a. Les trois premiers paragraphes sont extrêmement différents dans la première version du texte :

« Chers amis,

« Vous connaissez comme moi le mot profond et d'ailleurs apocryphe par lequel Machiavel définit la Loi universelle qui gouverne les hommes : ce qui va sans dire va encore mieux en ne le disant pas.

« Ce mot énonce un principe qui régit non seulement les réunions officielles, les arrière-pensées des rencontres, mais aussi la philosophie et la dialectique classiques.

« Comme notre rencontre a toutes les apparences d'une réunion officielle, comme nous avons tous des arrière-pensées, ne serait-ce que de nous demander quelle est l'arrière-pensée de notre voisin, comme nous allons parler de philosophie, je propose qu'on applique la loi de Machiavel, pour en supprimer les effets. »

Page 395

a. Ce paragraphe condense en quelques lignes les développements suivants de la première version : « Je passe maintenant à un autre genre de présentation, par laquelle nous allons faire connaissance avec l'objet de notre réunion. Car nous sommes un peu dans la situation d'individus invités à un spectacle, que personne n'a vu et dont personne n'a encore parlé, qui connaissent vaguement le titre de la pièce, mais n'ont aucune idée de son contenu et n'en connaissent même pas l'auteur.

« On va d'abord régler la question de l'auteur. Cette pièce est une pièce sans auteur. Si nous sommes ici, c'est comme effets d'une conjoncture théorique. Celui qui vous parle n'est, comme chacun d'entre nous, qu'un effet structural particulier de cette conjoncture, un effet qui, comme chacun d'entre nous, porte un nom propre. La conjoncture théorique qui nous domine a produit l'effet-Althusser, comme elle a produit l'effet-Rancière, l'effet-Balibar, l'effet-Macherey, l'effet-Estabet, comme elle a produit l'effet-Badiou, l'effet-Vernant, l'effet-Bettelheim, etc. Bien entendu, cet effet présente des variations : c'est ainsi que l'effet-Vernant et l'effet-Althusser ne coïncident pas – ce qui veut dire que nous avons de sérieux désaccords philosophiques. J'oserais même dire, sans vouloir à aucun titre présumer de leurs motifs personnels, qu'il me semble que nos amis philosophes non marxistes, mais intéressés par le marxisme, figurent ici également, quoique sous une forme différente des philosophes marxistes que je viens de nommer, et chacun dans une forme particulière, à titre d'effets de la conjoncture théorique. Mon ami Jacques Derrida ne m'en voudra pas, j'espère, de dire que s'il est ici aujourd'hui, ce n'est pas seulement au titre de l'amitié, et de l'indulgence philosophique, mais également en tant qu'effet structural de la conjoncture philosophique. Il y a donc aussi un effet-Derrida.

« Que la pièce qui se joue ici soit une pièce sans auteur, que nous soyons tous les effets structuraux particuliers de la conjoncture n'est pas une plaisanterie. C'est la conjoncture philosophique qui nous réunit ici et qui donne à notre réunion son objet. On ne s'étonnera donc pas que, pour définir justement l'objet de notre réunion, je m'attarde sur la conjoncture. Là encore je voudrais essayer de dire ce qui va naturellement sans dire, et prêter ma voix à l'analyse de la conjoncture philosophique qui nous domine. »

Page 400

a. Henri Mougin est entre autres l'auteur de *La Sainte Famille existentialiste* (Éditions sociales, 1947). Althusser pense peut-être plus spécifiquement ici à son article « L'esprit encyclopédique et la tradition philosophique française », *La Pensée*, n^{os} 5, 6 et 7, octobre 1945-avril 1946.

Page 402

a. Cf. Raymond Picard, *Nouvelle critique, nouvelle imposture* (Paris, Pauvert, 1965), pamphlet contre la nouvelle critique, et plus particulièrement contre le *Sur Racine* de Roland Barthes, auquel ce dernier répond dans *Critique et Vérité* (Paris, Seuil, 1966).

b. Référence au titre du livre de Martial Guéroult : *Descartes selon l'ordre des raisons* (Paris, Aubier, 1953).

Page 406

a. « Philosophie de caractère scientifique » est une formule de transition, caractéristique de ce moment de la conception althussérienne de la philosophie. On trouve réciproquement dans plusieurs textes rédigés par Althusser à la même époque l'expression à plus d'un titre paradoxale : « idéologie de caractère scientifique ».

b. *Pour Marx et Lire le Capital*.

Page 408

a. Althusser pense sans doute ici plus particulièrement à Jean-Pierre Vernant, présent lors de son exposé, et qui s'opposera à lui lors de la discussion qui suivra, ou à Pierre Vilar, qui publiera en 1973 un article sur Althusser (auquel celui-ci commencera de rédiger une réponse) : « Histoire marxiste, histoire en construction. Essai de dialogue avec L. Althusser » (*Annales ESC*, n° 1, janvier-février 1973).

b. Althusser pense sans doute à son ouvrage finalement inachevé sur l'union de la théorie et de la pratique (1966-1967).

c. Cf. dans ce volume pp. 301-342.

Page 409

a. Cf. en particulier les « Trois notes sur la théorie des discours », in *Écrits sur la psychanalyse* (Stock/IMEC, 1993).

Page 410

a. Sur le concept de « théorie générale », cf. en particulier « Trois notes sur la théorie des discours », *op. cit.*

Page 411

a. Althusser commença à rédiger en 1964 un ouvrage intitulé « Comment poser le problème du culte », dont les trois premiers chapitres ont été conservés. Ce texte est lui-même

étroitement lié à un autre ouvrage inachevé, sans titre, consacré à l'analyse critique des théories de l'aliénation.

b. Althusser commença à rédiger en 1973 un ouvrage sur l'impérialisme, visant notamment à réfuter la théorie du « capitalisme monopoliste d'État », alors dominante dans le parti communiste français, et à critiquer l'idée de « mode de production socialiste ».

Sur Lévi-Strauss

(20 août 1966)

Il n'existe qu'une version du texte intitulé par Althusser « Sur Lévi-Strauss », dactylographié par une secrétaire de l'École normale supérieure, très vraisemblablement à partir d'une lettre qui n'a pas été retrouvée et dont les formules d'usage ont été retirées. Les archives d'Althusser contiennent de nombreux exemplaires ronéotypés de ce texte, qui semble avoir été diffusé assez largement. Emmanuel Terray accuse ainsi réception de ce texte dans une lettre datée du 12 janvier 1967; il le commente longuement, et affirme son intention de le mettre au programme des séminaires de l'université d'Abidjan, où il est alors enseignant. Et dans une lettre datée du 13 mars 1968, Althusser demande à Alain Badiou son avis sur la proposition faite par Emmanuel Terray de publier cette lettre en appendice à son livre Le Marxisme devant les sociétés « primitives », qui paraîtra finalement en 1969 dans la collection « Théorie », sans le texte d'Althusser. La réponse d'Alain Badiou, si réponse il y eut, n'a pas été retrouvée.

La question de Lévi-Strauss et du structuralisme est actuellement, et pour longtemps, de toute première importance.

Le reproche de fond que j'adresserais (et adresse) à Lévi-Strauss (inutile de parler de ses épigones, car il en est *en partie* responsable : autrement dit il y a chez lui *de quoi* autoriser ses épigones à dire et écrire des sottises) est *de se réclamer de Marx tout en le méconnaissant* (non pas seulement en ne le connaissant pas, mais en croyant le connaître, et de ce fait en déclarant marxiste telle ou telle de ses thèses, et en déclarant que ce qu'il se propose en définitive, c'est de *faire une théorie des idéologies*)^a. Comme c'est là son ambition, on peut en examiner les titres, et il est, au moins en première approximation, légitime d'examiner Lévi-Strauss sous le rapport de Marx.

J'exprime ainsi d'une manière volontairement *limitée* le reproche de fond que j'adresse à Lévi-Strauss, en parlant de sa méconnaissance de Marx. Mais tu^b verras que je pourrais (et pourrai) exprimer le même reproche *sans mentionner Marx*. Autrement dit ce que je lui reproche n'est pas une non-conformité à la pensée d'un homme, aussi grand soit-il, mais, en définitive, une pensée qui *manque son objet* (qui peut être défini tout à fait indépendamment de Marx). Marx

Notes d'édition, pp. 431-432.

me sert donc seulement de référence et de repère pour situer un reproche qu'on peut formuler tout à fait indépendamment de Marx. Ne te méprends donc pas sur *la forme* que je vais donner à mon reproche.

Très schématiquement, pour reprendre les termes dans lesquels Lévi-Strauss se déclare marxiste et prétend faire une *théorie de l'idéologie* (et il l'étend même parfois à la « superstructure », aux « superstructures » en général), je dirais que la pensée de Lévi-Strauss

1. est formelle ;
2. et rate son objet ;
3. ce qui signifie que dans le formalisme de sa pensée gît un défaut grave.

Ces distinctions sont nécessaires parce que je ne saurais en aucune manière reprocher à une pensée d'être *formelle*, ou plus exactement de porter sur des formes, et de vouloir dans toute la mesure du possible *formaliser* les concepts dans lesquels ces formes sont pensées. Toute pensée qui est connaissance est pensée de *formes*, c'est-à-dire des relations qui unissent des éléments déterminés. Si Marx mettait Aristote aussi haut, et il le dit dans *Le Capital*, c'est parce que c'est par excellence le penseur des *formes*, et de la forme en général. Marx lui-même s'est déclaré à maintes reprises penseur et « développeur » (mot affreux, mais je vais au plus court) des *formes*. Et rien n'interdit à la pensée des formes (qui est la pensée scientifique elle-même) de s'élever d'un degré au-dessus des formes qu'elle dégage et de penser la *forme* d'existence (théorique), de combinaison, de ces *formes* : c'est alors que la pensée devient formalisante, et à juste titre. Il y a dans *Le Capital* non seulement des formalisations partielles, mais tout ce qu'il faut pour fonder une théorie formalisée des modes de production en général et de toutes leurs formes d'articulation internes (sur ce point, décisif, voir le texte, de toute première importance de Balibar dans *Lire [le Capital] II*). Là encore ne pas se méprendre. Je n'adresse pas à Lévi-Strauss le reproche de formalisme en général, mais de *mauvais* formalisme.

Cela dit, entrons dans le détail.

Lévi-Strauss ne sait pas du tout ce qu'est un *mode de production*. Il ne connaît pas la pensée de Marx. Le premier résultat de cette méconnaissance est qu'il pense les « sociétés primitives » dont il s'occupe (et il ne s'occupe pratiquement, en tout cas *originellement que d'elles* — originellement veut dire : quand il parle de sociétés non primitives, il ne fait rien d'autre que de transférer à ces sociétés non primitives les catégories et les résultats de ses travaux sur les sociétés primitives, c'est incontestable) dans les catégories classiques de base de l'ethnologie, sans les critiquer. Le fond des préjugés ethnologiques, donc de l'idéologie ethnologique, consiste à considérer, *au fond*, que les sociétés « primitives » sont d'une espèce tout à fait spéciale, qui les met à part des autres, et qui interdit de leur appliquer les catégories dans lesquelles on peut penser les autres, en particulier les catégories marxistes. *Au fond* de l'idéologie ethnologique des « sociétés primitives », il y a, en plus de cette idée de la spécificité irréductible de la nature de ces sociétés et de leurs phénomènes, l'idée qu'elles sont *primitives* non pas seulement relativement, mais aussi *absolument* : dans société primitive le mot *primitive* veut toujours plus ou moins dire pour l'idéologie ethnologique, et aussi pour Lévi-Strauss (cf. *Tristes Tropiques*, cf. son discours au Collège [de France]), *originaire*. Non seulement les SP (sociétés primitives) sont primitives, mais elles sont originaires : elles contiennent, sous une forme réelle et visible, la vérité, une vérité qui est aujourd'hui masquée, et aliénée dans nos sociétés non primitives, complexes, civilisées, etc. C'est le vieux mythe de Rousseau (Lévi-Strauss s'y réfère souvent, et il ne retient de Rousseau que ce mythe, alors qu'il y a tant d'autres choses géniales chez Rousseau), ravivé par la mauvaise conscience des ethnologues, fils de la colonisation, qui se soulagent de leur mauvaise conscience en trouvant dans les primitifs des « hommes » à l'aube de la culture humaine, et en gagnant leur amitié (cf. les invocations de Lévi-Strauss sur l'amitié née entre lui et ses primitifs). Bon. Tout cela peut paraître « facile », mais c'est ainsi : la difficulté, c'est de voir quelles sont les conséquences de cette « facilité ».

La conséquence fondamentale de la facilité que Lévi-Strauss s'accorde de ne pas remettre en cause *en son fond* l'idéologie ethnologique, et donc de s'y soumettre, c'est qu'elle lui *interdit* d'être attentif à l'essentiel de ce que dit Marx. Si on lit, écoute vraiment Marx, il faut en venir aux conclusions suivantes :

1. Il n'y a pas de « sociétés primitives » (ce concept n'est pas scientifique) mais il y a des « *formations sociales* » (cela c'est un concept scientifique) que nous pouvons appeler *provisoirement* primitives, en un sens absolument décroché de toute contamination avec l'idée d'*origine* (de pure culture naissante, de vérité des rapports humains visibles, purs, natifs, etc.).

2. Que comme toute *formation sociale*, une formation sociale primitive comporte une structure qui n'est pensable que dans le concept de *mode de production*, avec tout ce que ce concept comporte en lui de *sous-concepts* impliqués dans et par son concept (un mode de production comprend en effet une base économique, une superstructure juridico-politique et une superstructure idéologique).

3. Que, comme toute formation sociale, une formation sociale primitive possède une structure qui résulte de la combinaison d'*au moins deux modes* de production distincts, dont l'un est dominant et l'autre subordonné (par exemple chasse et élevage, chasse et culture de tel type, cueillette et chasse, cueillette et pêche, ou cueillette et culture et chasse, ou élevage, etc.)³.

4. Que, comme en toute formation sociale, cette combinaison de plusieurs modes de production (avec la dominance d'un d'entre eux sur l'autre ou les autres) produit des effets spécifiques rendant compte de la forme concrète que revêt la superstructure juridico-politique et la superstructure idéologique. Les effets de dominance d'un mode de production sur les autres, ou l'autre, produisent souvent des effets paradoxaux au niveau des formes de la superstructure, en particulier de la superstructure idéologique, la seule à laquelle travaille vraiment Lévi-Strauss. Je veux dire par là que

chaque mode de production *induit* nécessairement l'existence des instances (superstructurelles) qui lui correspondent en propre, et que la *combinaison* hiérarchique de plusieurs modes de production, chacun induisant ses propres instances, produit dans la réalité, comme *résultat*, une *combinaison* des différentes instances (superstructurelles) induites par les différents modes de production combinés dans une formation sociale donnée. Il en résulte que les instances superstructurelles réellement existantes dans cette formation sociale donnée ont des *formes* qui ne sont intelligibles que comme la *combinaison* spécifique des instances induites par les différents modes de production en présence (combinés dans la formation sociale considérée), et par les effets de la dominance de l'un d'entre eux sur les autres. Cet effet de la dominance peut être *paradoxal* : cela veut dire, comme l'histoire ne cesse de le montrer, qu'un mode de production dominant (économiquement parlant) peut pourtant exister dans une formation sociale sous la dominance d'instances *superstructurelles* qui proviennent de tel mode de production *subordonné* (ainsi la *forme* de l'État prussien au milieu du XIX^e siècle était induite par le mode de production *féodal*, qui était pourtant subordonné dans la formation sociale prussienne au mode de production capitaliste : dans la superstructure, ce qui *dominait*, c'était une forme d'État correspondant au mode de production féodal qui, pourtant, était *dominé* dans l'économie par le mode de production capitaliste). Ce sont ces effets de *croisement* qui rendent compte, même dans les sociétés « primitives », des *différences idéologiques* (dans la structure des idéologies, différences que Lévi-Strauss rattache en tout et pour tout à des variations formelles purement *possibles*, c'est-à-dire à des catégories purement logiques d'opposition, substitution, etc., sans s'interroger un seul instant sur les raisons de ces substitutions, variations, etc., justement parce qu'il ne sait pas ce que c'est qu'une formation sociale, un mode de production, la combinaison des modes de production, et de leurs instances superstructurelles).

5. S'il en est ainsi, on n'a plus le droit d'employer,

comme le fait Lévi-Strauss, après tous les ethnologues, le concept d'*anthropologie*. L'anthropologie, *ça ne peut pas exister*. C'est un concept qui ne fait que résumer l'idéologie ethnologique (voir ce que j'ai dit plus haut) dans l'illusion que l'objet de l'ethnologie, ce sont d'autres réalités que celles que traite la science de l'histoire (des formations sociales, quelles qu'elles soient). Que Lévi-Strauss se déclare *anthropologue*, c'est sa carte d'adhésion à l'idéologie ethnologique, c'est en même temps un programme théorique : la prétention de forger des concepts spécifiques propres à cette réalité unique (et *exemplaire*) qu'est une société primitive, et la prétention de forger dans ces concepts des concepts primitifs (c'est-à-dire *originaires*) par rapport à tous les concepts dans lesquels on pense la réalité des autres « formations sociales », en particulier par rapport aux concepts marxistes.

(Ce que je viens de t'exposer là à propos des « formations sociales primitives », à propos des modes de production, de leur nécessaire coprésence et combinaison dans toute formation sociale, et des effets induits de chaque mode de production, et enfin de la combinaison des effets induits de chaque mode de production sur leurs instances superstructurelles, puis des effets paradoxaux possibles de cette dernière combinaison, tout cela n'est, si j'ose dire, *nullement dans le commerce*. Ce sont des idées que nous avons tirées, que j'ai tirées de nos études sur Marx. Elles sont en elles-mêmes une petite « découverte », que j'exposerai dans mon livre³. En particulier ce qui en [*est*] tiré concernant l'anthropologie est de très grande conséquence théorique, et par contrecoup idéologique, et naturellement politique. Tu vois aussi que nous disposons par là pour la première fois *de quoi penser* ce qui se passe au niveau des formes de la superstructure, et en particulier de leurs formes souvent paradoxales, non seulement au niveau de l'État ou du politique en général – il n'a pas toujours la forme de l'État! –, mais aussi au niveau des formes de l'*idéologique*. D'où de grandes conséquences politiques.)

Le reproche fondamental que j'adresse à Lévi-Strauss, c'est de parler de l'idéologique et d'en vouloir faire la théorie *sans savoir ce que c'est*, et *sans pouvoir dire ce que c'est*.

Il en résulte des conséquences incalculables, si tu veux bien retenir que *ne pas savoir ce que c'est que l'idéologique*, c'est d'abord ne pas savoir ce que c'est qu'une formation sociale, un mode de production, les instances (économie, politique, idéologique) d'un mode de production, leur combinaison (primaire, secondaire), etc.

Ces conséquences sont parfaitement identifiables dans la théorie de Lévi-Strauss. Je vais mentionner les plus importantes, *outré* celles que j'ai déjà indiquées.

1. Lorsque Lévi-Strauss analyse la structure, les structures des rapports de parenté, ce qu'il ne dit pas, c'est que si les rapports de parenté jouent dans les sociétés primitives un rôle aussi important, c'est qu'ils y jouent justement le rôle de *rapports de production*, rapports de production qui ne sont intelligibles qu'en fonction des *modes de production* dont ils sont les rapports de production (et de la combinaison de ces modes de production). Il en résulte que pour Lévi-Strauss les structures de la parenté sont « en l'air ». Elles dépendent, quand on lit ses textes, de deux *conditions* différentes, et il ne cesse de passer de l'une à l'autre. Soit d'une condition formelle (effet d'une combinatoire formelle qui dépend en dernier ressort de l'« esprit humain » de la « structure de l'esprit humain », et finalement du... « cerveau »², c'est le côté « matérialiste » de Lévi-Strauss qui combine le binarisme linguistique avec une conception cybernétique du cerveau humain, etc., tu vois le topo!) : à la limite c'est un « principe » logique, ou une réalité matérielle brute (la logique de Boole revue par les linguistes binaristes ou la physiologie du cerveau...) qui s'« incarnent » dans les structures de la parenté. Soit au contraire les structures de la parenté dépendent chez Lévi-Strauss d'une autre condition, purement *fonctionnaliste*, qu'on peut résumer de la manière suivante : s'il y a dans les sociétés primitives telles ou telles règles du mariage, etc., *c'est pour leur permettre de vivre, de survivre, etc.* (un subjectivisme fonctionnaliste biologiste : il y a un « inconscient social » qui assure, tout comme le ferait une intelligence aigüe, les *moyens* propres à permettre à la

« société primitive » de vivre et survivre ; de même qu'il faut critiquer ce fonctionnalisme, qui, théoriquement, est toujours une forme de subjectivisme, qui prête à la « société » la forme d'existence d'un sujet ayant des intentions et des objectifs, de même il faut critiquer et rejeter le concept d'*inconscient*, qui en est le corrélat indispensable, et dont Lévi-Strauss est *obligé* de faire un grand usage – j'irai même jusqu'à dire que le concept d'*inconscient* n'est pas plus un concept scientifique en psychanalyse qu'en sociologie ou anthropologie ou histoire : tu vois jusqu'où je vais !). Bref, parce qu'il ne sait pas que les structures de la parenté *jouent le rôle des rapports de production* dans les formations sociales primitives (car il ne sait pas ce que sont des rapports de production, ne sachant pas ce que sont une formation sociale et un mode de production, etc.), Lévi-Strauss est obligé de les penser soit en rapport à l'« esprit humain », soit en rapport au « cerveau » et à leur principe formel commun (binaire), soit en rapport à un inconscient social qui assure les *fonctions* de la survie de la société.

Un des résultats les plus spectaculaires de sa théorie est qu'il est *totalement incapable* de rendre compte du fait que les structures de la parenté dans les sociétés primitives ne sont pas partout ni toujours les mêmes, mais présentent d'importantes variations. Ces variations ne sont pour lui que les *variations* d'un *mode de combinaison* purement formel, qui n'est que tautologique, mais qui n'explique rien. Quand tu te donnes un mode de combinaison qui permet une infinité de formes *possibles* dans sa matrice combinatoire, la question pertinente n'est pas que tel réel (telle structure de parenté observable) soit d'ores et déjà, d'avance, inclus comme *possible* parmi les variations de la combinatoire (car ça, c'est tautologique, ça consiste à constater que le réel était *possible*), la question pertinente au contraire est celle-ci : pourquoi c'est *tel possible* et pas tel autre, qui est *devenu, qui est donc* réel ?

Or à cette question Lévi-Strauss n'y répond jamais, parce que *jamais il ne la pose*. Elle est tout à fait en dehors de son

horizon théorique, en dehors du champ balisé par ses concepts de base. Il prend d'un côté le réel tel qu'il peut l'observer, et de l'autre côté les possibles qu'il a engendrés par son mode de combinatoire universel : quand il rencontre un réel, tout le problème pour lui consiste à *construire la possibilité* de ce réel, à partir du jeu de la combinatoire. Or ce n'est pas en produisant la possibilité d'un réel existant que tu en donnes l'intelligence, mais en produisant le concept de sa *nécessité* (*ce possible-ci et pas un autre*). Comprendre un phénomène réel, ce n'est pas, dirais-je, produire le *concept de sa possibilité* (ça, c'est toujours et encore *l'idéologie* philosophique classique, l'opération juridique type que je dénonce dans la préface de *Lire* [*Le Capital*], I), mais produire le concept de sa *nécessité*. Que le formalisme de Lévi-Strauss soit un *mauvais* formalisme, on peut le voir dès maintenant sur ce point très précis : Lévi-Strauss prend le formalisme de la *possibilité* pour la *formalisation* de la *nécessité*.

2. Ce que je viens de dire des analyses de Lévi-Strauss à propos des structures de la parenté est, à plus forte raison, et de manière infiniment plus forte, valable pour ses analyses de *l'idéologique*. Pourtant, je sais que certains, qui m'accorderaient ce que je dis des structures de la parenté, seraient beaucoup plus réticents en ce qui concerne l'idéologie, et son analyse par Lévi-Strauss. C'est en effet que le formalisme de Lévi-Strauss semble mieux à sa place dans les analyses de mythes, puisqu'il ne semble pas faire de confusion dans le cas des mythes comme il en fait dans les cas des structures de la parenté. S'il ne sait pas que les structures de la parenté fonctionnent comme rapports de production (et c'est pourquoi elles ont les structures qu'on peut observer – structures qui ont disparu chez nous *depuis que les rapports de production ne se confondent plus avec les structures de parenté*), si Lévi-Strauss se trompe donc sur la nature et le rôle des structures de la parenté – en revanche, il semble ne pas se tromper sur les mythes, puisqu'il les prend pour ce qu'ils sont : des mythes, des *formes de l'idéologique*. Il dit lui-même que ce sont des formes de l'idéologique ! Il a donc pour lui toutes les appa-

rences de la réalité de son objet, et de la justesse de son appellation. Le malheur est qu'une appellation n'est pas un concept scientifique *ipso facto*. Comme Lévi-Strauss *ne sait pas* ce qu'est l'idéologique (bien qu'il dise qu'il a affaire à l'idéologique!), car il ne sait pas ce qu'est l'instance idéologique dans l'articulation complexe d'un mode de production, et *a fortiori* dans la combinaison de plusieurs modes de production à l'intérieur d'une formation sociale, au lieu de nous donner une théorie de l'idéologique, c'est-à-dire de produire le concept de la *nécessité* de ses formes *différentielles*, il va se rabattre sur le *procédé* et les tentations idéologiques qui lui ont (si bien!) réussi à propos des structures de la parenté. Et c'est pourquoi nous assistons *de nouveau* à la répétition de la même procédure « théorique ». Les formes de l'idéologique sont rapportées par lui à des *possibles*, construits à partir d'une combinatoire (avec ses procédés classiques, à fond binaire), combinatoire elle-même rapportée, comme son effet, à une « faculté » de l'esprit humain, ou, en dernier désespoir (ou espoir!), au... cerveau!! C'est la fuite par le haut par la mauvaise formalisation (toujours celle du possible, idéologique en son fond). Ou bien les mêmes formes sont *identifiées* comme *homologues* (en vertu de la « vertu » des procédés de la combinatoire) aux autres formes existantes, celles de la parenté ou celle des échanges économiques ou verbaux, ou bien en fin de compte à certains éléments « économistes » (« mode de vie », conditions « géographiques »), etc., que Lévi-Strauss prend pour l'équivalent d'une théorie marxiste de l'instance économique d'un mode de production dont il ignore l'existence conceptuelle. Là encore, la « croix » de Lévi-Strauss est qu'il est absolument incapable de rendre compte de la diversité *réelle* de l'*existence* de telle forme de l'idéologique dans telle formation sociale primitive : il ne rend jamais compte que du *possible*, et une fois qu'il a produit le concept de la possibilité, il se tient pour quitte vis-à-vis du concept de la nécessité, dont il se moque éperdument.

Je ne dis pas qu'il soit facile de voir clair en tout cela. En

particulier, si on se contente de prendre tout bonnement les quelques concepts marxistes en circulation sur le marché pour argent comptant, tels qu'ils sont offerts, et si on veut les « appliquer » tels quels aux sociétés dites « primitives », ça ne marche guère. Mais Marx a assez expliqué que les lois du mécanisme d'une formation sociale varient en fonction de la structure de cette formation sociale, ce qui implique qu'il faille *produire* les concepts requis pour rendre compte des formations sociales spécifiques que sont les formations sociales primitives. On y découvre que bien que dans le principe les choses fonctionnent en vertu des mêmes lois de nécessité, leurs formes sont différentes. On y découvre par exemple que la *fonction* des rapports de production n'est pas assurée dans les SP (sociétés primitives) par les mêmes « éléments » que dans nos sociétés, que le politique, et l'idéologique, et en général les *instances* n'ont pas la même forme, ni donc le même exact domaine que chez nous, qu'elles comportent d'autres éléments, d'autres relations, et d'autres *formes*. Mais ces différences ne sont intelligibles que sur la base des concepts théoriques fondamentaux de Marx (formation sociale, mode de production, etc.) dont il s'agit de produire les formes différentielles convenables, pour rendre intelligibles les mécanismes des formations sociales primitives.

Je dirais donc que toute la pensée de Lévi-Strauss peut devenir intelligible, dans ses mérites comme dans ses défauts, à partir de la méconnaissance de Marx ; non pas parce que Marx est Marx, mais parce que Marx est quelqu'un qui a pensé *l'objet même* que Lévi-Strauss se refuse de penser lorsqu'il entreprend de le penser (et lorsqu'il déclare qu'il le pense).

Lévi-Strauss *décrit* fort bien des *mécanismes* (les structures de la parenté, les formes de conversion d'un mythe dans l'autre, etc.), mais il ne sait jamais *quel est l'objet* dont il décrit les mécanismes, parce que pour lui, ce qui permet de définir cet objet dans la science existante (les concepts de Marx) est lettre morte. Il parle des rapports de production en décrivant les structures de la parenté, mais il ne sait pas qu'il parle des rapports de production. Il parle d'une *instance*

(résultante d'une combinaison complexe et souvent paradoxale) figurant dans une formation sociale structurée par la combinaison de modes de production, lorsqu'il parle des mythes, mais il ne sait pas qu'il parle de cette instance définie, réelle, nécessaire : il croit qu'il parle de l'esprit humain !! Cette « bévue » profonde n'est pas sans conséquences très graves. La plus grave est que Lévi-Strauss est obligé de se fabriquer de toutes pièces (ou plutôt de ramasser dans l'idéologie la plus vulgaire, où elle traîne depuis des millénaires de religion) un *objet*, qui soit l'objet de ce dont il parle : et c'est l'« esprit humain » !! Les autres conséquences ne sont pas moins graves : cet « esprit humain » est doué d'une « faculté » de combiner des possibles, binairement (lui ou le « cerveau »), ce qui fait que la production du concept de nécessité d'un objet est remplacé chez lui par la production du concept de sa *possibilité*. Ce que Lévi-Strauss *décrit* (et souvent très bien) étant ainsi rattaché à cent pour cent à cette vertu mystique d'un esprit humain combinant les possibles et les produisant comme possibles, tout ce qui *distingue* les réels entre eux, c'est-à-dire tout ce qui fait la nécessité différentielle des réalités, des instances distinctes, tout cela est escamoté : on n'a plus affaire dans le monde qu'à des homologues, des isomorphismes, et mots, femmes, biens, etc., s'échangent de la même manière, puisqu'ils sont de même « forme » (formes isomorphes, en vertu de leur *commune naissance* : isomorphes puisque nées de la même matrice combinatoire de purs possibles !). On n'a plus affaire qu'à un seul et même « esprit humain », et c'est la démonstration de *La Pensée sauvage* où éclate l'inculture philosophique de Lévi-Strauss. Pour la drôlerie de la chose, je ne t'en donnerai qu'un seul exemple, qui vaut de l'or. Lévi-Strauss s'est mis dans la tête que sous certains rapports, la « pensée sauvage » était bien en avance sur la pensée « non sauvage », par exemple lorsqu'il s'agit de penser les « qualités secondes », l'individu, la singularité, etc.³ C'est quasiment du Bergson ! et c'est proprement un mythe idéologique. Il serait facile de montrer que la pensée scientifique moderne se donne pour

objet de penser *le singulier*, non seulement en histoire (Marx et Lénine : « L'âme du marxisme est la pensée concrète d'une situation concrète ») et en psychanalyse, mais aussi en physique, chimie, biologie, etc. Le seul petit problème (pour Bergson et Lévi-Strauss!!) est que cette pensée du singulier, du concret, n'est possible que par des *concepts* (donc « abstraits » et « généraux »), mais c'est là la condition même de la *pensée* du singulier, car il n'y a pas de pensée sans concepts (donc abstraits et « généraux »). Ce n'est pas aujourd'hui que des philosophes comme Spinoza (les « essences singulières ») ou Leibniz ont assigné (c'est-à-dire enregistré philosophiquement la *réalité* de la science moderne) à la pensée non sauvage de penser la singularité! Naturellement Lévi-Strauss l'ignore, et il se donne les gants de nous annoncer que la science moderne est petit à petit en train d'incliner vers la pensée sauvage, et de penser le singulier, *elle aussi*, alors *qu'elle le fait* depuis le début de son existence – comme s'il nous annonçait qu'on va petit à petit s'engager enfin sur la voie qui va nous mener à la découverte de l'Amérique, hélas pour notre bien et notre malheur découverte depuis longtemps.

Bien entendu, comme toute critique, la critique que je viens d'esquisser est en partie injuste, car *unilatérale*. J'ai dit que Lévi-Strauss *décrivait très bien* certains mécanismes. Il advient souvent que dans la description il *dépasse* la description : c'est le cas avant tout de ses études sur les structures de la parenté, qui resteront comme une découverte importante. Dans ses analyses de mythes il y a aussi parfois des choses de grande valeur. Il reste aussi que c'est un esprit soucieux de rigueur, et qui sait ce que c'est que le travail scientifique. Bref, il faudrait que je corrige et tempère ma critique par toutes sortes d'attendus pour qu'elle soit [*équitable*]. Mais je crois que ce que je viens d'exposer ne peut être évité dans une *juste* estimation de l'œuvre de Lévi-Strauss. Même si certaines de mes formules sont trop rapides, je crois qu'elles *touchent juste* : elles touchent au point précis qui nous différencie de Lévi-Strauss lui-même et, à plus forte raison, de tous les « structuralistes ».

Page 418

a. Cf. en particulier *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958, pp. 364-375.

b. Cf. notre notice, p. 417.

Page 421

a. Althusser a fait retaper à la machine à écrire par une secrétaire de l'École normale supérieure un extrait d'une lettre d'Emmanuel Terray commentant notamment ce paragraphe. Tout en manifestant son accord avec la thèse essentielle d'Althusser, Emmanuel Terray souligne que les exemples employés ne sont pas adéquats, car ils risquent d'entraîner une confusion entre un « mode de production » et une « sphère de production » : la chasse ou la pêche ne sont pas, en eux-mêmes, des modes de production. L'original de cette lettre n'a pas été conservé.

Page 423

a. Il s'agit vraisemblablement de l'un des ouvrages inachevés sur la théorie marxiste et sur l'« union de la théorie et de la pratique » rédigés à partir d'un texte ronéotypé daté du 20 avril 1965 : *Théorie, pratique théorique et formation théorique. Idéologie et lutte idéologique*.

Page 424

a. Cf. par exemple *La Pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962, p. 328 : « Mais les énoncés de la mathématique reflètent au moins le fonctionnement libre de l'esprit, c'est-à-dire l'activité

des cellules du cortex cérébral, relativement affranchies de toute contrainte extérieure, et obéissant seulement à leurs lois propres. Comme l'esprit est aussi une chose, le fonctionnement de cette chose nous instruit sur la nature des choses. » Passage souligné sur l'exemplaire personnel d'Althusser.

Page 429

a. Cf. en particulier *La Pensée sauvage*, *op. cit.*, p. 33 : « Déjà la physique et la chimie aspirent à redevenir qualitatives, c'est-à-dire à rendre compte aussi des qualités secondes qui, quand elles seront expliquées, redeviendront des moyens d'explication ; et peut-être la biologie marque-t-elle le pas en attendant cet accomplissement, pour pouvoir elle-même expliquer la vie. »

La querelle de l'humanisme

(1967)

Les archives d'Althusser contiennent deux versions de ce texte, dont un passage a été publié dans « Sur le rapport de Marx à Hegel » (in Lénine et la Philosophie, Petite collection Maspero, 1972). Althusser en a vraisemblablement d'abord dactylographié lui-même une première version, qui n'a pas été conservée dans sa totalité : il n'en reste que trente-huit pages, non numérotées, recouvertes d'innombrables corrections manuscrites, pour la plupart reprises dans la dernière partie de la seconde version. Estimant sans doute qu'il avait atteint un résultat relativement satisfaisant, il fit retaper ce texte par une secrétaire de l'École normale supérieure, et lui ajouta quelques corrections manuscrites : telle est la seconde version, cette fois complète. Complète, mais sans doute pas achevée : tout donne à penser que le projet était à l'origine beaucoup plus ambitieux, et qu'Althusser en a interrompu la rédaction – la seconde partie contient en particulier l'indicateur d'une première sous-partie, qui n'est cependant suivie d'aucune autre. Nous publions ici le texte de la seconde version, sans signaler les corrections manuscrites, en nous appuyant toutefois sur la première pour la numérotation des chapitres, qui pose quelques problèmes que nous signalons dans les notes.

La seconde version dactylographiée est en réalité constituée de deux ensembles distincts : le corps de l'ouvrage, numéroté de la page 1 (d'abord numérotée 17) à la page 103, est lui-même précédé d'une petite introduction numérotée de la page 1 à la

page 16. L'édition de *La querelle de l'humanisme* s'est trouvée compliquée du fait qu'en dépit de leur numérotation, ces seize pages ne peuvent pas se lire de façon continue. Elles se divisent elles-mêmes en deux parties distinctes. La première constitue une véritable introduction à l'ouvrage : nous l'avons publiée telle quelle. La seconde partie ne s'explique que par la nature du projet initial d'Althusser. Rappelons en effet qu'outre le texte que nous publions dans ce volume, le livre qu'il souhaitait intituler *La querelle de l'humanisme* devait contenir ses deux articles « *Marxisme et humanisme* » et « *Note complémentaire sur l' "humanisme réel" »*, repris dans *Pour Marx*, et un ensemble représentatif de la polémique qu'ils avaient suscitée en 1965 dans les colonnes de *Clarté* et de *La Nouvelle Critique* (voir notre *Présentation*, p. 26). Composée de plusieurs fragments assez brefs, cette seconde partie a justement pour objectif de présenter ou de commenter ces articles, qui auraient été chacun précédés de quelques pages d'Althusser si le projet initial avait été mené à son terme. Ces fragments n'ayant guère de sens en l'absence d'un tel dossier, nous avons renoncé à les reproduire ici. *La querelle de l'humanisme* se trouve ainsi réduite à un unique plaideur.

Dans le détail des brouilles et des querelles, fût-ce pour ou contre l'humanisme, il faut se rendre à l'évidence : l'histoire adore les histoires.

La « querelle de l'humanisme » a commencé le plus paisiblement du monde. Un jour de l'été 1963, je rencontrai par hasard chez un ami le Docteur Adam Schaff, membre de la Direction d'un de nos partis communistes (responsable des « intellectuels » auprès de la Direction du parti communiste polonais, Schaff est un philosophe connu par des ouvrages sur la sémantique et sur le problème de l'homme dans le marxisme ^a – et un dirigeant politique apprécié pour sa culture et son ouverture d'esprit. Il revenait des USA, où il avait parlé de Marx devant de larges auditoires universitaires passionnés). Il me fit part d'un projet d'Erich Fromm, qu'il connaissait bien, et avait récemment rencontré aux USA. Fromm avait été avant la guerre, dans les années 1930, lié à un groupe marxiste allemand gauchisant, qui s'exprima dans une revue éphémère ^b, la *Zeitschrift für Sozialforschung*, où se firent connaître, entre autres, Adorno, Horkheimer, Borkenau, etc. Le nazisme fit de Fromm, comme de beaucoup d'autres, un exilé. Il est depuis devenu célèbre pour des essais sur la société de « consommation » moderne ^c, à

Notes d'édition, pp. 522 à 532.

l'analyse de laquelle il applique des concepts issus d'une certaine confrontation du marxisme et du freudisme. Fromm venait de publier aux USA une traduction d'extraits de textes de jeunesse de Marx, et, soucieux d'étendre l'audience du marxisme, formait le projet d'éditer un grand ouvrage collectif consacré à « l'Humanisme socialiste », auquel il conviait des philosophes marxistes des pays de l'Ouest et de l'Est. Le Docteur A. insistait pour que j'accepte de participer à ce projet. J'avais d'ailleurs reçu quelques jours auparavant une lettre de Fromm^a. Pourquoi Fromm, que je ne connaissais pas, m'avait-il écrit? Le Docteur A. lui avait signalé mon existence.

J'alléguais la conjoncture, et le titre solennel sous lequel on avait réuni ce trop bel orchestre international : il n'en pouvait sortir qu'une *Missa Solemnis* en Humanisme Majeur, dont ma partition personnelle choquerait l'Harmonie Universelle. J'eus beau faire sentir dans la conversation toutes ces majuscules auxquelles m'obligeait la Circonstance, et, à bout d'arguments, donner mes arguments, appeler un chat un chat, bref dire qu'on ne voudrait pas de ma musique, A. (Schaff) me ferma la bouche d'un syllogisme impeccable. Tout Humaniste est un Libéral, or Fromm est un Humaniste, dont Fromm est un Libéral. Il suivait que je pourrais jouer à ma guise, en paix, de mon instrument. Je me fis prier ce qu'il faut : de quoi goûter la situation, mais aussi par scrupule. Après tout je pouvais me tromper : avec une bonne théorie du déplacement de la dominante, que je m'exerçais à professer, on pouvait, après tout, en dépit de la conjoncture, concevoir qu'un Humaniste fût *aussi* un Libéral. Affaire de conjoncture.

J'écrivis aussitôt mon article. À tout hasard, pensant au public inconnu de moi qui le lirait, je le fis très court et trop clair, et pris même la précaution de le soumettre au « rewriting », c'est-à-dire de le rendre encore plus court et encore plus clair. Je réglai d'autorité en deux lignes la question de l'évolution intellectuelle de Marx, en dix l'histoire de la philosophie, de l'économie politique et de la morale aux

xvii^e-xviii^e siècles, j'allai à l'essentiel, avec des concepts et des arguments assez gros (opposition brutale science/idéologie) pour que, à défaut de vraiment convaincre, du moins ils touchent. J'allai jusqu'à me permettre une légère malice théorique, dont j'eus la présomption de croire qu'elle tomberait sous la catégorie de l'humour anglo-saxon, et serait perçue comme telle, en avançant le plus sérieusement du monde le concept saugrenu d'humanisme « de classe ^a ». Je fis traduire mon texte en anglais par un ami compétent ^b et d'autant plus scrupuleux que je savais ses idées aux antipodes des miennes, et postai sans délai ce petit texte *ad hoc*. Il fallait faire vite : les délais.

J'attendis. Le temps passa. J'attendais. Plusieurs mois plus tard seulement me parvint une réponse de Fromm ^c. Il était navré. Mon texte était extrêmement intéressant, il n'en contestait pas la valeur intrinsèque, mais, décidément, il ne pouvait entrer dans le projet, c'est-à-dire dans le concert des autres. Remerciements, excuses. Ma loi du déplacement de la dominante n'avait pas joué; le syllogisme Humaniste, donc Libéral, non plus : affaire de conjoncture. Raison de plus pour penser qu'entre l'Humanisme, le Libéralisme d'une part, et la conjoncture d'autre part, existait, comme mon article le disait d'ailleurs noir sur blanc, quelque chose comme un rapport non accidentel.

Raison de plus pour publier mon texte. Là où c'était, alors, possible : affaire de conjoncture. Le libéralisme de *Critica marxista* d'une part, jeune revue théorique du parti communiste italien, et de la section philosophique des *Cahiers de l'ISEA* (dirigée par Jean Lacroix) permit cette publication en Italie et en France (printemps-été 1964) ^d. J'en garde une réelle reconnaissance à ces deux revues : elles y eurent quelque mérite car dans chacune d'elles, mon texte allait à contre-courant de tout ou partie de leur idéologie explicite. Des mois suivirent, sans que rien se passât. Dans le travail intellectuel, c'est aussi loi commune.

Puis, j'eus un jour, janvier 1965, la surprise de lire, dans le mensuel *Clarté*, organe de l'UEC ^e [*Union des Étudiants*

Communistes] de l'époque, une critique, courtoise, mais fort vive, de mon texte, sous la plume de Jorge Semprun, écrivain connu pour un très beau roman sur la déportation ^a. Sa réfutation reposait sur ce qu'on peut appeler une argumentation marxiste « italienne ». J'en demande pardon à nos camarades italiens : il ne s'agit pas là, contrairement à ce qu'on pourrait croire, ni de l'Italie, ni du parti communiste ou du marxisme italiens, donc d'un simple adjectif de géographie physique, mais d'un adjectif de géographie *politique*, par lequel un certain nombre d'intellectuels français, ou de culture française désignaient, sur la carte politique française, la position particulière qu'ils entendaient occuper ^b. Le rapport de cette position dite « italienne » avec l'Italie véritable (le vrai et le mythe de ce rapport) est une autre affaire, qu'il sera curieux d'étudier un jour. Pourtant, j'eus lieu de croire, sur le vu d'informations ultérieures, mais sûres, que certains intellectuels du parti italien avaient souhaité qu'on répondît à mon article publié dans *Critica marxista* : par délicatesse à l'égard du français que j'étais, et du parti communiste français, ils avaient préféré que réponse me fût donnée dans un organe politique français. Des contingences, sans doute, avaient abouti au choix de *Clarté*.

Dès lors les choses se précipitèrent. Avec l'accord de Jorge Semprun et mon accord, *La Nouvelle Critique* publia le « dossier » du débat, et ouvrit la discussion (mars 1965). Elle dura pendant des mois : interventions de Francis Cohen, Michel Simon, Geneviève Navarri, M. Brossard, Michel Verret, Pierre Macherey, etc. La discussion fut relancée par la parution du *Pour Marx* et de *Lire le Capital* dans la collection « Théorie » chez François Maspero (novembre 1965). Elle se poursuivit lors d'une assemblée générale des Philosophes communistes tenue à Choisy-le-Roi ^c en janvier 1966, où certains orateurs, par exemple Roger Garaudy, attaquèrent violemment mes essais. Le Comité central d'Argenteuil ^d discuta, en mars 1966, de l'Humanisme et prit, directement ou indirectement, parti sur les thèses en présence dans la « discussion » tout en la déclarant, dans tous les

sens du terme, « ouverte ». Il est clair désormais qu'elle n'est pas près d'être « close ».

C'est ainsi qu'un événement tout à fait mineur (quelques pages sur une question d'apparence purement théorique, voire doctrinaire), et qu'on eût eu (moi le premier) tout lieu de croire limité à un simple « accident » d'ordre quasiment autobiographique (rencontre du projet de Fromm et [de] quelques études poursuivies de mon côté), a pris une proportion tout à fait démesurée au regard de ses origines. Signe que, même sous sa forme très fruste, l'article que j'avais rédigé pour un public américain avait dû toucher un point d'extrême sensibilité dans la conjoncture sinon théorique, du moins idéologique actuelle. Disons que d'une certaine manière il « entrainait » en cette conjoncture en forçant une porte, que certains, sans doute, avaient intérêt à tenir obstinément close – et en fermant une autre porte, que les mêmes avaient sans doute intérêt à tenir pour la seule publiquement ouverte. Porte ouverte ou porte close : la conjoncture en avait fait, à sa manière, une des Portes de l'Heure, interdite à l'inattention ou signalée à l'attention de tous. Je ne prétendrai pas qu'écrivant mon texte, j'aie été tout à fait inconscient de son incidence dans une conjoncture significative, puisque au contraire j'insiste à dix reprises sur le sens *conjunctural* de la marée « Humaniste » dans certains milieux du marxisme contemporain. Mais autre chose est la « conscience » de ce qu'on pense faire, en défendant une Thèse, autre chose est le rapport de cette « conscience » au réel. Les petites « histoires » que j'ai contées, et les effets qui s'en sont suivis, sont en quelque sorte le protocole expérimental de la confrontation d'une thèse (ou d'un diagnostic) et [de] la réalité : c'est par là que les petites « histoires » entrent dans l'histoire. Et je n'eusse jamais exposé le détail de leur mécanisme, s'il n'était clair maintenant que ce mécanisme anecdotique n'était rien lui-même que l'effet d'une nécessité dans laquelle les uns et les autres, parties prenantes à ce débat, étions tous pris. En vérité, si l'histoire fait toujours des histoires, elle ne les adore pas toutes : elle n'adore

que celles qui, à un titre ou à un autre, la concernent. Et elle ne laisse à personne, fût-ce à ses victimes, le soin de « faire le tri ». Disons : sur la « querelle de l'Humanisme », le tri est fait – ou plutôt, le tri est en train de se faire. Et dans la menue monnaie des quelques concepts, voire des quelques mots entre lesquels le tri est en train de se faire, nous sentons tous qu'une certaine partie, qui nous concerne tous, peut être en train de se jouer, dont cette « discussion » de quelques philosophes sur l'Humanisme est l'écho infiniment lointain et proche : la façon d'entendre Marx, et de mettre ses concepts en pratique.

Il est temps de se souvenir, alors que, devant les gigantesques problèmes que nous inflige la redoutable conjoncture qui nous assiège, tant et tant d'hommes se posent la question « Que faire ? », d'un avertissement de Lénine tiré de l'ouvrage qui porte ce titre^a. [...]

I. LA RÉVOLUTION THÉORIQUE DE MARX

1

Je reprends donc, une fois encore, *la* question de l'histoire de l'évolution de la pensée théorique de Marx, la question de la « coupure épistémologique » entre la préhistoire idéologique et l'histoire scientifique de sa pensée, la question de la différence théorique radicale, qui sépare à jamais les œuvres de jeunesse du *Capital*.

Je préviens : je ne m'excuse pas d'y revenir. Nous y reviendrons tant qu'il faudra, aussi longtemps qu'il faudra – tant que ne sera pas réglée, dans son fond et dans ses effets, cette question clé. Pour appeler les choses par leur nom : tant que ne sera pas liquidée une équivoque fondamentale, qui, dans son ordre, sert aujourd'hui objectivement de base théorique à l'idéologie bourgeoise (philosophique et religieuse) au sein

même de certaines organisations de la lutte de classe prolétarienne, chez nous et ailleurs. L'enjeu de cette équivoque est extrêmement grave : il s'agit de la lutte pour la défense de la théorie marxiste contre certaines interprétations et présentations théoriques de tendance révisionniste.

Sur les problèmes théoriques et historiques de l'histoire de la formation de la pensée de Marx, sur la période cruciale des *Manuscrits de 1844*, des *Thèses sur Feuerbach* et de *L'Idéologie allemande*, les études approfondies que requiert cette question sont en cours. Nous les publierons le moment venu. Je n'en veux aujourd'hui retenir que quelques conclusions provisoires, mais essentielles.

Ce n'est pas fétichisme d'érudit que de « revenir à Marx », et de suivre mot à mot, dans ses textes, le développement de sa pensée. Ce n'est pas non plus fétichisme d'historien que remettre sur le chantier les *Manuscrits de 1844*, *L'Idéologie allemande*, et *Le Capital*. Il ne s'agit pas de « fuir » le présent dans un passé, même illustre. Il s'agit de notre présent lui-même : de la théorie de Marx. Nulle question de s'établir, comme certains ont cru pouvoir le dire^a d'une formule singulièrement démagogique, dans la « forteresse » d'un marxisme a-historique, dans l'« éternité des concepts », dans l'« abstraction pure », pour y prononcer de haut des arrêts doctrinaires sur la pratique des autres, aux prises avec les problèmes réels et complexes de l'histoire. Il s'agit au contraire de nous armer des seuls principes théoriques disponibles qui nous permettront de maîtriser les gigantesques et difficiles problèmes réels que l'histoire pose aujourd'hui au Mouvement communiste international. On ne peut maîtriser ces problèmes pratiques qu'à la condition d'en comprendre les mécanismes : on ne peut comprendre ces mécanismes qu'en en produisant la connaissance scientifique. Le reproche d'« abstraction doctrinaire », l'exaltation du « concret », la dénonciation du « néo-dogmatisme » ne sont pas seulement les arguments d'une vulgaire démagogie : idéologique et politique. Ce sont aussi, lorsqu'ils ne sont pas de simples

accidents de plume individuels, les sempiternels symptômes du révisionnisme théorique dans le marxisme même¹.

Si nous revenons à Marx, si nous mettons consciemment, dans la conjoncture présente, l'accent sur les problèmes théoriques, et avant tout, sur le « maillon décisif » de la théorie marxiste, à savoir la *philosophie*, c'est pour défendre la théorie marxiste contre les tendances du révisionnisme théorique qui la menacent, c'est pour dégager et préciser le domaine où la théorie marxiste doit à tout prix se développer pour produire les connaissances dont les partis révolutionnaires ont un besoin urgent pour affronter les problèmes politiques cruciaux de notre présent et de notre avenir. Il ne peut y avoir sur ce point aucune équivoque. Le passé de Marx dont il va

1. Lénine : *Que faire?* : « À l'heure actuelle (ceci apparaît clairement aujourd'hui) les fabiens anglais, les ministériels français, les bernsteiniens allemands, les critiques russes forment une seule famille, se congratulent réciproquement, s'instruisent les uns auprès des autres, et mènent campagne en commun contre le " dogmatisme " marxiste » (*Œuvres choisies* en 2 vol., Éditions de Moscou, I, p. 176, note).

« " Le dogmatisme, le doctrinarisme ", " l'ossification du Parti, châtiment inévitable de la compression forcée de la pensée ", tels sont les ennemis contre lesquels entrent en lice les champions de la " liberté de critique " du *Rabotchéï Diélo*. Nous sommes très heureux que cette question soit mise à l'ordre du jour... mais qui sont nos juges?... Ainsi donc l'on voit que les grandes phrases sur l'ossification de la pensée, etc., dissimulent l'insouciance et l'impuissance à faire progresser la pensée théorique. L'exemple des social-démocrates russes illustre... ce phénomène commun à l'Europe... que la fameuse liberté de critique ne signifie pas le remplacement d'une théorie par une autre, mais la liberté à l'égard de tout système cohérent et réfléchi : elle signifie éclectisme et absence de principes... »

« On peut juger du manque de tact que montre le *Rabotchéï Diélo* lorsqu'il sort d'un air triomphant cette définition de Marx : " Tout pas réel du mouvement pratique importe plus qu'une douzaine de programmes. " Répéter ces mots en cette époque de débâcle théorique équivaut à clamer à la vue d'un cortège funèbre : " Je vous souhaite d'en avoir toujours à porter. " D'ailleurs, ces mots sont empruntés à la lettre sur le programme de Gotha, dans laquelle Marx condamne catégoriquement l'éclectisme dans l'énoncé des principes. Si vraiment il est nécessaire de s'unir, écrivait Marx aux chefs du parti, passez des accords en vue d'atteindre les buts pratiques du mouvement, mais n'allez pas jusqu'à faire commerce des principes, ne faites pas de " concessions " théoriques. Telle était la pensée de Marx, et voilà qu'il se trouve parmi nous des gens qui, en son nom, essayent de diminuer l'importance de la théorie! »

« ... Ces gens qui ne peuvent sans faire la moue prononcer le mot de " théoricien " ; qui appellent " sens de la vie " leur idolâtrie devant le défaut de préparation et de développement pour les choses de la vie, montrent en fait leur ignorance de nos tâches pratiques les plus urgentes... » (*ibid.*, pp. 190 sqq.).

être question, c'est, qu'on le veuille ou non, une voie directe à notre présent : c'est notre présent même, et de surcroît notre avenir.

2

Je vais donc à l'essentiel, en quelques pages, et en quelques distinctions nécessairement schématiques.

Nous sommes sans doute encore trop près de la gigantesque découverte de Marx pour en mesurer l'exceptionnelle importance dans l'histoire des connaissances humaines. Pourtant, nous commençons d'être en état de qualifier la découverte de Marx comme un événement théorique prodigieux qui a « ouvert » à la connaissance scientifique un nouveau « continent », celui de l'Histoire³. À ce titre elle n'est comparable, du point de vue théorique, qu'à deux autres grandes découvertes dans toute la connaissance humaine : la découverte de Thalès « ouvrant » à la connaissance le « continent » de la mathématique, et la découverte de Galilée, ouvrant à la connaissance le « continent » de la nature physique. Aux deux « continents » (et à leurs régions intérieures différenciées) auxquels avait accès la connaissance, Marx en a ajouté, par sa découverte fondatrice, un troisième, que nous commençons à peine d'explorer.

Non seulement nous commençons à peine d'explorer ce « continent », dont nous ne soupçonnons pas encore les richesses, mais nous commençons à peine à mesurer la portée sans précédent de cette découverte scientifique. Elle est plus qu'une découverte simplement scientifique, car elle porte en elle, comme toutes les grandes découvertes scientifiques « continentales », des conséquences *philosophiques* incalculables, dont nous n'avons même pas encore pris la vraie mesure. Ce dernier point est essentiel. La révolution scientifique de Marx contient en elle une révolution philosophique, sans précédent, qui forçant la philosophie à penser son rapport à l'histoire, en bouleverse l'économie. Nous sommes

encore trop près de Marx pour apprécier vraiment la portée de la révolution scientifique qu'il a provoquée. À plus forte raison, nous sommes beaucoup trop près de lui pour nous faire seulement une idée de l'importance de la révolution philosophique que porte en elle cette révolution scientifique. Si nous sommes aujourd'hui, et d'une manière à bien des égards cruelle, confrontés à ce qu'il faut bien appeler le *retard* de la philosophie marxiste sur la science de l'histoire, ce n'est pas seulement pour des raisons historiques, mais pour des raisons théoriques, dont j'ai tenté de donner ailleurs³ une première idée très sommaire. Ce retard est, dans une première phase, inévitable. En revanche, dans une seconde phase, désormais ouverte devant nous, ce retard peut et doit être, pour l'essentiel, surmonté.

3

C'est sur le fond général de la double révolution théorique provoquée par la découverte de Marx (dans la science, et dans la philosophie), que nous pouvons poser le problème de l'histoire de la formation et de la transformation théorique de la pensée de Marx.

Pour bien poser, et donc espérer résoudre ce problème, il faut en distinguer nettement les aspects.

Il faut d'abord distinguer l'histoire politique d'une part, et l'histoire théorique d'autre part, de *l'individu* Marx.

Du point de vue *politique*, l'histoire de l'individu Marx est l'histoire du passage d'un jeune intellectuel bourgeois allemand, venu au monde intellectuel et politique dans les années 1840, du libéralisme radical au communisme. Libéral-radical en 1841-42 (au temps des articles de *La Gazette rhénane*), Marx passe au communisme en 1843-44. Que veut dire alors : passer au communisme ? C'est se ranger d'abord subjectivement, puis objectivement aux côtés de la classe ouvrière. Mais c'est aussi épouser certaines conceptions communistes profondément idéologiques : utopistes, huma-

nistes, bref idéalistes, et d'un idéalisme marqué par les notions majeures de l'idéologie religieuse et morale.

D'où le retard de l'évolution *théorique* de Marx sur son évolution *politique*. Ce décalage est une des clés de la question qui nous occupe : si on ne tient pas compte de ce décalage, on ne comprend pas que les *Manuscrits de 1844* puissent être l'œuvre d'un auteur politiquement *communiste*, mais théoriquement encore *idéaliste*.

L'histoire *théorique* du jeune philosophe Marx, qu'il faut donc considérer en elle-même, est l'histoire d'un double passage. D'une part passage d'une idéologie de l'histoire aux premiers principes, révolutionnaires, d'une *science de l'histoire* (dont les prémisses sont contenues dans *L'Idéologie allemande*, sous une forme encore extrêmement confuse); d'autre part passage de l'idéalisme rationaliste néo-hégélien (un Hegel réinterprété dans une philosophie de la Raison Pratique, donc « lu » à travers une idéologie philosophique d'allure kantienne) au matérialisme humaniste de Feuerbach (1842), puis à l'empirisme historiciste de *L'Idéologie allemande* (1845-46), et enfin, au moment des travaux qui devaient aboutir au *Capital* entre 1857 et 1867, à une philosophie radicalement nouvelle (ce que nous appelons le matérialisme dialectique). Si on compare l'histoire théorique de Marx à son histoire politique, on constate un incontestable *retard* des événements de l'histoire théorique sur les événements de l'histoire politique. Double retard : retard de la « coupure » scientifique sur la « coupure » politique; et retard supplémentaire de la « coupure » philosophique sur la « coupure » scientifique.

Bien entendu, tous ces « événements » et leur dialectique à décalages complexes, ne peuvent être pensés comme autant d'« actes » d'un individu, « inventant » ou « créant » une théorie nouvelle dans le pur monde de sa « subjectivité ». Comme l'a bien montré Lénine, pour comprendre la nécessité historico-théorique des découvertes de Marx (leur possibilité et leur nécessité), il faut les penser comme des événements d'une histoire théorique spécifique dont l'indi-

vidu Marx a été l'« agent », histoire théorique se déroulant elle-même sur le fond d'une histoire sociale et politique.

Pensée dans le champ de cette *histoire des théories*, la découverte de Marx devient alors l'effet révolutionnaire produit par la *conjonction* de la philosophie allemande, de l'économie politique anglaise, et du socialisme français, dans une *conjoncture* théorico-idéologique déterminée, sur le fond d'une *conjoncture* socio-politique déterminée (les luttes de classes provoquées par la croissance du capitalisme dans le monde occidental). C'est dans le champ de cette *histoire des théories* que deviennent intelligibles les « coupures » épistémologiques (entre la philosophie de l'histoire et la science de l'histoire, entre l'idéalisme et le matérialisme humaniste, le matérialisme historiciste d'une part et le matérialisme dialectique d'autre part) dont nous pouvons observer la réalité dans l'histoire intellectuelle de l'individu Marx.

Est-il besoin de noter que si l'indication de Lénine est de très grand prix, si nous possédons la conviction qu'il faut élaborer cette *théorie de l'histoire des théories*, nous sommes, sous ce rapport, très loin de disposer de ses concepts spécifiques. La théorie de l'histoire des théories, idéologiques, scientifiques et philosophiques, est encore dans l'enfance. Ce n'est pas un hasard : cette théorie de l'histoire des théories appartient en droit au « continent » histoire dont Marx vient à peine de nous ouvrir l'accès. Il n'est pas insensé d'espérer qu'à l'aide de quelques travaux de grand prix, conduits par des spécialistes d'histoire des sciences (Bachelard, Koyré, Canguilhem, etc.), nous puissions un jour, par exemple à l'occasion de l'histoire de la formation de la théorie marxiste, proposer quelques concepts propres à constituer les rudiments de cette théorie.

4

Quoi qu'il en soit, c'est sur le fond général de cette histoire que nous pouvons faire ressortir les raisons réfléchies que nous avons d'avancer la thèse de *l'anti-humanisme théorique* de Marx.

J'ai dit ailleurs ^a, et je répète, qu'en toute rigueur il faudrait parler de l'*a*-humanisme théorique de Marx. Si j'ai employé l'expression *anti*-humanisme théorique de Marx (comme je propose également de parler de l'anti-historicisme, de l'anti-évolutionnisme, et de l'anti-structuralisme de la théorie marxiste), c'est pour mettre l'accent sur l'aspect polémique impitoyable de la rupture que Marx dut consommer pour concevoir et énoncer sa découverte. C'est aussi pour marquer que nous ne sommes pas quittes avec cette polémique : nous avons à poursuivre, aujourd'hui même, contre les mêmes préjugés idéologiques, la même *lutte théorique*, sans espoir de la voir cesser avant longtemps. Ne nous faisons pas d'illusion, l'humanisme théorique a, pour longtemps, de bien « beaux jours » devant lui. Son « compte », pas plus que celui des idéologies évolutionnistes, historicistes et structuralistes, ne sera pas réglé pour le printemps prochain.

Parler ^b de la rupture de Marx avec l'Humanisme théorique est une thèse très précise : si Marx a rompu avec cette idéologie, c'est qu'il l'avait épousée, s'il l'avait épousée (et ce ne fut pas un mariage blanc), c'est qu'elle existait. Il n'y a jamais d'épouses imaginaires, dans les unions consacrées par l'histoire des théories, même dans le domaine particulier des théories qu'est le domaine imaginaire des idéologies. L'humanisme théorique que Marx épousa est celui de Feuerbach.

Marx a « découvert » Feuerbach, comme tous les Jeunes hégéliens, dans des conditions très particulières, dont après Auguste Cornu j'ai dit un mot ^c : Feuerbach « sauva » théoriquement pour un temps les Jeunes-hégéliens radicaux des contradictions insolubles provoquées dans leur « conscience philosophique » rationaliste-libérale par l'entêtement de ce sacré État prussien qui, étant « en soi » la Raison et la Liberté, s'obstinait à méconnaître sa propre « essence », en persévérant au-delà de toute convenance dans la Dérison et le Despotisme. Feuerbach les « sauva » théoriquement en leur fournissant la raison de la contradiction Raison-Dérison : par une théorie de *l'aliénation de l'Homme*.

J'ai, dans mon article, effectivement parlé de l'Humanisme comme s'il avait soutenu directement toute la problématique de la philosophie classique. La formule est trop brutale pour être autre chose qu'une indication générale, qu'il faudrait préciser et rectifier. Ce peut être l'objet de travaux ultérieurs, auxquels certains d'entre nous se consacrent. Puisqu'il s'agit d'être un peu plus précis, nous allons resserrer notre objet, et ne parler que de Feuerbach.

On ne saurait évidemment se tenir, à quelque titre que ce soit, fût-ce au titre marxiste, pour quitte à l'endroit de Feuerbach par un billet de confession du genre : quelques citations de lui, ou de Marx ou d'Engels, qui, eux, l'avaient lu. On n'en est pas quitte non plus avec cet adjectif de la commodité et de l'ignorance qui sonne pourtant bien dans les polémiques : anthropologie *spéculative*. Comme s'il suffisait d'ôter la spéculation à l'anthropologie pour que l'anthropologie (supposé qu'on sache ce qu'on désigne par là) tienne debout : quand on ôte la tête à un canard, il ne court pas loin. Comme s'il suffisait aussi de prononcer ces mots magiques pour appeler Feuerbach par son nom (les philosophes, même s'ils ne sont pas chiens de garde, sont comme vous et moi : pour qu'ils viennent, il faut au moins les appeler *par leur nom*). Essayons donc d'appeler Feuerbach par son nom, fût-ce au besoin par l'abrégié de son nom.

Nous parlerons^a bien entendu du seul Feuerbach des années 1839-45, donc de l'auteur de *L'Essence du Christianisme*, et des *Principes de la Philosophie de l'Avenir* – et non du Feuerbach d'après 1848, qui, contrairement à ses premiers préceptes, mit beaucoup d'eau dans son vin (dans sa fleur, il prétendait qu'il fallait savourer toute chose sans mélange, pure, « nature », par exemple le café *sans sucre* dedans).

Le Feuerbach de *L'Essence du Christianisme* occupe, dans l'histoire de la philosophie, une position tout à fait extraordinaire. Il réalise en effet ce tour de force de mettre « fin à la philosophie classique allemande », de jeter bas (très précisément : de « renverser ») Hegel, le Dernier des Philosophes,

en qui toute son histoire se résumait, par une philosophie *théoriquement rétrograde* par rapport à la grande philosophie idéaliste allemande. Il faut entendre rétrograde en un sens précis. Si la philosophie de Feuerbach porte en elle les traces de l'idéalisme allemand, ses *fondements théoriques* datent d'*avant* l'idéalisme allemand. Avec Feuerbach, nous revenons de 1810 à 1750, du XIX^e au XVIII^e siècle. Paradoxalement, pour des raisons qui auraient de quoi donner le tournis à une bonne « dialectique » issue de Hegel, c'est par son caractère *rétrograde* dans la théorie, que la philosophie de Feuerbach exerça d'heureux effets progressistes dans l'idéologie, voire dans l'histoire politique de ses partisans. Mais laissons ce point.

Une philosophie qui porte *les traces* de l'idéalisme allemand mais qui règle son compte à l'idéalisme allemand, et à son représentant suprême, Hegel, par un système *théoriquement rétrograde*, qu'entend par là ?

Les traces de l'idéalisme allemand : Feuerbach assume les problèmes philosophiques posés par l'idéalisme allemand. Avant tout les problèmes de la Raison Pure et de la Raison Pratique, les problèmes de la Nature et de la Liberté, les problèmes de la connaissance (que puis-je connaître ?), de la morale (que dois-je faire ?) et de la religion (que puis-je espérer ?). Donc les problèmes kantien-fondamentaux, mais « repris » à travers la critique et les solutions hégéliennes (en gros la critique des *distinctions* ou abstractions kantien-fondamentaux, qui relèvent pour Hegel d'une méconnaissance de la Raison, rabaissée au rôle de l'Entendement). Feuerbach pose les problèmes de l'idéalisme allemand, dans l'intention de leur donner une solution de type hégélien : il veut en effet penser *l'unité* des *distinctions* ou *abstractions* kantien-fondamentaux, dans quelque chose qui ressemble à l'Idée hégélienne. Ce « quelque chose » qui ressemble à l'Idée hégélienne, tout en étant son « renversement » radical, c'est l'*Homme*, ou la *Nature*, ou la *Sinnlichkeit* (tout à la fois matérialité sensible, réceptivité et intersubjectivité sensible).

Faire tenir tout cela ensemble, j'entends penser comme

une unité *une* ces trois notions : Homme, Nature, et *Sinnlichkeit*, c'est une gageure théorique ahurissante, qui fait de la « philosophie » de Feuerbach un vœu philosophique, c'est-à-dire une incohérence théorique de fait investie dans un « désir » d'impossible cohérence philosophique. « Désir » émouvant certes, voire pathétique, puisqu'il exprime et réclame à grands cris solennels la volonté désespérée de sortir d'une idéologie philosophique dont il reste en définitive le rebelle, c'est-à-dire le prisonnier. Le fait est que cette impossible unité a donné lieu à une œuvre, qui a joué un rôle dans l'histoire, et produit des effets déconcertants, les uns immédiats (sur Marx et ses amis), les autres différés (sur Nietzsche, sur la Phénoménologie, sur une certaine théologie moderne, voire sur la philosophie « herméneutique » récente qui en est issue).

C'est une impossible unité (Homme-Nature, *Sinnlichkeit*) qui permettait à Feuerbach de « résoudre » les grands problèmes philosophiques de l'idéalisme allemand, en « dépassant » Kant, et en « renversant » Hegel. Par exemple les problèmes kantien de la distinction de la Raison Pure et de la Raison Pratique, de la Nature et de la Liberté, etc., trouvent chez Feuerbach leur solution dans un principe *unique* : l'Homme et ses attributs. Par exemple, le problème kantien de l'objectivité scientifique comme le problème hégélien de la religion trouvent chez Feuerbach leur solution dans une extraordinaire théorie de l'objectivité *spéculaire* (« l'objet d'un être est l'objectivation de son Essence » : l'objet – les objets – de l'Homme sont l'objectivation de l'Essence Humaine). Par exemple le problème kantien de l'Idée et de l'Histoire, dépassé par Hegel dans la théorie de l'Esprit comme moment ultime de l'Idée, trouve sa solution chez Feuerbach dans une extraordinaire théorie de l'intersubjectivité constitutive du Genre Humain. Au principe de toutes ces solutions, on retrouve toujours l'Homme, ses attributs, et ses objets « essentiels » (« reflets » spéculaires de son Essence).

L'Homme est ainsi, chez Feuerbach, le concept unique, originaire et fondamental *à tout faire*, qui tient lieu du Sujet

Transcendental, du Sujet Nouménal, du Sujet Empirique, et de l'Idée kantien – qui tient lieu également de l'Idée hégélienne. La « fin de la philosophie classique allemande », c'est alors tout simplement la suppression verbale de ses solutions dans le respect de ses problèmes. C'est le remplacement de ses solutions par des notions philosophiques hétéroclites, ramassées ici et là dans la philosophie du XVIII^e siècle (le sensualisme, l'empirisme, le matérialisme de la « *Sinnlichkeit* », empruntés à la tradition condillacienne; un pseudo-biologisme vaguement inspiré de Diderot; un idéalisme de l'Homme et du « cœur » tiré de Rousseau), et unifiées à coup de *jeux de mots* théoriques sous le concept d'Homme.

D'où cette extraordinaire position et les effets que Feuerbach pouvait tirer de son incohérence : se déclarant tour à tour et *tout à la fois* (et *pour lui*, il n'y voyait nulle malice, ni incohérence) matérialiste, idéaliste, rationaliste, sensualiste, empiriste, réaliste, athée, et humaniste. D'où ses déclamations contre la spéculation de Hegel, réduite à l'« *abstraction* ». D'où ses appels au concret, à la « chose elle-même », au réel, au sensible, contre toutes les formes de l'aliénation, dont l'*abstraction* constitue pour lui l'essence dernière. D'où le sens de son « renversement » de Hegel, que Marx a longtemps épousé comme la critique réelle de Hegel, alors qu'elle reste tout entière prise dans l'empirisme dont Hegel n'est que la théorie sublimée : renverser l'attribut dans le sujet, renverser l'Idée dans le Réel Sensible, renverser l'Abstrait dans le Concret, etc. Tout cela sous la catégorie de l'*Homme* qui est le Réel, le Sensible, et le Concret mêmes. Vieille musique, dont on nous sert aujourd'hui les variations éculées.

Voilà l'*Humanisme théorique* auquel Marx eut affaire. Je dis *théorique*, car l'Homme n'est pas seulement pour Feuerbach une Idée au sens kantien, mais le fondement théorique de toute sa « philosophie », comme le fut le Cogito pour Descartes, le Sujet transcendental pour Kant, et l'Idée pour Hegel. C'est cet Humanisme théorique que nous trouvons en toutes lettres à l'œuvre dans les *Manuscrits de 1844*.

Mais avant d'en venir à Marx, un mot encore sur les conséquences de cette position philosophique paradoxale, qui prétend abolir radicalement l'idéalisme allemand, mais qui respecte ses problèmes, et entend les résoudre par l'intervention d'un ramassis de concepts du XVIII^e siècle, rassemblés sous l'injonction théorique de l'Homme, qui leur tient lieu d'unité et de cohérence « philosophique ».

Car on ne « revient » pas impunément *en arrière* d'une philosophie tout en conservant les problèmes qu'elle a mis à jour. La conséquence fondamentale de cette régression théorique corrélatrice de la conservation de problèmes actuels d'autre part est de provoquer un *rétrécissement* prodigieux de la problématique philosophique existante, sous les apparences de son « renversement » qui n'est que l'impossible « désir » de la renverser.

Engels et Lénine ont eu parfaitement conscience de ce « rétrécissement » par rapport à Hegel. « Comparé à Hegel, Feuerbach est petit ^a. » Allons à l'essentiel : ce qu'impardonnablement Feuerbach a sacrifié de Hegel, c'est l'Histoire et la Dialectique, ou plutôt, car c'est tout un chez Hegel, l'Histoire *ou* la dialectique. Là non plus, Marx, Engels et Lénine ne s'y sont pas trompés : Feuerbach est matérialiste dans les sciences, mais... il est idéaliste en histoire. Feuerbach parle de la Nature, mais... il ne parle pas de l'Histoire – la Nature en tenant lieu. Feuerbach n'est pas dialectique. Etc.

Précisons, avec le recul dont nous disposons, ces jugements fondés.

Certes, il est bien question de l'histoire chez Feuerbach, qui sait distinguer la « nature humaine hindoue », « judaïque », « romaine », etc. Mais on ne trouve pas chez lui de *théorie* de l'histoire. Et surtout, il n'y a pas trace de cette théorie de l'histoire qu'on doit à Hegel, comme *processus dialectique de production de formes*.

Certes, nous pouvons commencer à le dire maintenant, ce

qui entache irrémédiablement la conception hégélienne de l'histoire comme processus dialectique, c'est sa conception *téléologique* de la dialectique, inscrite dans les *structures* mêmes de la dialectique hégélienne, en un point extrêmement précis : l'*Aufhebung* (dépassement-conservant-le-dépassé-comme-dépassé-intériorisé), exprimé directement dans la catégorie hégélienne de la *négation de la négation* (ou négativité). Quand on critique la philosophie de l'Histoire hégélienne parce qu'elle est *téléologique*, parce que dès ses origines, elle poursuit un but (la réalisation du Savoir absolu), donc quand on refuse la *téléologie* dans la philosophie de l'histoire, mais quand, *en même temps*, on reprend *telle quelle* la dialectique hégélienne, on tombe dans une étrange contradiction. Car la dialectique hégélienne est, elle aussi, *téléologique* en ses *structures*, puisque la structure clé de la dialectique hégélienne est la *négation de la négation*, qui est la *téléologie* même, identique à la dialectique. C'est pourquoi la question des structures de la dialectique est la question clé qui domine tout le problème d'une dialectique matérialiste. C'est pourquoi Staline peut être tenu pour un philosophe marxiste extraordinairement perspicace, au moins sur ce point, d'avoir rayé la négation de la négation des « lois » de la dialectique². Mais, dans la mesure où on peut faire abstraction de la téléologie dans la conception hégélienne de l'histoire et de la dialectique, il reste qu'on doit à Hegel quelque chose que Feuerbach, obnubilé par sa hantise de l'Homme et du Concret, fut absolument incapable d'entendre : la conception de l'histoire comme *procès*. Incontestablement, car il est passé dans ses œuvres, et *Le Capital* en témoigne, Marx doit à Hegel cette catégorie philosophique décisive de *procès*.

Il lui doit plus encore, que Feuerbach non plus n'a même pas soupçonné. Il lui doit le concept de *procès sans sujet*. Il est de bon ton, dans les conversations philosophiques, dont on fait parfois des livres, de dire que chez Hegel l'Histoire est « l'Histoire de l'aliénation de l'homme ». Quoi qu'on ait en tête en prononçant cette formule, on *énonce* une proposition philosophique qui possède un sens implacable, qu'on retrou-

vera sans peine dans ses rejetons, supposé qu'on ne le discerne pas dans leur mère. On énonce : l'Histoire est *un procès d'aliénation qui a un sujet*, et ce sujet c'est l'homme.

Or rien n'est plus étranger à la pensée de Hegel que cette conception *anthropologique* de l'Histoire. Pour Hegel, l'Histoire est bien un procès d'aliénation, mais ce procès n'a pas l'Homme pour sujet. D'abord dans l'histoire hégélienne il ne s'agit pas de l'Homme³, mais de l'Esprit, et si l'on veut à *tout prix* (ce qui sous le rapport du « sujet » est d'ailleurs faux) un « sujet » dans l'Histoire, c'est des « peuples » qu'il faut parler, ou plus exactement (et nous nous rapprochons de la vérité), c'est des *moments* du développement de l'Idée devenue Esprit. Qu'est-ce à dire? Cette chose très simple, mais, si on veut bien l'« interpréter », cette chose *extraordinaire* du point de vue théorique : l'Histoire n'est pas l'aliénation de l'Homme, mais l'aliénation de l'Esprit, c'est-à-dire l'ultime moment de l'aliénation de l'Idée. Comment l'interpréter? Pour Hegel, le procès d'aliénation ne commence pas avec l'*Histoire* (humaine) puisque l'Histoire n'est elle-même que l'aliénation de la Nature, elle-même aliénation de la logique. L'aliénation, qui est la dialectique (en son principe dernier négation de la négation, ou *Aufhebung*), ou pour parler plus nettement, le *procès d'aliénation* n'est pas, comme le voudrait tout un courant de la philosophie moderne, qui « corrige » et « rétrécit » Hegel, propre à l'Histoire Humaine. Du point de vue de l'Histoire humaine le procès de l'aliénation a *toujours-déjà commencé*. Cela veut dire, si on prend ces termes au sérieux que, dans Hegel, l'Histoire est pensée comme un *procès d'aliénation sans sujet*, ou un procès dialectique *sans sujet*. Qu'on veuille bien considérer un seul instant que *toute* la téléologie hégélienne est contenue, dans les expressions que je viens d'énoncer, dans la catégorie d'*aliénation*, ou dans ce qui constitue la structure maîtresse de la catégorie de *dialectique* (négation de la négation), et qu'on accepte de *faire abstraction* de ce qui, dans ces expressions, représente la téléologie, reste alors la formule : l'histoire est *un procès sans sujet*. Je crois pouvoir l'affirmer :

cette catégorie de *procès sans sujet*, qu'il faut certes arracher à la téléologie hégélienne, représente sans doute la plus haute dette théorique qui relie Marx à Hegel.

Je sais bien que *finalement*, il y a chez Hegel un *sujet* à ce procès d'aliénation sans sujet. Mais c'est un bien étrange sujet, sur lequel des remarques importantes seraient à faire : ce sujet, c'est la *téléologie* même du *procès*, c'est l'*Idée* dans le procès d'autoaliénation, qui la constitue comme *Idée*.

Ce n'est pas là une thèse ésotérique sur Hegel : on peut la vérifier à chaque instant, c'est-à-dire à chaque « moment » du procès hégélien. Dire qu'il n'y a aucun *sujet* du procès d'aliénation, que ce soit dans l'Histoire, dans la Nature ou dans la Logique, c'est tout simplement dire qu'on ne peut, à aucun « moment », assigner comme sujet au procès d'aliénation quelque « sujet » que ce soit : ni tel être (pas même l'homme), ni tel peuple, ni tel « *moment* » du procès, ni l'Histoire, ni la Nature, ni la Logique. Le seul *sujet* du procès d'aliénation, c'est le *procès lui-même dans sa téléologie*. Le sujet du procès, ce n'est même pas la *Fin* du procès lui-même (on pourrait s'y méprendre : Hegel ne dit-il pas que l'Esprit est le « devenir-Sujet de la Substance »?), c'est le procès d'aliénation en tant que poursuivant sa *Fin*, donc le procès d'aliénation lui-même en tant que téléologique. Téléologique n'est pas non plus une détermination qui s'ajoute *du dehors* au procès d'aliénation sans sujet. La téléologie du procès d'aliénation est inscrite en toutes lettres dans sa définition : dans le concept d'*aliénation*, qui est la téléologie même *dans le procès*.

Or c'est ici que peut commencer à s'éclairer l'étrange statut de la *Logique* chez Hegel. Car qu'est-ce que la *Logique*? Le concept de l'*Idée*, c'est-à-dire le concept du procès d'aliénation sans sujet, autrement dit le concept du procès d'autoaliénation qui n'est rien d'autre, considéré dans sa totalité, que l'*Idée*. Ainsi conçue, la *Logique*, ou concept de l'*Idée*, est la dialectique, la « voie » du procès en tant que procès, la « méthode absolue ». Si la *logique* n'est rien d'autre que le concept de l'*Idée* (= du procès d'aliénation sans sujet), elle

est donc le concept de cet étrange sujet que nous cherchons. Mais comme ce sujet est seulement le concept du *procès d'aliénation lui-même*, autrement dit comme ce sujet est la Dialectique, donc le mouvement même de la négation de la négation, on voit l'extraordinaire paradoxe de Hegel. Le procès d'aliénation sans sujet (ou la dialectique) est le seul sujet que reconnaisse Hegel. Il n'y a pas de sujet au procès : c'est le procès lui-même qui est sujet, *en tant qu'il n'a pas de sujet*. Si nous voulons trouver ce qui, finalement, tient lieu de « Sujet » chez Hegel, c'est dans la nature téléologique de ce procès, dans la nature *téléologique* de la dialectique qu'il faut le chercher : la Fin est déjà là dans l'Origine. C'est pourquoi aussi, il n'y a pas chez Hegel d'*origine*, ni (ce qui n'en est jamais que le phénomène) de commencement. L'origine, indispensable à la nature téléologique du procès (puisqu'elle n'est que la réflexion de sa Fin) doit être *niée* dès l'instant où elle est *affirmée*, pour que le procès d'aliénation soit un procès sans sujet. Il serait trop long de justifier cette proposition, que j'avance simplement pour anticiper des développements ultérieurs : cette exigence implacable (affirmer et, dans le même moment, *nier* l'origine), Hegel l'a assumée de manière consciente dans sa théorie du *commencement* de la Logique : l'Être est immédiatement non-Être. Le commencement de la Logique est la théorie de la nature non originaire de l'origine. La Logique de Hegel est l'Origine affirmée-niée : première forme d'un concept que Derrida a introduit dans la réflexion philosophique, la *rature*^a. Mais la « rature » hégélienne qu'est, dès son premier mot, la Logique, est négation de la négation, dialectique, donc téléologique. C'est dans la téléologie que gît le vrai Sujet hégélien. Ôtez la téléologie, reste cette catégorie philosophique dont Marx a hérité : la catégorie de *procès sans sujet*^b.

Ces considérations pourront paraître nous entraîner fort loin de Feuerbach, et de notre problème : Marx. En vérité elles nous y conduisent tout droit, pour la raison suivante : elles nous font comprendre l'extraordinaire rétrécissement que Feuerbach a imposé aux problèmes et au propos de Hegel.

Tout le monde sait que Feuerbach a « repris » à Hegel le concept d'aliénation. L'Homme et l'aliénation sont les maîtres concepts de Feuerbach. Mais quand on a réduit l'Histoire à l'Homme, quand on a fait de l'Homme le sujet de ce qui tient lieu d'histoire, quand on déclare l'homme le sujet de l'aliénation (religieuse ou autre), on a beau conserver le *mot* hégélien d'aliénation, on revient à cent lieues en deçà de Hegel, dans les conceptions mêmes que Hegel refusait de toute sa lucidité. Rien d'étonnant alors que le concept feuerbachien de l'aliénation ne soit, lui aussi, que le rétrécissement dérisoire, et la caricature, du concept hégélien d'aliénation.

Chez Feuerbach, il n'y a pas de théorie de l'histoire comme procès, il n'y a donc pas de dialectique, ni de théorie du procès sans sujet. Ce qui tient lieu d'histoire, chez Feuerbach (disons : les objets culturels du monde humain, religion, science, philosophie, art, etc.), est rabaissé à l'anthropologie la plus plate. *Il n'y a d'aliénation que de l'Homme*, pas de la Nature – il n'y a pas de dialectique de la Nature. La prodigieuse conception hégélienne de l'Histoire comme aliénation d'un procès toujours-déjà commencé (Logique et Nature) se réduit à la théorie d'une essence arbitraire, dont on ne sait pas quels titres elle peut exhiber à jouer ce rôle : l'essence humaine, s'objectivant dans ses objets dans l'immédiateté d'une relation spéculaire qui dessine autour d'elle le cercle d'un Horizon Absolu (l'Horizon de l'espèce humaine : chaque espèce possède ainsi son horizon absolu, la libellule, le rhododendron, telle planète, etc.). L'Essence humaine s'objective immédiatement en ses objets : *sans procès*. Pas question chez Feuerbach du procès de production des objets du « monde » humain, pas question du *travail*, auquel Hegel avait assigné le rôle décisif de produire les Œuvres de la Culture (*Bildung*). L'Essence humaine est dotée d'attributs génériques, qui se réalisent en s'objectivant dans des objets qui sont le « miroir » où l'homme n'a jamais affaire qu'à son essence, et rien qu'à son essence, même quand il pense avoir affaire à Dieu. L'aliénation est alors réduite, au sein de cette équation spéculaire Sujet = Objet, à la *modalité du sens* de

cette identité, précisément à une *inversion* de ce sens. L'homme croit qu'il est l'objet d'un Sujet qui est Dieu, alors qu'il est le vrai Sujet de son Objet générique qu'est Dieu, où il ne retrouve jamais que sa propre essence, simplement dans la forme d'une *inversion de sens* (dans les deux acceptions du mot sens : direction = signification.)

De même que l'histoire, comme procès dialectique, disparaît pour être remplacée par le champ clos de l'horizon absolu de la relation spéculaire de l'Essence humaine et de ses objets (par excellence la religion, mais aussi les sciences, l'art, la philosophie, la politique, l'État, etc.), de même, de ce fait, la dialectique disparaît elle aussi, puisqu'elle est superflue. L'essence générique de l'Homme étant « attribuée » à l'ensemble des hommes passés, présents et à venir, tous individus constitués par l'essence « absolue » de l'Homme, l'Histoire se réfugie dans la différence entre les individus et le « genre » : ce qui n'est *pas encore* réalisé des attributs de l'Essence humaine le sera dans les siècles à venir. L'histoire feuerbachienne, c'est un éternel présent qui a besoin d'un éternel supplément : l'Avenir. Par ce tour de passe-passe, « mauvais infini » au sens hégélien, Feuerbach règle son compte à ce qui reste chez lui d'histoire, et du même coup à la dialectique.

L'aliénation en sort également défigurée : elle ne joue qu'au sein de la relation spéculaire entre le Sujet humain et ses Objets où son essence s'objective adéquatement : dans leur « inversion » de sens. L'aliénation n'est plus *procès* portant sur des transformations réelles, mais abstraction, portant seulement sur des *significations*. La désaliénation de l'homme n'est plus alors qu'un simple « renversement » du « renversement » du *sens* reliant l'Homme à son Essence aliénée-réalisée dans ses Objets. Cette « inversion de l'inversion » ne porte ainsi que sur le « sens » : elle relève en somme de *la prise de conscience* rectifiée de ce qui existe déjà en acte, elle est en somme la « bonne lecture » d'un texte déjà écrit, et que les hommes lisaient jusque-là à l'envers. Elle est dans son principe même *herméneutique*. Si elle a des accents révolu-

tionnaires, qui donnent à croire que le monde va « changer de base », elle se passe tout entière dans la conscience, qu'il s'agit seulement de rectifier : tous les maux de l'humanité, disait Feuerbach, pour justifier son silence total pendant les terribles années des révolutions de 1848-1849, sont en définitive des « maux de tête ». Ce n'est pas sur les barricades que se joue le sort de l'humanité, ni à plus forte raison de la classe ouvrière, mais dans la réforme de la conscience, dans la reconnaissance que la religion de Dieu n'est, de toute éternité, que la religion de l'Homme qui s'ignore. L'Humanisme théorique montrait ainsi, dans la pratique, ce qu'il avait « dans la tête » : une idéologie petite-bourgeoise mécontente du despotisme prussien et de l'imposture de la religion établie, mais effrayée par la Révolution que ses concepts moraux avaient d'avance désarmée.

6

Nous pouvons maintenant revenir à Marx, pour voir ce qu'il advint de sa rencontre avec Feuerbach.

Feuerbach se déclarait « communiste » (règne de l'amour entre les hommes réconciliés entre eux parce que réconciliés avec leur Essence). Il donnait aux Jeunes-hégéliens de quoi sortir, apparemment, de l'impasse théorique où les avait jetés l'histoire, en leur proposant une théorie qui donnait la raison de la Dérison existante¹ (contradiction entre le fait et le droit, entre l'état du monde et l'Homme). Il donnait, magiquement, prise sur la Dérison existante, dont il montrait la nécessité comme Essence aliénée de l'Homme. Il annonçait, en accents pathétiques et prophétiques, les Temps Nouveaux de la Liberté et de la Fraternité Humaines.

On comprend le mot d'Engels, évoquant, cinquante ans plus tard, cette immense espérance d'avoir enfin prise sur le

1. Le premier titre de *L'Essence du Christianisme* était : « Critique de la Dérison Pure ».

monde : « Nous fûmes tous feuerbachiens ^a », et ils le furent dans l'enthousiasme. L'histoire des œuvres de jeunesse de Marx, entre 1842 et 1845, est l'histoire de cette espérance et de cet enthousiasme, puis, après 1845, d'une amère désillusion et d'une rupture sans retour.

Je voudrais scander les moments essentiels de cette histoire par le simple commentaire de quelques phrases clés, qui servent d'alibis à tous nos modernes « humanistes ».

1. Avant les *Manuscrits de 1844*, Marx est, théoriquement parlant, feuerbachien – et sans aucune restriction. « Être radical, c'est prendre les choses à la racine. Or la racine de l'Homme est l'Homme ^b. » Cette phrase résume toute sa position.

À quoi on objecte : mais Marx n'est pas feuerbachien *puisque'il* parle non seulement de la religion, mais aussi de la politique, du droit et de l'État, dont Feuerbach parle peu. Et on nous jette dans les jambes cette fameuse phrase de la *Critique de la Philosophie du Droit de Hegel* (1843) qui dit : « L'homme n'est pas un être abstrait, accroupi en dehors du monde. L'homme est le monde de l'homme, l'État, la société ^c. »

Je réponds : cette phrase est feuerbachienne à cent pour cent. Feuerbach ne fait rien, tout au long de *L'Essence du Christianisme*, que décrire cette équation : l'homme est le monde de l'homme, l'Essence de l'Homme est le *monde de ses objets*, en fonction même de la relation spéculaire : Essence du Sujet (Homme) = objectivation de cette Essence dans ses Objets, dans *son monde* humain, qui comprend l'État, à côté de la religion et de beaucoup d'autres choses encore.

Feuerbach ne dit donc, en principe, rien d'autre que ce que Marx répète en 1843 : l'homme n'est pas un être abstrait (tarte à la crème feuerbachienne), mais concret. Si vous voulez connaître l'essence de l'Homme, cherchez-la où elle est : dans ses Objets, dans son monde. Seuls ceux qui n'ont pas lu Feuerbach, mais s'en fabriquent une petite idée confortable à

leurs fins « démonstratives », peuvent s'imaginer qu'il y a là, je ne dis pas même une révolution théorique, mais l'ombre de l'ombre d'une nouveauté théorique.

À quoi on objecte : mais Feuerbach ne mettait pas, comme le fait Marx, l'accent sur la société, sur le droit, sur la politique, et bientôt sur le prolétariat. Cette objection pose une question de principe, sur laquelle nous devons être parfaitement au clair.

Ce qu'il y a réellement de nouveau, dans les textes de Marx de cette période, ce sont des intérêts politiques et une prise de position politique, dont Feuerbach était bien incapable. Mais cette prise de position nouvelle concerne l'évolution *politique* de Marx : elle est pour le moment sans aucun retentissement sur sa position *théorique*, dont elle ne transforme aucune terme. Cette prise de position politique nouvelle a certes pour effet de modifier le point d'application de l'Humanisme théorique de Feuerbach. On passe de la religion à la politique. Mais ce qui importe, du *point de vue théorique*, c'est-à-dire du seul point de vue décisif quand on prétend faire l'histoire des transformations d'une *théorie*, ce n'est pas qu'on soumette *un objet de plus* à un traitement théorique déterminé, donc à une théorie déterminée. Ce qui importe, c'est *ce traitement théorique*, cette théorie mêmes. Dans certains cas, traiter un objet de plus peut provoquer des changements dans la théorie, mais on doit alors pouvoir les *montrer*, et démontrer que ce sont bel et bien des changements réels dans la théorie, et pas seulement un simple changement de l'objet auquel s'applique une même théorie. Ces changements *dans la théorie*, personne n'a pu les montrer, en 1843, et pour cause. Nous rentrons alors dans la loi commune. Une théorie ne change pas plus de nature en traitant un objet supplémentaire qu'un capitaliste ne devient socialiste en ajoutant à ses avions la production de frigidaire.

Dans la *Critique de la Philosophie de l'État de Hegel*, comme dans *La Question juive*, Marx ne fait rien d'autre que *d'étendre de la religion à la politique une même théorie* : la théorie feuerbachienne de l'Homme et de l'aliénation. Que

cette investigation produise de nouveaux effets (distinction des droits de l'homme et des droits du citoyen, critique de l'État comme existence aliénée de l'essence générique de l'homme, voire théorie du prolétariat comme existence de l'aliénation de l'Essence Humaine comme Essence Inhumaine), qui le niera? Reste que ces nouveaux effets sont en dernier ressort suspendus à la théorie humaniste de Feuerbach, qu'ils ne modifient pas d'un iota. Par exemple Marx traite l'État et la politique, de son propre aveu, comme le « ciel » de l'existence humaine ^a, c'est-à-dire dans les catégories mêmes de la théorie de la religion feuerbachienne. Et lors même qu'il parle de la révolution, il la conçoit dans les termes feuerbachiens de la désaliénation : la reconnaissance publique d'un *sens* méconnu parce que aliéné, donc comme l'« aveu » de ce qui était tu.

Après avoir proclamé, dans la célèbre lettre à Ruge de septembre 1843 : « Rien ne nous empêche donc de rattacher notre critique à la critique de la politique, à la prise de parti en politique, donc à des luttes *réelles*, et de l'y identifier », Marx dit clairement quel est le sens de cette *critique* : « Nous pouvons exprimer la tendance de notre journal ^b en une *seule* formule : autoexplication (philosophie critique) de notre époque sur ses luttes et ses aspirations. C'est là une tâche pour le monde et pour nous. Ce ne peut être que l'œuvre de forces réunies. Il s'agit d'une *confession*, et rien de plus. Pour se faire remettre ses péchés, l'humanité n'a qu'à les déclarer ce qu'ils sont ^c » (souligné par Marx).

« Rattacher notre critique à... des luttes réelles » est l'effet d'une prise de position *politique* nouvelle. Que ce pas dans la politique *puisse* porter en lui des conséquences théoriques, qui, un jour, pourront être prises en considération, c'est pour nous, *maintenant*, certain. Mais le fait est que ces conséquences théoriques possibles restent totalement inexprimées dans les positions théoriques adoptées par Marx au même moment. Elles ne changent pas d'un pouce ces positions théoriques. On ne s'en tirera pas par l'argument de toutes les apologétiques qui vous expliquent à satiété que ces trans-

formations théoriques sont « en germe » dans l'expression du changement de la position politique de Marx, et qu'il ne manque en somme à ce « germe » que de n'avoir pas encore poussé, c'est-à-dire de ne pas trouver son expression théorique *explicite*. Car, et il faut aller jusque-là, ces changements dans la position politique de Marx n'ont entraîné aucun changement dans ses positions *théoriques* parce que les positions théoriques de Marx l'*empêchaient* radicalement de seulement soupçonner les conséquences théoriques *possibles* contenues « en germe » dans son changement de position politique. Ce qui pour nous, qui savons ce que Marx en tirera plus tard, est « germe » d'une possible transformation théorique, n'est alors pour Marx *rien du tout*. La théorie qui le domine refoule sans égard tout ce qui pourrait, même de très loin, l'affecter : elle réduit à rien ce qui pour nous est « germe » ou possible. Mieux, elle n'a pas besoin de le détruire : elle est telle que pour elle *il ne se passe rien*. C'est pourquoi, après avoir évoqué ces « forces réelles », Marx peut tout tranquillement nous resservir, sans aucune restriction, ni l'ombre d'une hésitation, sa définition de la critique révolutionnaire comme confession publique des péchés de l'Humanité par l'Humanité. Dans l'histoire *politique* de Marx, il s'est bien passé quelque chose d'important : son ralliement à ces forces réelles auxquelles il envisage de « rattacher » et d'« identifier » sa critique. Dans l'histoire *théorique* de Marx, il ne s'est *encore* rien passé : donc il ne se passe rien.

2. La situation change sérieusement dans les *Manuscrits de 1844*. La position *politique* de Marx est maintenant ouvertement déclarée : il est communiste. Mais sa position *théorique* aussi est marquée par un événement réellement nouveau et important.

Cet événement n'est pas, comme on le croit d'ordinaire, la « rencontre » avec l'Économie Politique. Car de ce point de vue, nous retombons dans le cas précédent. La théorie feuerbachienne de l'Homme et de l'aliénation est étendue à un objet de plus : après la religion et la politique, l'économie.

Certes, l'économie n'est pas le premier objet venu. Feuerbach parlait, en mots rapides, mais parlait quand même, de l'État et de la politique. Il parlait bien de l'économie, si on peut dire, à propos du peuple juif, mais c'était pour avancer les banalités sur le règne des « besoins pratiques », sur l'Homme judaïque². L'Économie Politique qui s'« ajoute » aux anciens objets dans les *Manuscrits de 1844* n'est plus une plaisanterie : c'est l'Économie Politique de Smith et de ses successeurs (moins Ricardo : omission symptomatique), bref des Économistes, et avec elle toutes leurs catégories : capital, travail, salaire, profit, rente, division du travail, marché, etc.

Pourtant, on l'a déjà montré¹, mais il faudra y revenir, Marx réussit, dans les *Manuscrits de 1844*, cette prodigieuse opération théorique de *critiquer* les catégories des Économistes et l'Économie Politique elle-même, en les soumettant aux principes théoriques de l'Humanisme feuerbachien : l'Homme et l'aliénation. La relation spéculaire Essence de l'Homme = Essence de ses objets comme objectivation de son Essence, typique de l'Humanisme feuerbachien, domine toute la théorie du *travail aliéné*. Dans le travail, l'Homme objective son essence (ses « forces essentielles », ses « forces génériques ») qui s'extériorise sous la forme des produits de son travail. Certes, nous avons affaire ici à une production d'objets réels, matériels, et non plus d'objets spirituels, comme Dieu ou l'État. Mais le principe de l'aliénation reste le même. Il joue au sein de la relation spéculaire : ouvrier (Sujet) = ses produits (ses Objets), ou Homme = son monde d'objets. Les effets que Marx tire de cette application-extension de la théorie feuerbachienne aux objets de la production économique et aux catégories des Économistes (qu'il tient alors pour les catégories de l'économie, sans un seul instant les remettre en question, comme il le fera dans *Le Capital*) sont certes *nouveaux* par rapport aux discours antérieurs sur la religion et la politique. Mais ces effets *ne touchent pas* aux principes de la théorie feuerbachienne de l'Homme et de

1. Cf. *Lire le Capital*, I, texte de Rancière, chapitre 1.

l'aliénation, de l'Essence générique de l'Homme (Marx la « retrouve » par exemple dans la division du travail...), pour une bonne raison : ils en sont le produit direct et nécessaire. La « rencontre » avec l'Économie Politique (ou plutôt avec les catégories des Économistes) ne change donc rien au dispositif théorique de Feuerbach.

L'événement théorique spécifique des *Manuscrits de 1844* est d'une tout autre nature. Je le résume d'un mot : c'est *l'intervention de Hegel dans Feuerbach*.

Je dis bien : *dans* Feuerbach, c'est-à-dire à l'intérieur du champ théorique défini par les concepts fondamentaux de Feuerbach, qui demeurent intacts, et que cette intervention ne modifie pas, puisqu'elle a lieu *à l'intérieur* du champ théorique qu'ils définissent. Voyons cela d'un peu plus près.

Qu'est-ce qui, de Hegel, est introduit dans Feuerbach ?

Une *partie de ce que Feuerbach avait supprimé de Hegel*, et une partie importante : *l'histoire comme procès dialectique ou procès d'aliénation*. Cette introduction de l'histoire a pour effet théorique de modifier sensiblement les formes d'exercice de la catégorie feuerbachienne *d'aliénation*.

Quel est le champ théorique feuerbachien dans lequel l'histoire au sens hégélien se trouve introduite ? Le champ de la relation spéculaire Sujet = Objet, ou Essence générique de l'Homme = objets du monde humain comme objectivation de l'Essence de l'Homme. Ce champ théorique reste intact : il est dominé par un *Sujet*, l'Homme, dont les forces essentielles s'objectivent dans l'aliénation de ses Objets (par excellence, dans les *Manuscrits*, en vertu de ce qui vient d'être dit du déplacement de la politique sur les catégories des Économistes : dans les *produits du travail humain*).

Connaissant ce qui, de Hegel, est ainsi introduit à l'intérieur de ce que nous reconnaissons comme le champ théorique de Feuerbach, nous pouvons alors énoncer clairement le *résultat* de cette intervention. L'Histoire hégélienne, *comme procès d'aliénation*, une fois insérée dans le champ théorique spéculaire Sujet (Homme) = Objet (produits du monde humain en ses différentes sphères : économique,

politique, religion, morale, philosophie, art, etc.), revêt inévitablement la forme suivante : Histoire comme *procès d'aliénation d'un Sujet, l'Homme*. L'histoire des *Manuscrits de 1844* est, au sens strict cette fois, pour reprendre une formule dont nous avons déjà dit qu'elle ne pouvait pas être hégélienne, « *l'histoire de l'aliénation (et de la désaliénation) de l'homme* ». Cette formule exprime rigoureusement l'effet de l'intervention de Hegel dans Feuerbach, puisque le concept hégélien de l'histoire comme procès d'aliénation (ou procès dialectique) est *théoriquement soumis* à la catégorie non hégélienne de Sujet (Homme). Nous avons affaire à ce qui n'a aucun sens chez Hegel : une conception anthropologique (ou humaniste) de l'histoire.

Cet effet représente une modification considérable par rapport au schéma feuerbachien antérieur. L'histoire y entre, et avec elle la *dialectique* (la négation de la négation, l'*Aufhebung* et la négativité y fonctionnent à l'aise). Avec l'histoire et la dialectique y entre aussi le concept hégélien de *travail*, qui réalise, aux yeux de Marx, la rencontre théorique miraculeuse de Hegel et de l'Économie Politique sous la bénédiction de l'Essence de l'Homme feuerbachienne. Marx célèbre l'unanimité de cette Conférence au Sommet du Concept en termes émouvants dans leur naïveté ou, si on préfère, dans leur profondeur. Qu'a fait l'Économie Politique (entendez les Économistes) moderne ? Elle a, dit Marx, ramené toutes les catégories économiques à leur essence *subjective* : le travail. Qu'a fait d'extraordinaire Hegel (« dans la *Phénoménologie* ») ? Il a, dit Marx, « conçu l'essence de l'homme comme travail »^a. Sujet, Homme, Travail. Sujet = Homme = Travail. L'Homme est le Sujet de l'histoire. L'essence de l'Homme est le Travail. Le Travail n'est rien d'autre que l'acte de l'objectivation des Forces essentielles de l'Homme en ses produits. Le procès d'aliénation de l'homme extériorisant ses forces essentielles en produits par le travail est l'Histoire. Tout rentre ainsi dans Feuerbach, pour une bonne raison : on n'en est pas un seul instant sorti.

Rien d'étonnant, c'est Feuerbach qui reçoit. L'Économie

Politique et Hegel sont ses invités, il les accueille, les présente l'un à l'autre, en leur expliquant qu'ils sont de la même famille (Travail), on s'assoit et la conversation commence : chez Feuerbach.

Est-il décent de troubler cette réunion de famille en faisant remarquer qu'il faut un jeu de mots pour identifier le concept de *travail* de Smith à la « subjectivité », à l'Homme comme Sujet, pour faire de Smith « le Luther de l'Économie Politique » ? En faisant remarquer que si le concept de travail figure chez Hegel, il n'est jamais déclaré l'essence de l'Homme, pour cette bonne raison (à supposer qu'on trouve chez Hegel une définition de l'essence de l'Homme, elle le déclare « animal malade » et non « animal travaillant ») que le travail étant un moment du procès de l'aliénation de l'Esprit, il n'est pas plus que l'Homme l'origine ou le sujet de l'Histoire. Mais peu importe. Ce ne sont pas les jeux de mots qui comptent, mais les fonctions théoriques qu'ils remplissent. Ces jeux de mots ont pour fonction de sceller l'union de l'Économie Politique et de la dialectique hégélienne dans une théorie Humaniste de l'Histoire, comme aliénation (et désaliénation) de l'Homme, Sujet de l'Histoire.

Il s'ensuit le plus extraordinaire texte d'idéologie théorique que Marx nous ait légué, d'une densité et d'une rigueur exceptionnelles : son *seul* texte hégélien (où la dialectique hégélienne la plus pure s'exerce à cœur joie sur les catégories de l'Économie Politique), mais hégélien *dans* Feuerbach ; ce qui veut dire, Feuerbach étant Hegel renversé, le seul texte du « renversement » marxiste de Hegel.

Si on veut se faire une idée de ce qui a été appelé l'*Humanisme théorique* avec lequel Marx a rompu, il faut donc revenir à Feuerbach. Si on veut comprendre jusqu'où s'étend dans Marx le règne de l'Humanisme théorique de Feuerbach, il faut reconnaître que les *Manuscrits de 1844* sont, contrairement aux opinions intéressées qui courent certains milieux, le texte où cette conception culmine et triomphe dans sa plus grande puissance, puisqu'elle est capable de soumettre à sa loi la dialectique hégélienne et l'Économie Politique en personne.

On ne se tirera pas facilement, par des tours de passe-passe théoriques, de ces constatations élémentaires, mais de grande conséquence. En particulier, il faut qu'on cesse une fois pour toutes de nous raconter des histoires sur la rupture de Marx avec l'anthropologie *spéculative*³, en faisant semblant de croire qu'on désigne par là la théorie de Feuerbach. Car la rupture avec l'anthropologie *spéculative* n'est pas le fait de Marx, mais de Feuerbach, qui du début à la fin ne cesse de nous vanter les mérites de l'homme concret, réel, sensible, total, debout sur ses pieds, exerçant ses forces, etc. — opposé à l'homme abstrait, spéculatif, etc. La vraie question n'est pas celle de la *spéculation* (ça ne mène pas loin de dénoncer la spéculation : ça délivre de quelques mythes, mais ça ne donne, comme tel, aucune *connaissance*, c'est ensuite que commencent à se poser les questions sérieuses), mais celle de l'*anthropologie* : expression qui dissimule l'entreprise idéologique dont il a été question sous le terme d'Humanisme théorique (l'Histoire comme procès d'aliénation d'un sujet, l'Homme), et ses réquisits philosophiques correspondants.

Sous ce rapport, malgré tout le « concret » qu'ils contiennent, malgré toute la « richesse » « humaine » de leurs analyses, les *Manuscrits de 1844* sont, théoriquement parlant, un des plus extraordinaires exemples d'*impasse* théorique totale dont nous disposons. Si nous voulons bien retenir de Gaston Bachelard que certains concepts, ou certaines positions de problème, peuvent constituer des « *obstacles épistémologiques* », bloquant tout ou partie du développement d'une théorie, et si nous examinons de ce point de vue la proposition qui résume les *Manuscrits* (l'Histoire est le procès d'aliénation d'un Sujet, l'Homme), nous parvenons à un bilan fort édifiant. Aliénation, Sujet, Homme : trois concepts, trois « *obstacles épistémologiques* ». Trois concepts dont il faudra *se débarrasser* pour laisser la voie ouverte au seul concept positif prisonnier de ce dispositif impressionnant, le concept de *procès* (qui, délivré du sujet et de l'Homme, deviendra alors *procès sans sujet*). Avouons qu'une

proposition composée de quatre concepts, dont trois sont des obstacles épistémologiques, représente une concentration idéologique et un « blocage » peu ordinaires. Justement, c'est l'*extraordinaire* de la tentative de Marx dans les *Manuscrits de 1844* qui constitue leur intérêt, et aussi leur nature *critique*.

Je ne veux pas dire par là que les *Manuscrits* aient le commencement d'une valeur critique objective. Je veux dire qu'ils sont l'expression d'une situation *critique* d'une extrême gravité, et que cette situation critique de l'Humanisme théorique est provoquée par la tentative même de Marx, par sa volonté de penser jusqu'au bout l'unité miraculeuse de cette *rencontre à trois* : Hegel et l'Économie Politique dans Feuerbach. *Officiellement*, tout se passe à merveille dans cette Conférence au Sommet : Frère voici ton Frère, dit le Père commun, prenez place, et rompons le pain du Concept. Conférence de la Reconnaissance mutuelle et de l'Unité, et accord sur la Révolution mondiale. En réalité, cette rencontre « unitaire » ne peut être qu'une rencontre *explosive*. Car, nous l'avons vu, tout est truqué. Les identités sont faussées, le Frère n'est pas le Frère. Quant au Père, qui semble tout dominer, en réalité, il ne tient pas lui-même debout. Au moment même où Marx tient cet extraordinaire Discours de l'Unité que sont les *Manuscrits*, la prodigieuse tension théorique même de son discours prouve que c'est le discours non de la critique, mais de la crise. C'est trop beau : ce ne peut être vrai. Mais il fallait cette rencontre, et cet impossible Projet, pour qu'éclate, irrémédiable, la crise, qui cette fois ébranle tout, jusqu'aux racines. Parodiant la phrase célèbre, on peut dire : ce n'est plus une critique, mais la crise radicale. Être radical, c'est prendre les choses à la racine : la racine de la crise, c'est la crise de l'Homme.

Après les *Manuscrits*, c'en est fini de Feuerbach. Il faudra du temps, longtemps. Mais c'est fini. L'Humanisme théorique a montré ce qu'il était : une imposture, même pas une théorie, un ficelage idéologique. Sur le plan de la théorie, rien : du vent. Ou plutôt un sérieux obstacle à la théorie, qu'il va falloir balayer. Sur le plan de l'idéologie : un vœu,

désarmé mais dangereux. Le vœu de la petite bourgeoisie, qui voudrait bien que ça change, mais pour rien au monde ne veut que ce changement s'appelle, ou plutôt *soit* la Révolution. L'Humanisme théorique (ou tout ce qui lui ressemble), c'est le déguisement théorique de l'idéologie morale petite-bourgeoise tout-venant. Petite-bourgeoise au pire sens du mot : contre-révolutionnaire.

3. La rupture commence. Elle sera longue à être, comme on dit, « consacrée ». Car autre chose est la déclaration de rupture (qui date des *Thèses sur Feuerbach* et de *L'Idéologie allemande*), autre chose est sa « consommation ». La « rupture » se consommera pas à pas durant les longues années qui séparent *L'Idéologie allemande* du *Capital* : dans la période scandée différentiellement par les mutations qui engendrent l'avènement des concepts de la nouvelle science, et des catégories de la nouvelle philosophie qu'elle porte en elle.

Signalons d'un bref commentaire les moments essentiels de cette scansion : l'histoire de la rupture avec l'Humanisme théorique.

Les *Thèses sur Feuerbach*, aussi brèves soient-elles (quelques phrases écrites à la hâte, mais fort réfléchies), nous montrent ce qui advient, et comment se passe ce qui advient.

Feuerbach est mis directement en cause, en personne, et sous deux rapports, qui (c'est là un phénomène nouveau) sont, pour la première fois, nettement *distingués* : sous le rapport de sa conception de l'Homme, et sous le rapport de ses catégories *philosophiques* de base.

L'homme. On se souvient de la VI^e Thèse : « L'essence de l'Homme n'est pas une *abstraction* inhérente à l'*individu* isolé. Dans sa réalité, elle est *l'ensemble des rapports sociaux*. »

Cette petite phrase a connu et connaît encore chaque jour, dans l'histoire du marxisme, le sort le plus édifiant et saugrenu qui soit. On scandaliserait de la déclarer obscure et inintelligible. Tout le monde la tient pour claire, et claire parce que compréhensible. Non seulement Marx dit noir sur blanc que l'homme n'est pas abstrait, n'est pas une essence

abstraite dont les « individus isolés » seraient les sujets (au sens aristotélicien), mais il dit quelque chose qui « parle » : l'essence humaine, c'est *l'ensemble des rapports sociaux*. Nous sommes en terre connue : en plein matérialisme historique.

Il suffit pourtant de comparer les interprétations un peu précises de cette phrase pour se convaincre qu'elle n'est pas claire du tout, pis, qu'elle est, à la lettre, incompréhensible, et qu'elle l'est pour des raisons *nécessaires*. Ces raisons tiennent au fait que Marx *ne pouvait pas* énoncer ce qu'il tentait de dire, non seulement parce qu'il ne *savait pas* encore le dire, mais aussi parce qu'il s'interdisait de le dire, du simple fait qu'il commençait sa phrase par l'expression : l'« *essence de l'Homme...* ». Quand, dès le premier mot qu'on prononce, on bouche d'un gigantesque « obstacle épistémologique » la voie qu'on ouvre pour s'y engager, on ne peut que piétiner, ou faire de singuliers détours pour contourner l'obstacle. Ces détours sont inscrits dans cette phrase nécessairement incomprise, parce que incompréhensible.

Exemple — célèbre celui-là, puisqu'on en trouve la trace chez Engels^a lui-même (les parallélogrammes de forces) et, en toutes lettres chez Gramsci^b. « L'essence de l'homme est... l'ensemble des rapports sociaux » a été lu et interprété comme suit : l'essence d'un individu humain est composée par la somme des relations sociales qu'il entretient dans la société où il vit. L'individu est au point, est le point de rencontre de « multiples relations » sociales. Si vous voulez connaître l'essence de M. X., additionnez et recoupez : relations familiales, professionnelles, politiques, idéologiques, sportives, ornithologiques, etc. : M. X. est à leur intersection, comme leur résultat. Je ne plaisante pas : c'est cette sorte de catégories que professe toute une partie de la sociologie et de la psychosociologie contemporaines. Laissons de côté l'absurde de l'interprétation. Elle est pourtant intéressante, car elle fait apparaître un des *sens* que recouvre l'appellation Homme : le sens d'*individu*. Le genre d'interprétation que je viens de citer tire la VI^e Thèse dans le sens

de ce que nous appellerons le problème de la *théorie de l'individualité*.

Pourtant, il est clair que, dans la phrase de cette VI^e Thèse, Marx a tout autre chose en vue : un autre *sens*, tout différent, couvert lui aussi par l'appellation Homme. Ce sens met en cause ce que nous appellerons le problème de la *théorie de la société* et de l'Histoire des sociétés.

Or Marx ne dit pas : pour faire une *théorie de la société*, il faut considérer, dans leur distinction, leur articulation et leur unité « l'ensemble des (différents) rapports sociaux ». Marx dit : pour faire une théorie « *de l'essence de l'Homme* »... Le blocage théorique est là, dans et dès ces premiers mots. Une fois qu'on les a prononcés, on ne peut plus rien dire qui ait, *pris à la lettre*, le moindre sens. Pour donner un sens à cette phrase théoriquement contorsionnée, il faut faire à l'envers le détour qu'elle a dû faire pour être simplement prononçable. Ce détour, le voici. Il faut en finir avec Feuerbach, donc avec ce qu'il met dans l'essence humaine. Il ne suffit pas de dire, comme en 1843 : l'Homme, c'est le monde de l'Homme, la société, l'État. Le monde de l'homme, ce n'est pas l'objectivation de son essence, ce ne sont pas de simples Objets, ce sont des réalités tout à fait étonnantes : des *rapports*, dans leur « *ensemble* ». Pourtant, dans cette nouveauté même, il reste quelque chose de Feuerbach : ce que Feuerbach appelait l'essence *générique* de l'homme, l'« ensemble » des hommes, que les *Manuscrit de 1844* montraient à l'œuvre dans les « rapports » de la division du travail, et autres catégories pratiques de l'Économie Politique. C'est à cause de ce concept *absent* de sa phrase (le *genre humain*) que Marx peut écrire cette impossible phrase : « *L'essence humaine*, ce n'est pas une abstraction inhérente à l'*individu* isolé, mais l'*ensemble* des rapports sociaux. » L'essence humaine *visé* bien (puisque elle évite l'individu) le problème de la structure de la société, mais à travers le concept feuerbachien de *genre humain*. Tant que ce concept de *genre humain*, qui est lui aussi un bel obstacle épistémologique, n'aura pas été liquidé, on est voué aux contorsions de phrases à la lettre incompréhensibles.

Nous y avons gagné pourtant quelque chose : de *distinguer* deux problèmes :

1. le problème d'une théorie de la société (et de l'histoire),
2. le problème d'une théorie de l'individualité (de ce qu'on a coutume d'appeler l'individu humain).

Nous y avons aussi gagné d'apercevoir que la voie d'accès à ces deux problèmes était bouchée par deux obstacles épistémologiques : le concept d'*Homme* et le concept de *genre* humain.

Pourtant, il se passe encore autre chose dans les *Thèses sur Feuerbach* : une mise en question des catégories philosophiques fondamentales qui définissent ce fameux champ de l'Humanisme théorique, comme champ de la relation spéculaire Sujet-Objet. Les Thèses I, II, V, VIII, IX mettent nommément en cause la nature des concepts qui soutiennent ce champ : Sujet et Objet.

L'Objet : le défaut de Feuerbach c'est de n'avoir « saisi le sensible (*die Sinnlichkeit*) que sous la forme d'objet... mais non en tant qu'activité humaine concrète... » (Thèse I) ; « ... il ne considère pas le monde sensible en tant qu'activité pratique concrète de l'homme » (Thèse V).

Le Sujet : il faut le concevoir comme *praxis*, sociale et historique.

Le couple des catégories Sujet-Objet n'est donc plus originaire. Plus profondément que lui, les Thèses font intervenir la catégorie de *praxis historique*.

Philosophiquement, cette transformation est importante. Elle signifie en effet que Marx tire certaines conséquences de sa rupture avec l'Humanisme théorique de Feuerbach, en ce qui concerne les catégories typiques constitutives du champ de la relation spéculaire, et aussi en ce qui concerne l'opération tentée dans les *Manuscrits* : Hegel dans Feuerbach. En effet, dépasser le couple feuerbachien Sujet = Objet par la *praxis historique*, c'est libérer Hegel de son insertion dans les limites étroites du couple Sujet = Objet, c'est faire agir la dialectique hégélienne sur les concepts feuerbachiens de Sujet et d'Objet eux-mêmes. La *praxis historique* est le concept d'un

compromis théorique, où cette fois, le rapport antérieur est modifié : la praxis historique, c'est ce qui reste de Feuerbach dans un certain Hegel, c'est très précisément la transformation du Sujet en praxis, et l'*historicisation de ce sujet* comme sujet.

Cette transformation est très importante, car elle donne la clé de la *philosophie* qui domine toute *L'Idéologie allemande* : l'*historicisme* du Sujet. On conserve la catégorie de Sujet. Il y a un, ou des sujets de l'histoire. *L'Idéologie allemande* dira : ce sont les individus, ce sont « les hommes », entendons les hommes réels, qui sont les sujets de l'histoire. Mais ce ne sont pas des sujets abstraits hors de l'histoire, ils sont en eux-mêmes de *nature historique*, affectés par l'historicité de l'histoire dont ils sont les sujets. Compromis théorique très particulier : l'histoire n'est plus contenue à l'intérieur du champ délimité par le Sujet et l'Objet, elle déborde ces limites (Sujet-Objet) et les affecte d'historicité, tout en respectant leur statut de Sujet et d'Objet. Ce qui vaut pour le sujet vaut aussi pour l'objet. Tout objet est lui aussi historicisé : la nature est historique de part en part, transformée par la praxis humaine^a. Non seulement la nature, mais aussi la science elle-même ; non seulement les sujets de l'histoire, mais aussi les sujets de la connaissance de l'histoire et la connaissance de l'histoire elle-même.

L'*historicisme* de *L'Idéologie allemande* devait peser très lourd sur l'histoire de la théorie marxiste. Ce n'est pas un hasard théorique s'il est toujours associé, là où il est professé au nom de Marx, à une Idéologie Humaniste. Car, dans la formation de la pensée de Marx, l'*historicisme* des *Thèses sur Feuerbach* et de *L'Idéologie allemande* n'est rien d'autre qu'un nouveau rapport, instauré entre une conception dite « hégélienne » de l'histoire et les catégories feuerbachiennes Humanistes de Sujet et d'Objet. Ce nouveau rapport est la modification de l'ancien (celui des *Manuscrits*). Hegel dans Feuerbach devient, dans l'*Historicisme Humaniste* des *Thèses* et de *L'Idéologie allemande* : (ce qui reste de) Feuerbach dans (un certain) Hegel.

4. On voit sous quelle conception *philosophique*, encore hantée par les concepts issus de l'entreprise des *Manuscrits de 1844*, se présente *L'Idéologie allemande*.

Je parle bien entendu de la conception (non explicitée comme telle) qui règne dans *L'Idéologie allemande*, et non de la conception de la philosophie qu'expose en toutes lettres *L'Idéologie allemande*. Car *L'Idéologie allemande* n'y va pas par quatre chemins : elle supprime radicalement toute philosophie, comme pure illusion idéologique, rêve, chimère, issue de l'aliénation de la division du travail, et dans l'espace ainsi balayé, elle installe la *science* toute seule¹. Tout ce qui reste de philosophie déclarée se réduit à l'idéologie spontanée de la science : c'est-à-dire à l'empirisme du donné, des faits, du « réel », du « concret » (il se porte toujours bien, merci), qui dans *L'Idéologie allemande* est baptisé *matérialisme*. Nous en tirerons la conclusion que si *L'Idéologie allemande* est intéressante du point de vue du *matérialisme historique* dont elle expose, dans une forme encore extrêmement confuse, les premiers éléments, elle est remarquable par l'absence totale de ce qui sera intitulé dans la tradition marxiste le *matérialisme dialectique*, cette philosophie nouvelle portée en elle par la grande découverte scientifique de Marx.

Justement, qu'en est-il des concepts scientifiques, qui dans *L'Idéologie allemande* annoncent cette découverte scientifique, l'ouverture à la connaissance du « continent » Histoire? Qu'en est-il de leur état, dans une situation dominée par l'absence de toute philosophie nouvelle?

Entre les *Manuscrits de 1844* et *L'Idéologie allemande*, s'est produit un petit événement, dont de rares spécialistes¹ ont apprécié l'importance : la publication de l'ouvrage de Stirner, *L'Unique et sa propriété* (1845). En quoi ce texte nous intéresse-t-il? En ce qu'il a contribué à *faire éclater* la catégorie hégélienne d'Homme en deux éléments : un concept empirique, l'individu réel, singulier, concret, etc., d'une part, et

1. En France Henri Arvon (*Aux sources de l'existentialisme : Max Stirner*, Paris, PUF, 1954).

l'Idée *religieuse* d'Homme d'autre part. Ce résultat, Stirner l'acquiert en accusant formellement Feuerbach de n'être jamais sorti de la religion, mais d'avoir tout simplement remplacé Dieu par lui-même, en l'appelant l'Homme. Cette accusation qui revêt dans *L'Unique et sa propriété*, la forme d'une argumentation difficilement réfutable, et qui établit que l'Humanisme feuerbachien (sinon tout humanisme), et donc l'*Humanisme athée* (tout humanisme athée) n'est rien d'autre qu'une forme de l'idéologie religieuse, la forme moderne de la religion, cette accusation toucha profondément Marx et Engels^a. À partir de la démonstration de Stirner, quelque chose de nouveau est théoriquement acquis : l'Homme, l'Humanisme, désignent quelque chose qui, contrairement à ce qu'ils pensaient jusqu'ici, est tout le contraire du réel, du concret, etc. — mais des histoires de prêtres, une idéologie morale d'essence religieuse, prêchée par des petits-bourgeois en civil.

À partir de là, l'*Homme* est touché dans son existence même, et ce meurtre fait apparaître alors, sous cette vieille appellation constitutive de l'Humanisme théorique, trois réalités, ou problèmes, ou indices de problèmes :

1. l'individu (le problème d'une théorie de l'individualité) ;
2. la société (le problème d'une théorie de la société et de l'histoire) ;
3. une idéologie (le problème d'une théorie de l'idéologie : tout particulièrement du concept idéologique d'Homme et de l'Idéologie Humaniste, c'est-à-dire de l'Humanisme comme Idéologie).

C'est sur le fond des premiers développements du grand « règlement de comptes » (*Abrechnung*)^b en cours, et de ces distinctions acquises, qu'il faut entendre les éléments de concepts du matérialisme historique que produit *L'Idéologie allemande*.

Nous avons dit que le sujet de l'histoire y était historicisé. Il est remarquable que ce n'est plus l'Homme qui, dans *L'Idéologie allemande*, est le Sujet de l'Histoire, mais les *indi-*

vidus réels, empiriques, doués de forces, vivant dans des conditions matérielles socio-historiques, et produisant, par la mise en œuvre de « leurs forces productives », dans des « rapports de commerce mutuel » (*Verkehrsverhältnisse, Verkehrsformen*), de quoi satisfaire leurs propres besoins vitaux, dans leur procès-de-vie-matériel (*Lebensprozess*).

En face de ces individus empiriques, réels, concrets, etc., qui sont la « présupposition » première de la nouvelle conception de l'histoire (laquelle « ne va pas sans présuppositions ^a »), qui sont donc l'origine toujours présente, les sujets toujours actuels d'une histoire qui est leur *production* même, où ils extériorisent objectivement leurs « forces essentielles » dans un procès d'aliénation qui, par l'effet de la division du travail (instrument et nom de l'aliénation), les sépare de leurs produits et de leurs conditions d'existence, qui les dominent alors comme une force étrangère (effet d'aliénation) – bref, en face des *individus*, on ne trouve plus l'Homme.

L'Homme est dans *L'Idéologie allemande*, une Idéologie pure et simple, le « mot » d'« ordre » d'une protestation morale impuissante, celle des intellectuels petits-bourgeois allemands, qui, incapables de faire quoi que ce soit qui ressemble à de l'Histoire, prennent sur elle l'assurance et la revanche de discours au nom de ce qu'ils rêvent d'être : l'Homme, son essence. Bref, l'Homme a cessé d'être une catégorie rationnelle fondamentale donnant l'intelligence de l'Histoire ; l'Homme est au contraire une notion irrationnelle, dérisoire et vide, par essence incapable d'expliquer quoi que ce soit, puisque idéologique – mais qui, en revanche, doit être expliquée, c'est-à-dire réduite à ce qu'elle est : l'impuissance religieuse d'un « désir » ridicule, celui d'être partie prenante à une Histoire qui se fout ^b complètement des petits-bourgeois qui prétendent y faire la loi. Discours vide et vain, l'Homme est, dans son fond, la diversion d'une idéologie réactionnaire.

Bien entendu, tout n'est pas aussi simple, je veux dire : les questions les plus importantes n'en sont pas réglées pour autant. *L'Idéologie allemande* ne dit pas que l'individu (caté-

gorie libérée enfin de l'idéologie de l'Homme), est l'indice et le nom d'un problème théorique à poser et résoudre. Pour l'empirisme de *L'Idéologie allemande*, l'individu n'est pas un seul instant un problème, il est au contraire la solution même, mais *sa propre solution*. L'individu est *ce dont on part*, le commencement, le donné, le sujet, ce « qui va sans dire », car il tombe « sous le sens ». Que « voit »-on dans l'Histoire? Des individus. « Les individus sont toujours et partout partis d'eux-mêmes ^a (*von sich ausgegangen*) ». Il suffit d'en faire autant. Partons donc nous aussi dans la théorie des individus, et montrons « ce qui en sort » quand on les suit, dans une genèse empirique digne d'eux, *à la trace*, quand on suit à la trace les produits de la mise en œuvre (extériorisation-aliénation) de leurs « forces productives » dans leur « procès-de-vie ». Nous assistons alors à la *genèse* ^b (« génético-critique », « génético-empirique » — formules feuerbachiennes) des *Forces Productives*, et des *Rapports de Production*, dont l'unité constitue le *mode de production* de la vie matérielle des dits individus; nous assistons à la genèse des formes de propriété (rapports de production), puis des classes sociales et de l'État, et de l'Idéologie (leur « conscience »).

Nous sommes, en dépit des *mots* réellement nouveaux, qui sont déjà les premiers éléments des concepts du matérialisme historique, encore pris dans une *transcription* de ce qui subsiste toujours de Feuerbach. Si les Forces productives sont dites, si souvent, « forces productives *des* individus », c'est qu'elles adhèrent encore au concept feuerbachien des Attributs essentiels ou des Forces essentielles de l'Essence Humaine, devenue l'*individu*, les individus. Si les Rapports de production ne sont pensés que sous le concept de « *Verkehrsverhältnisse* », si donc ce *rapport* est pensé dans la catégorie de « commerce mutuel » (*Verkehr*), donc de *relation interindividuelle*, c'est que les individus sont encore pensés obscurément ou explicitement comme les sujets constituants de tous rapports sociaux.

Et il n'est pas jusqu'à l'Homme lui-même qui ne hante

l'extraordinaire théorie finale du communisme^a où les individus, enfin délivrés de l'aliénation, dont ils sont les auteurs (sujets) historiques, deviendront, pour la première fois, de vrais « individus libres », non « contingents », constitués par des relations inter-individuelles pures, c'est-à-dire libérés de ces Rapports sociaux (de production et autres) dans lesquels ils ont jusque-là fait et subi à la fois leur histoire.

Que l'Homme pèse ainsi malgré tout encore sur l'*individu*, même historicisé, de *L'Idéologie allemande*, on peut s'en convaincre aussi à considérer que l'*aliénation* y est encore présente et active, sous les espèces de la *division du travail*. Pour que l'individu soit enfin libre, pour que la révolution communiste puisse le délivrer, il faut tout le travail de l'Histoire, c'est-à-dire tout le travail du *procès de l'aliénation*. Nous restons encore, dans l'hégélianisme diffus de *L'Idéologie allemande*, prisonniers d'une idée de la nécessité de l'aliénation, donc d'une *téléologie* du procès, donc d'un *procès avec sujet*. Ce sujet, ce sont les individus : ils sont d'une part proclamés empiriques, et historiques, et leur définition déclare se passer radicalement de l'idée d'Homme. Mais comme ils sont d'autre part les *sujets* d'un procès d'aliénation, donc d'un procès téléologique, il ne peut s'agir une fois encore que de l'Histoire comme histoire de l'aliénation d'un sujet : les individus. L'Homme est certes condamné au grand jour de la critique. Mais il demeure dans les coulisses de la théorie, et constitue les individus en *sujets* du procès d'aliénation de leurs « forces ». Il attend alors ce procès à sa Fin, pour recueillir les individus dans la liberté dont il est, depuis toujours, le concept.

Pour que les individus échappent enfin à ce contrôle discret, mais terriblement efficace, de l'Homme, il faudra que Marx abandonne la conviction de l'empirisme, et conçoive l'individu non comme sujet ou principe *en lui-même clair* d'explication de la structure sociale, mais comme un objet obscur à définir, comme un *problème* à résoudre, et d'abord à poser de façon convenable. Pour comprendre l'individu, il faudra *ne plus* partir de lui, mais de la structure sociale. À

plus forte raison, pour comprendre la structure sociale. La notion d'individu est donc elle aussi un obstacle épistémologique de taille.

C'est pourquoi *L'Idéologie allemande* est une œuvre tellement équivoque. Il s'y passe bien quelque chose de neuf, que Marx n'a pas à tort identifié comme le lieu de naissance de sa découverte, en sa rupture avec « sa conscience philosophique d'autrefois ». La nouveauté de *L'Idéologie allemande* s'exprime dans des concepts baptisés effectivement de noms nouveaux (mode de production, forces productives, rapports sociaux, etc.), mais encore régis par des *catégories philosophiques* pour l'essentiel intactes : celles du compromis théorique Feuerbach-Hegel (Feuerbach et un certain hégélianisme anthropologique) passé, après la grande crise des *Manuscrits de 1844*, dans les *Thèses sur Feuerbach*, un empirisme historiciste, c'est-à-dire *encore humaniste*.

À la lumière de cette conclusion, on peut voir sans doute ce que signifie ce que nous avons appelé l'*absence* du matérialisme dialectique dans *L'Idéologie allemande*. Dans *L'Idéologie allemande* commence la rupture avec le passé sur le terrain de la science de l'histoire. Mais la rupture avec le passé sur le terrain de la philosophie *n'est pas encore commencée*. Première présence du matérialisme historique, absence du matérialisme [*dialectique*] ^a : on peut en voir les effets dans la confusion des concepts que nous avons analysés. Mais l'effet le plus pertinent de cette conjoncture déséquilibrée, c'est la théorie de l'*idéologie* que nous donne *L'Idéologie allemande*.

L'Idéologie allemande ne cesse de parler de l'idéologie, c'est son objet par excellence. Et elle en propose une théorie : effet de l'aliénation (de la division du travail intellectuel séparé du travail manuel). L'idéologie, littéralement, n'est *rien*, elle est le reflet vide (et inversé : la chambre noire) et exact de ce qui se passe dans la réalité. Inversion de sens, une fois encore, avec ce petit supplément : ce sens est parfaitement *superflu*. Avant la division du travail (manuel et intellectuel), il n'y avait pas d'idéologie. Dans le communisme, il n'y en aura pas non plus (fin de l'aliénation, donc fin de l'idéologie et de

toutes les « billevesées ^a »). La preuve, nous l'avons d'ores et déjà dans le prolétariat : il y a belle lurette qu'il a envoyé aux orties toute idéologie, religion, philosophie, etc. Sous ce rapport, il est déjà, en soi, le communisme. Comme les prolétaires qui ont supprimé l'Idéologie de leur existence, *L'Idéologie allemande* proclame la suppression de la philosophie. Fin de toutes les idéologies, fin de toutes les abstractions : le réel, le concret, l'empirique, voilà le vrai, le seul vrai. On ne s'étonnera pas qu'il n'y ait pas de théorie de la science dans *L'Idéologie allemande*. On ne peut faire de théorie de la science que dans une philosophie. En tout cela, avec la correction d'un empirisme historiciste radical qui déclare que l'Homme n'est qu'idéologie, et que l'idéologie n'est *rien*, nous sommes encore dans l'héritage philosophique de Feuerbach.

La rupture avec Feuerbach est déclarée et entamée. Mais elle aussi est un *procès*, qui ne fait que commencer. Il n'est pas encore consommé.

On peut en suivre les étapes dans *Le Manifeste*, *Misère de la Philosophie*, la *Contribution* et *Le Capital*. Je n'en donnerai pas le détail, je vais au terme, sans plus attendre.

5. Pour présenter la rupture de Marx avec l'humanisme théorique, on peut, comme je viens de le faire à grands traits, en scander les moments essentiels dans son histoire. Mais on peut aussi, une fois bien établi le contenu théorique dont Marx est parti, se transporter au terme, et procéder, dans le nouveau contenu théorique, à un *constat* de présence et d'absence des concepts figurant, à l'origine, dans le dispositif propre de l'Humanisme théorique.

On peut alors montrer, sans peine, qu'en dehors de quelques persistances isolées et isolables, en tout cas extrêmement localisées, *en fait*, dans *Le Capital*, les catégories constitutives de l'Humanisme théorique ont disparu. C'est une question relativement simple : affaire de constat théorique. Elle requiert évidemment une race d'huissier rompue à la nature distinctive des objets qu'on le commet de relever, et qui ne

prend pas, comme il advient dans tant de discours polémiques, de simples mots pour des concepts scientifiques ou des catégories philosophiques.

Résumons les résultats de ce constat, que chacun peut vérifier.

A. *La science de l'histoire.* La science de l'histoire n'a pas pour objet l'essence de l'homme, ou du genre humain, ou l'essence des hommes, etc. La science de l'histoire a pour objet l'histoire des formes d'existence spécifiques de l'espèce humaine.

La 2^e différence spécifique qui distingue les formes d'existence de l'espèce humaine des formes d'existence des espèces animales, c'est 1. que les hommes ne vivent que dans des formations sociales; 2. que ces formations sociales humaines ont une histoire spécifique, qui, en tant que telle, et à la différence de l'« histoire » des « sociétés animales », n'est pas régie par les lois biologiques et écologiques de l'espèce, mais par les lois « sociales » de la *production* et de la *reproduction* des conditions de la *production* des moyens d'existence de ces formations sociales.

Pas plus que la science de l'histoire n'a pour objet l'essence de l'Homme, etc., elle ne repose, si on considère le système théorique de ses concepts fondamentaux, sur des notions comme l'homme, l'espèce humaine, les hommes, l'individu, etc. Les concepts fondamentaux de la théorie de la science de l'histoire des formations sociales sont les concepts de mode de production, de forces productives et de rapports de production (et leur unité), de superstructure juridico-politique, de superstructure idéologique, de détermination en dernière instance par l'économique, d'autonomie relative des instances, etc., etc.

Nous sommes bien sur un tout autre « continent » et dans un tout autre monde théorique, qui n'a plus aucun rapport avec le monde idéologique des *Manuscrits de 1844*, ni même avec celui de *L'Idéologie allemande* où pourtant certains des nouveaux concepts figurent. Il n'est plus question de dire que l'Homme est la racine de l'Homme, et l'essence de tous

les Objets de son monde humain. Il n'est plus question de « partir des individus » qui « sont toujours partis d'eux-mêmes », comme dans *L'Idéologie allemande*, et de suivre à la trace les effets d'une genèse empirique et constituante pour « engendrer », à partir des « forces des individus », les Forces productives, les Rapports de production, etc. Il n'est plus question de partir du « concret » dans la théorie, de ces fameux concepts « concrets » que sont l'Homme, les hommes, les individus « les pieds sur la terre, bien campés sur leurs jambes », les nations, etc. Tout à l'inverse, Marx *part de l'abstrait*, et le proclame. Cela ne veut pas dire que, pour Marx, les hommes, les individus, et leur subjectivité aient été rayés de l'histoire réelle. Cela veut dire que les *notions* d'Homme, etc. ont été rayées *de la théorie*, car dans la théorie, je ne sache pas que personne ait jamais rencontré d'homme en chair et en os, mais seulement la *notion* d'homme. Loin de pouvoir fonder et servir la théorie, ces notions idéologiques n'ont qu'un effet : elles *empêchent* la théorie d'exister. Ces notions de l'Humanisme théorique ont été rayées et sont à rayer radicalement de la théorie scientifique de Marx, de plein droit, tout simplement parce qu'elle n'y peuvent rien être d'autre que des « *obstacles épistémologiques* ».

En clair, il faut une bonne fois dire à tous ceux qui ont, comme Feuerbach, et le Marx des *Manuscrits*, et même trop souvent le Marx de *L'Idéologie allemande* (le texte le plus pernicieux, parce que le plus difficile à manier et à citer *de plein droit*), la bouche pleine de l'homme, des hommes, du réel, du concret, et qui prétendent en imposer l'emploi dans la théorie, au titre de concepts fondamentaux de la science de l'histoire – il faut une bonne fois leur dire que ce chantage idéaliste a assez duré, et aussi cette démagogie insupportable, quand elle n'est pas criminelle. Car ce ne sont pas leurs jérémiades qui fourniront jamais le commencement d'une connaissance utile aux hommes réels, dont Marx n'a cessé de s'occuper toute sa vie, et pour le service réel, et non verbal desquels il a forgé les concepts indispensables à produire les

moyens de comprendre leur existence réelle et de la transformer réellement. Car s'ils ne produisent aucune connaissance, leurs discours humanistes auront bel et bien cet effet catastrophique de nous faire revenir *en deçà de Marx*, dans une idéologie petite-bourgeoise qui ne peut plus être, désormais, que révisionniste et réactionnaire.

B. Il en va de même de la *philosophie marxiste*.

Ses concepts philosophiques de base ne sont pas l'Homme, le Sujet, le cogito, même au pluriel (le « nous »), l'acte, le projet, la praxis, la création, toutes notions qu'on va puiser, aujourd'hui encore, et jusque dans les rangs des philosophes communistes, dans le vieux fonds de l'idéalisme. Même pas de l'idéalisme *critique* (qui avait du moins sa grandeur, car il se réglait, lui, sur la science), mais de l'idéalisme *spiritualiste* (la forme la plus réactionnaire de l'idéalisme, car elle a la lâcheté de se régler, elle, sur la religion) ².

Les catégories de base de la philosophie marxiste (matérialisme dialectique) sont le matérialisme et la dialectique. Le matérialisme repose non pas sur les notions idéologiques de Sujet et d'Objet, mais sur la distinction entre la matière et la pensée, entre le réel et sa connaissance, en d'autres termes plus précis, sur la distinction entre le *procès réel* et le *procès de connaissance*; sur le primat du procès réel sur le procès de connaissance; sur l'effet de connaissance produit par le procès de connaissance dans le procès de mise en correspondance du procès de connaissance avec le procès réel. Le matérialisme étudie, comme le disait Lénine, l'histoire du « passage de l'ignorance » (ou idéologie) à la « connaissance » (ou science), et pour cela il doit produire la théorie des différentes pratiques, celles qui sont à l'œuvre dans la connaissance, et celles qui servent de base à la pratique théorique, etc. La dialectique détermine les lois qui gouvernent les procès (procès réel et procès de connaissance), dans leur dépendance (primat du procès réel) et dans leur autonomie relative, etc., etc.

Compte tenu de ce qui a été dit sur le *retard* de la philosophie marxiste sur la science de l'histoire, tout philosophe

marxiste averti sait bien que le danger de réviennisme théorique a toujours été, et est toujours plus grand dans la philosophie que dans la science de l'histoire. L'idéologie a horreur du vide, et comme tout « retard » est un vide, elle s'y précipite. Raison de plus pour lutter lucidement et résolument contre elle, et pour regagner pas à pas, contre toutes les sottises idéalistes et spiritualistes, contre les ficelages et bricolages éclectiques actuels, auprès desquels l'incohérence de Feuerbach est un sommet de pensée et de rigueur, le terrain qui appartient de plein droit à la philosophie marxiste. Notre premier devoir théorique, idéologique et politique, je dis bien politique, est aujourd'hui de chasser du domaine de la philosophie marxiste toute la pacotille « Humaniste » qu'on y déverse ouvertement. Elle est une offense à la pensée de Marx, et une injure à tous les militants révolutionnaires. Car l'Humanisme dans la philosophie marxiste n'est même pas une grande forme de la *philosophie* bourgeoise installée dans Marx : c'est un des sous-produits les plus bas de la plus vulgaire idéologie religieuse moderne. Son effet, sinon son but, nous le connaissons de longue date : *désarmer le prolétariat*.

Voilà ce que donne la méthode du constat. Nous n'y pouvons rien : comme disait Hegel lui-même (et il avait la consolation de le dire devant les montagnes) : c'est ainsi.

6. Avant d'examiner les conséquences théoriques de ce constat, je voudrais revenir sur les principes qui commandent ou que suggèrent la très brève analyse des moments qui scandent l'histoire théorique de la formation de la pensée de Marx.

Je disais, avant d'entrer dans ces analyses, qu'il faudrait disposer, pour les conduire à coup sûr, des principes d'une théorie de l'histoire des théories, qui n'existe pas encore. Les conditions de la production de cette théorie ne peuvent toutefois se réduire à l'extension à l'histoire des théories (idéologies, sciences, philosophie) du système conceptuel dont nous pouvons disposer pour penser l'histoire des formations sociales. Certes, puisqu'en tous les cas il s'agit de théorie de

l'histoire, nous devons emprunter à ce qui existe déjà de la théorie de *l'histoire* des formations sociales, tout ce qu'elle peut nous donner pour penser *l'histoire* des théories. Mais ce travail sur le fond théorique existant ne peut en aucun cas, à lui seul, nous donner la connaissance de notre objet *spécifique*. Il faut étudier cet objet spécifique lui-même, dans ses formations concrètes, c'est-à-dire travailler sur les données concrètes de l'histoire des théories, en choisissant de préférence des exemples et segments de cette histoire, dont nous avons de bonnes raisons de penser qu'ils sont *pertinents*, c'est-à-dire riches en eux-mêmes de déterminations qui nous donneront la clé d'autres phénomènes. Les moments de l'histoire des théories où surgissent de nouvelles sciences, surtout quand elles sont « continentales », peuvent être raisonnablement présumés pertinents au titre qui nous occupe. C'est pourquoi je crois que l'étude de la formation et des transformations de la pensée de Marx, peut aussi concerner directement l'élaboration de cette théorie de l'histoire des théories dont nous avons besoin.

C'est pour cette raison que je voudrais un instant revenir sur quelques-uns des concepts que j'ai fait intervenir dans les analyses par lesquelles j'ai tenté de scander l'histoire de la pensée de Marx : l'opposition science/idéologie, la « coupure », etc. Je pense commencer de répondre par là à quelques-unes des critiques qui m'ont été adressées, souvent à juste titre.

Un mot d'abord sur l'opposition science/idéologie, qui donne son sens au concept de « coupure épistémologique ». Même assortie de toutes les précautions qui l'arrachent à la contamination de l'opposition « *Aufklärer* » de la vérité et de l'erreur¹, l'opposition de la science et de l'idéologie, dans le tranchant de son énoncé, ne peut pas ne pas être entendue généralement comme une opposition d'allure manichéenne, donc dogmatique. Du point de vue *idéologique*, cette opposition joue efficacement son rôle : tracer, dans la conjoncture

1. Cf. *Lire Le Capital*, tome I, p. 56.

présente, une *ligne de démarcation*, nette et impérative, entre les exigences scientifiques qui doivent être le fait des marxistes, et les facilités et la démagogie de l'éclectisme et du révisionnisme théorique^a. Il fallait, de toute urgence, tracer cette ligne de démarcation, et il n'est pas question d'y renoncer un seul instant. Pourtant, du point de vue *théorique*, il est indispensable de n'en pas rester à une formulation de caractère idéologique, mais d'avancer des précisions propres à penser, en la spécifiant, cette opposition.

Reprenons l'exemple du caractère idéologique de l'Humanisme théorique. Il est clair, d'abord, que ce qui qualifie d'*idéologiques* les notions fondamentales de l'Humanisme théorique ne peut être énoncé *qu'après coup*. Si Marx n'avait pas produit les concepts nouveaux propres à penser l'objet de sa découverte, nous ne pourrions pas prononcer le Jugement d'idéologie que nous appliquons aux notions avec lesquelles il dut rompre. L'opposition idéologie/science est donc toujours fondée sur une *rétrospection* ou *récurrence*. C'est l'existence de la science elle-même qui instaure dans l'histoire des théories cette « coupure » à partir de laquelle il est possible de déclarer *idéologique* sa préhistoire.

Cependant, cette coupure et cette rétrospection sont corrélatives d'un procès réel, celui de la constitution de la science, qui naît dans l'idéologie même, par un travail théorique qui culmine en un point *critique* explosant dans une rupture qui instaure le champ nouveau où va s'établir la science. D'où le paradoxe : la science naît bien de l'idéologie, dans l'idéologie – et pourtant cette idéologie dont elle naît en s'arrachant à elle ne peut recevoir son *nom* d'idéologie que de la science née d'elle et séparée d'elle.

Il s'ensuit toute une série de conséquences importantes. J'en retiendrai seulement deux.

1. La première concerne la nature de la « coupure ». Si on peut, à certains signes pertinents, qui manifestent d'une part la tension extrême d'une impossible synthèse désespérée (les *Manuscrits de 1844*), et d'autre part la détente soudaine d'une mutation conceptuelle inédite (les *Thèses*, et *L'Idéologie*

allemande), assigner à la « coupure » quelque chose comme une *date* (1845), ce n'est jamais que le commencement d'un événement de très longue durée, et qui, en un sens, n'a point de terme.

Je rectifie donc ici ce que les indications de mon article avaient de manifestement trop brutal, et qu'on m'a, fort justement, reproché. Naturellement, les corrections que j'apporte restent descriptives : elles ne constituent pas même le rudiment d'une théorie de la coupure, sur laquelle l'un d'entre nous publiera prochainement un essai¹. Il ressort pourtant, de ce que j'ai dit trop brièvement des *Thèses* et de *L'Idéologie allemande*, que si la « liquidation » annoncée consciemment par Marx est bien entamée dans ces textes, elle y est à *peine* entamée, et que l'essentiel reste à faire pour dégager vraiment l'espace théorique dans lequel se déploiera, vingt ans plus tard, *Le Capital*. La « coupure » est donc elle-même un procès de longue durée qui comporte des *moments* dialectiques dont l'étude détaillée, comparée à celles des autres grandes « coupures » que nous pouvons aborder avec suffisamment de documents (par exemple celle de Galilée), fera peut-être apparaître la typicité et la spécificité. L'étude des moments constitutifs d'une semblable « coupure » (inaugurant l'ouverture d'un « continent » nouveau) pourrait constituer une théorie du procès de la « coupure », et faire apparaître la *nécessité* des remaniements (moments) successifs, ou coupures secondaires, qui, à travers l'apparition, la position et la solution d'une suite de problèmes nouveaux, conduisent une science de ses commencements à sa maturité, à travers sa maturation.

Cette conception de la « coupure » comme procès n'est pas une manière détournée d'en abandonner le concept, comme nous y invitent trop volontiers certains critiques¹. Qu'il faille du temps pour que la « coupure » se consume en son procès, n'empêche pas qu'elle soit bel et bien un *événement* de l'histoire de la théorie, et qu'elle puisse, comme

1. Semprun, Bottigelli, etc. (Voir notre Présentation, p. 26).

tout événement, être *datée*, avec précision, en son *commencement* : dans le cas de Marx, 1845 (les *Thèses*, et *L'Idéologie allemande*).

Cet événement est événement de longue durée, et s'il a bien, en un sens, un commencement, en un autre sens, il n'a pas de terme. Car la science, qui naît dans et de l'idéologie à laquelle elle s'arrache, n'est pas, une fois née, assurée et établie en son domaine comme en un monde clos et pur où elle n'aurait affaire qu'à soi. Elle ne cesse, vivant, de travailler sur une matière première toujours affectée, à un titre ou à un autre, d'idéologie, et elle ne s'étend qu'en gagnant sur des « domaines » ou des « objets » désignés par des notions que sa conquête permettra, *rétrospectivement*, de qualifier d'*idéologiques*. Le travail de critique et de transformation de l'idéologique en scientifique, qui inaugure toute science, ne cesse donc jamais d'être le lot de la science établie. *Toute science n'est jamais qu'une Coupure continuée*, scandée de coupures ultérieures, intérieures.

2. S'il en est ainsi, nous pouvons alors revenir vers l'en-deçà de la « coupure », et nous interroger aussi sur la spécificité du procès qui la produit. Là encore, nous rencontrons un problème théorique de grande importance, sur lequel nous ne pourrions avancer qu'au prix d'investigations minutieuses. Quelle est le type de nécessité qui produit, dans l'histoire des théories, l'avènement d'une science ?

Qu'on me permette simplement d'attirer l'attention sur une singulière « coïncidence ». J'ai cité la thèse de Lénine sur la production du matérialisme historique comme effet de la rencontre de trois disciplines : philosophie allemande, économie politique anglaise, et socialisme français. Or, qu'on veuille bien la mettre en rapport avec la triple *rencontre* théorique dont nous avons pu décrire l'événement dans les *Manuscrits de 1844*. Je rappelle les noms des trois personnages théoriques présents dans cette rencontre : Hegel, l'Économie Politique, et Feuerbach. Il ne manque à l'énumération de Lénine que le *socialisme français*. Or, si l'on sait avec quelle insistance Feuerbach proclamait que la Révolu-

tion Humaine serait issue de l'union du matérialisme révolutionnaire français et de l'idéalisme allemand, si l'on sait qu'il se tenait pour le philosophe du cœur (qui est français et révolutionnaire) et se déclarait « communiste », il n'est pas impossible de le considérer, au moins *en partie*, pour le représentant symbolique de l'utopie socialiste française dans la Rencontre des *Manuscrits*^a. Nous pourrions peut-être un jour tirer de cette figure de la *rencontre* des éléments pour une théorie du procès de la production de la « coupure ».

II^b

Je voudrais maintenant aborder l'examen d'un certain nombre de *problèmes réels* que la rupture de Marx avec l'Humanisme théorique a mis au jour. Cet examen ne concernera pas seulement Marx, mais, comme on va aussitôt le comprendre, la plupart des arguments « théoriques » mis en avant par la plupart de mes critiques.

Qu'est-ce qui peut fonder ce rapprochement? La *reprise*, par un certain nombre de modernes « Humanistes », des notions mêmes que Marx a dû écarter du champ de sa réflexion comme autant d'*obstacles épistémologiques* : l'Homme, le Genre humain, l'individu, le sujet, etc.

Pour éviter toute équivoque (l'expérience prouve qu'on ne prend jamais sous ce rapport assez de précautions), il faut que nous soyons parfaitement au clair sur les bases de cet examen, ses titres, et son objet.

L'examen auquel je vais procéder est un examen purement *théorique*. Je ne me propose pas d'examiner la nature et la fonction sociale de l'Humanisme comme *idéologie*, ni donc de mettre en cause le « droit » à l'existence de l'Humanisme comme *idéologie*. Je me propose seulement d'examiner, du point de vue *théorique*, les *titres* au nom desquels les idéologues de l'Humanisme théorique (le jeune Marx, nos

modernes, etc.) prétendent faire jouer à des notions *idéologiques* comme l'Homme, le Genre humain, etc., un rôle théorique. C'est donc du point de vue *théorique*, et de ce seul point de vue, que je vais traiter de ces notions comme autant d'*obstacles épistémologiques*.

Je dois ajouter deux précisions importantes.

Qui dit *obstacle* avance un concept qui n'a de sens qu'en fonction d'une métaphore théorique qu'on peut formuler à peu près de la manière suivante. La théorie est engagée dans une *voie* qu'elle doit parcourir pour atteindre la connaissance de son objet, ou de ses objets réels. Or, à un moment donné, cette voie est obstruée par un *obstacle*, qui empêche la théorie d'avancer vers son objet, et de l'atteindre. La métaphore de l'obstacle épistémologique signifie donc deux choses : 1. la théorie bute sur un obstacle, qui l'empêche d'avancer ; 2. cet obstacle obstrue une voie, et cache des objets *qui sont en quelque sorte derrière lui*. Écarter l'obstacle, c'est dégager la voie, et c'est apercevoir les objets qu'il cachait. Il y a donc entre l'obstacle et la voie (ou les objets) un rapport double : un rapport, d'une part, de contrariété, mais aussi, d'une certaine manière, d'affinité, difficile à définir, mais certain. Ce n'est pas n'importe quel obstacle qui obstrue n'importe quelle voie, ou « cache » n'importe quel objet. L'histoire des théories le montre : il y a un certain rapport entre la façon de traiter (d'écarter) l'obstacle, donc la nature de l'obstacle, et la voie qu'il obstrue, ou les objets qu'il « cache ».

Dans ce commentaire, je ne fais qu'avancer une proposition, que je développerai plus loin, et qui concerne un des deux aspects de la fonction de l'idéologie : sa fonction d'*allusion*, investie dans sa fonction d'*illusion*. C'est parce qu'elle est toujours, dans une certaine mesure, *allusive*, dans la forme même de l'illusion qu'elle impose, qu'une notion idéologique, obstacle épistémologique du point de vue théorique, possède quelque affinité avec des problèmes réels qu'elle reconnaît en les méconnaissant. Je ne vais rien faire d'autre qu'appliquer cette théorie de l'allusion-illusion, ou de la reconnaissance-méconnaissance de l'idéologie, aux obstacles

épistémologiques dont il va être question. Par là nous pourrions faire apparaître, lorsque c'est le cas, les problèmes théoriques réels que dissimulent les obstacles épistémologiques, en les *écartant* de notre voie.

Deuxième précision. Le travail de déplacement de l'obstacle auquel nous allons nous livrer n'est pas, dans la plupart des cas, un vrai travail de production théorique, mais un simple travail de *répétition* critique. Pour l'essentiel, et au moins dans le principe, le travail est déjà fait, par Marx. Nous nous contenterons de le *reprandre*. Et si, sur un point ou deux, nous pouvons nous trouver dans le cas d'avoir à écarter un obstacle que Marx n'avait pas eu l'occasion d'écarter lui-même, pour l'essentiel nous ne nous trouverons pas dans la situation propre à la science vivante (déceler et écarter un obstacle épistémologique indécélé). Nous aurons seulement à répéter l'opération de Marx, et, s'il se peut, à en commenter certaines conséquences.

Une fois bien définis ces principes de méthode, nous pouvons nous engager maintenant dans cet examen, qui va nous conduire à identifier les *obstacles épistémologiques* que les notions de l'Humanisme théorique opposent à la position et à la solution scientifique des problèmes réels ; à identifier *ces problèmes réels*, et à penser les conditions théoriques de leur position et de leur solution.

Aussi bien à l'occasion de ces obstacles épistémologiques qu'à l'occasion de ces problèmes réels, nos analyses vont recouper la plupart des critiques, des objections ou des questions qui m'ont été adressées dans le débat sur l'Humanisme.

Je ne traiterai pas tous les problèmes réels en cause dans la dialectique obstacles épistémologiques/problèmes réels, mais, en gros, ceux qui intéressent directement le *matérialisme historique*, renvoyant à plus tard l'essentiel des problèmes qui relèvent du matérialisme dialectique.

Sous ce rapport, voici le thème général qui va servir de guide à nos analyses.

Les obstacles épistémologiques essentiels du système de

base de l'idéologie de l'Humanisme théorique (= à prétention théorique) résident dans les notions suivantes, que nous avons pu déjà repérer dans nos analyses antérieures :

1. la notion d'Homme (essence ou nature de l'Homme),
2. la notion d'espèce humaine ou Genre humain (essence générique de l'homme, défini par la conscience, le cœur, l'intersubjectivité, etc.),
3. la notion d'individu « concret », « réel », etc.,
4. la notion de sujet (subjectivité « concrète », sujet constituant de la relation spéculaire, du procès d'aliénation, de l'Histoire, etc.),
5. la notion de conscience (par exemple comme essence différentielle de l'espèce humaine, ou comme essence de l'idéologique),
6. la notion de travail (comme essence de l'homme),
7. la notion d'aliénation (comme extériorisation d'un Sujet),
8. la notion de dialectique (en tant qu'elle implique la téléologie).

Ce sont là des notions de base, auxquelles on peut aisément rapporter les variantes actuelles, dont on trouve la trace dans les objections qui ont été opposées à la thèse de l'anti-humanisme théorique de Marx : par exemple, les notions dérivées de « subjectivité », de « sujet » ou d'« acte », de « création », de « projet », de « transcendance », de « travail social », etc. ².

Je rappelle que la prétention scientifique de ces notions idéologiques consiste à donner ces notions pour ce qu'elles ne peuvent être : des concepts scientifiques, permettant de poser et de résoudre des problèmes scientifiques dans le champ théorique ouvert d'une recherche scientifique produisant des découvertes. Je rappelle que la prétention scientifique de ces notions idéologiques de base est une imposture, qui déguise leur *fonction réelle* : leur fonction idéologique antiscientifique. Je rappelle que la fonction idéologique de ces notions à prétention théorique consiste non pas à *poser* des *problèmes réels*, donc à ouvrir le champ théorique dans lequel des problèmes réels peuvent être scientifiquement

posés, mais à *imposer d'avance*, sous la fiction de problèmes sans contenu scientifique; des *solutions* toutes faites, qui ne sont pas des solutions *théoriques*, mais le simple *énoncé* théorique de « solutions » pratiques, sociales, existant à l'état de fait accompli, ou à accomplir, dans une société de classe, et répondant aux « problèmes » de la lutte de classe économique, politique et idéologique de cette société.

Schématiquement, les notions idéologiques dont il est question ne sont que la transcription, à prétention théorique, d'un *état de fait existant*, dépendant en dernier ressort du rapport de force dans la lutte des classes : prises de parti idéologiques, en faveur de « valeurs » politiques, morales et religieuses, et à travers elles, en faveur de certaines institutions politiques, en faveur de certains préjugés de la morale et de la religion, en faveur du préjugé de la morale et de la religion.

Loin, donc, d'*ouvrir* le champ théorique dans lequel pourraient être posés des problèmes réels, ces notions idéologiques, qui par essence ne sont que la transcription théorique de *solutions* sociales de fait, ont pour fonction de *clorre* d'avance le champ qu'elles font semblant d'ouvrir, donc d'interdire toute position de problème réel, et, de ce fait, toute découverte pertinente. Diderot avait vu clair dans l'essence de l'idéologie lorsqu'il déclarait qu'il croirait à la théologie quand on lui montrerait ses « découvertes ».

Nous pourrions, sans ironie, poser à tous ceux qui prennent aujourd'hui le parti et le relais de ces notions idéologiques éculées, de bien vouloir nous montrer quelles sont les « découvertes » scientifiques que les philosophies de l'Homme, du Sujet (sous tous ses avatars, y compris la Phénoménologie) de l'Acte, du Travail, de la Praxis, de l'Aliénation, etc., ont apporté ou provoqué *dans quelque domaine que ce soit*; quelles recherches leurs miraculeuses « catégories » ont fécondées. Il suffit d'être tant soit peu au fait de ce qui se passe actuellement dans les « Sciences Humaines », où ces catégories trouvent leur domaine d'élection, pour constater non seulement la *stérilité totale*, mais aussi les effets *rétrogrades* de leur intervention. Loin de faire « avancer » les

disciplines auxquelles elles s'« intéressent », ces idéologies philosophiques ne cherchent qu'à les « digérer » et à les mettre au service apologétique des grandes Causes dont elles sont les commis. C'est pourquoi la mise à jour des problèmes réels est non seulement le dernier de leurs soucis, mais ce qu'elles ont précisément pour fonction d'*interdire*.

Il faut donc écarter, après les avoir identifiés, ces obstacles épistémologiques, pour dégager la voie qu'ils obstruent, et libérer ensuite le champ théorique où peuvent alors être identifiés, posés et examinés des *problèmes réels*.

Quels problèmes réels pouvons-nous découvrir derrière les notions de l'Humanisme théorique révoquées dans leur imposture et leur prétention théorique? Je cite les problèmes essentiels, en corrélation avec les obstacles épistémologiques principaux qui leur « correspondent » :

1. Problème de la définition de l'*espèce humaine* – ou de la différence spécifique qui distingue les formes d'existence de l'*espèce humaine* des formes d'existence des espèces animales (obstacles : les notions d'essence générique de l'homme, de conscience, etc.).

2. Problème de la structure des *formations sociales* (obstacles : les notions d'Homme, d'essence générique de l'Homme, de « cœur » ou d'intersubjectivité, de conscience, de sujet, etc.).

3. Problème de la dialectique de l'*histoire* comme procès sans sujets (obstacles : les notions d'Homme, de Genre, de sujet, d'aliénation, de dialectique-téléologique) ;

4. Problème des formes de l'*individualité* (obstacles : les notions d'Homme, de Genre, d'individu, de sujet, de concret, etc.).

5. Problème de la nature de l'*idéologique* (obstacles : les notions d'Homme, de conscience, de subjectivité etc.).

Chacun de ces « problèmes réels » est dit *problème réel* en un sens précis, qu'il faut bien entendre.

Ces problèmes ne sont pas dits « réels » au sens empiriste du terme : comme s'il suffisait d'*ouvrir les yeux* pour les identifier – comme s'il eût, *de toute éternité*, suffi d'ouvrir les yeux

pour les identifier. La plupart de nos bons « Humanistes » ne cessent d'invoquer magiquement le « réel » qui est pour eux le « concret », la « vie », « plus riche et plus bouillonnante que tous les concepts », pour l'opposer religieusement à la « théorie », qui comme chacun sait, depuis un mot célèbre qui, pour avoir sa vérité, peut aussi servir à couvrir toutes les démissions, est « toujours grise ». Ce n'est pas de ce « réel »-là qu'il est question, mais du « réel » *scientifique*, qui — Marx l'a fortement montré — n'a rien à voir avec le « concret » ou le « réel » des évidences de la vie quotidienne, données et imprégnées des évidences de l'idéologie.

Ces problèmes sont *réels* parce qu'ils sont posés comme réels *dans le champ* théorique conquis par le long travail théorique qui a abouti à l'état présent de la connaissance scientifique. Nous parlons donc de la *réalité théorique* de problèmes théoriques, qui appartiennent comme tels au procès de connaissance, et n'apparaissent comme tels qu'au sein du procès de connaissance, en fonction de l'état historique donné des concepts théoriques qui constituent la problématique d'une théorie.

Bien entendu, les problèmes (théoriques) réels produits par le procès de connaissance concernent des *réalités* qui existent indépendamment du procès de connaissance, et appartiennent au *procès réel*, ou procès du réel, et cette mise en correspondance constitue justement l'effet de connaissance produit par le procès de connaissance.

Cette distinction explique ce que l'empirisme est incapable d'expliquer : la transformation de la *position des problèmes*, et la transformation des objets de connaissance dans le procès de connaissance, c'est-à-dire l'apparition de *nouveaux objets* jusque-là *non vus*. L'empirisme pense que la connaissance est une *vue* : il est incapable d'expliquer l'apparition de nouveaux objets dans le champ de la « vue », donc le fait que ces nouveaux objets n'étaient pas « vus » auparavant. Il ne « voit » pas que la vue de ce qu'on voit dans la science dépend de l'*appareil* de la vision théorique, donc de l'histoire des transformations de la théorie dans le procès de

connaissance. Ce que nous appelons problèmes *réels* relève donc de la *réalité* du procès de connaissance, de son appareil de vision théorique actuel, de ses *critères théoriques de réalité*. La *réalité* est, dans le sens précis où nous la faisons intervenir, une catégorie du procès de connaissance lui-même.

Il en va de même de la catégorie de *problème*, dans l'expression : *problème* réel. Dans l'acception courante, le terme de « problème » désigne toute sorte de *difficulté*. Tout le monde a ses « problèmes » – l'Histoire aussi, les partis communistes aussi. À ce titre tous les problèmes sont « réels », « concrets », comme autant d'obstacles sur lesquels butent tous les « projets » du monde. Il faut récuser ce sens vague, beaucoup trop large, et confus, pour préciser l'acception précise dans laquelle nous l'employons.

Toute difficulté n'est pas, du point de vue scientifique, un *problème*. N'est problème scientifique qu'une difficulté identifiée dans le champ théorique de la recherche scientifique, et susceptible d'être *posée* comme problème. La position d'une difficulté comme problème doit être entendue dans un sens précis, qu'on peut figurer en utilisant la métaphore spatiale de la *position*. Poser un problème, c'est trouver, dans le champ de la théorie existante, la *place* précise qui lui revient de droit pour pouvoir être pensé et traité comme problème. Lui assigner sa place, c'est en même temps l'*identifier*, et l'appeler par son nom. Assignation de place, identification, et énonciation vont de pair. Ces trois opérations conjointes ne sont possibles que par le recours aux concepts théoriques constitutifs du champ théorique existant. Poser un problème, c'est donc lui assigner sa place, lui donner son nom, etc., par la confrontation de la difficulté repérée et des concepts constituant le champ de la théorie qui a permis ce repérage.

Cette *confrontation* n'aboutit pas toujours à la possibilité de poser toute difficulté rencontrée sous forme de problème : il y a des difficultés qui demeurent à l'état de difficultés, qu'on ne peut poser comme problèmes : elles subsistent à l'état de *résidus*. On parle le plus souvent dans ce cas de « problèmes sans solution » : l'expression n'est pas juste. Il

vaudrait mieux parler de difficultés qu'on ne peut poser sous forme de *problèmes*, lorsque l'arsenal des concepts scientifiques existants *ne permet pas encore* la position rigoureuse des difficultés sous la forme de problèmes. Il advient aussi que certains problèmes puissent être posés théoriquement sans qu'on dispose pour autant de tous les instruments théoriques requis pour produire leur solution. Ce sont des problèmes (provisoirement) sans solution. Il advient enfin que certains problèmes soient « posés » (et même résolus) de façon pratique sans être posés et résolus de façon théorique : c'est le cas de ce que nous pouvons appeler des *inventions pratiques*, en avance sur les solutions (découvertes) théoriques correspondantes. La pratique politique nous en offre plusieurs exemples remarquables.

Tous ces « problèmes » relatifs aux conditions de la position des difficultés en problèmes mériteraient d'être eux-même *posés* correctement : c'est la tâche de la philosophie.

J'en ai assez dit pour me faire entendre. Lorsque je parle des *problèmes réels* énumérés que nous pouvons découvrir derrière les obstacles épistémologiques des notions de l'idéologie Humaniste, je fais allusion à des *problèmes scientifiques* au sens fort, c'est-à-dire à des difficultés pouvant être l'objet d'une assignation de place, d'une identification et d'un énoncé en fonction des concepts théoriques de la science, dans son état présent : en l'espèce, en fonction des concepts existants dans le matérialisme historique. Chacun de ces problèmes peut donc être, en droit, l'objet d'une *théorie*.

Nous verrons que parmi ces problèmes réels, dont j'ai donné la liste, certains peuvent être posés rigoureusement dans des conditions qui permettent d'énoncer le principe de leur solution, sous réserve d'un sérieux travail de recherche théorique – mais que d'autres en revanche peuvent être seulement posés d'une manière juste, en l'attente d'éléments théoriques *dont nous ne disposons pas encore pour pouvoir envisager leur solution*.

Premier problème : la définition de l'espèce humaine^a

Pour pouvoir énoncer ce problème, pour en prendre l'exacte mesure scientifique, comme pour en apprécier ensuite la portée idéologique et philosophique, il faut commencer par écarter l'obstacle épistémologique qui en interdit l'accès.

Cet obstacle épistémologique tient à une notion surchargée de déterminations idéologiques, en raison même de la fonction qu'elle continue, après des siècles, d'assumer dans les luttes idéologiques actuelles, pour ou contre la religion et l'idéalisme, pour ou contre le matérialisme.

Pour bien concevoir la nature de cet obstacle épistémologique dans l'état où Marx l'a rencontré, avant de l'écarter de sa voie, il est nécessaire de revenir à Feuerbach : à sa conception du Genre humain, ou de l'essence générique de l'Homme.

La théorie du Genre humain sert, chez Feuerbach, à fonder l'intersubjectivité « concrète » (le Je-Tu) qui tient lieu chez lui à la fois de Sujet transcendantal, et de Sujet Nouménal ; elle sert à fonder la théorie spéculaire de l'Horizon absolu où l'homme rencontre dans ses Objets le reflet de son Essence ; elle sert à « penser » l'Histoire, en distribuant le Genre humain dans tous les individus passés, présents, et futurs – elle est donc le nom de cet Avenir dont le présent a perpétuellement besoin comme supplément pour combler son vide théorique ; elle sert enfin à représenter le « cœur », la nature communautaire [de] l'Homme, qui dessine à l'avance la figure utopique du communisme. Mais, pour en venir à ce qui nous occupe, la notion de Genre humain sert aussi à fonder la *vieille distinction spiritualiste* du privilège de l'homme sur tout le règne naturel.

L'espèce humaine, dit Feuerbach, n'est pas une espèce comme les autres, elle doit être dite Genre, car elle est « l'espèce de toutes les espèces », l'espèce *universelle*, au sens strict du terme, l'espèce qui, à la différence des autres

(hérisson, libellule, rhododendron) n'a pas pour objet un « monde » fini, une minuscule portion de l'Univers, mais l'Univers lui-même dans sa totalité. Ce qui est une façon désarmante de donner à l'Horizon absolu de l'espèce humaine les dimensions de l'Univers, à la subjectivité de l'espèce humaine les attributs de l'objectivité, bref, de reprendre la vieille thèse de la spécificité de l'espèce humaine comme *Raison*.

Mais qui dit Raison dit, naturellement, dans la bonne tradition idéaliste, *conscience*. L'espèce humaine est, pour Feuerbach, Genre, et non simple espèce, parce qu'elle est la seule espèce au monde qui puisse se prendre elle-même pour objet. Le hérisson a bien des mérites, et son « horizon » (celui de son *Umwelt*) est, même quand il traverse des routes ², bien limité – mais la pauvre bestiole ne possède pas le privilège de faire de son espèce son *objet*. Elle le vit, mais, comme on sait depuis Pascal, *n'en sait rien*. L'Homme sait qu'il est, car il appartient à un Genre qui a ce privilège immédiat de faire de son espèce son objet : la *conscience* est cette présence immédiate du Genre dans l'individu. Conscience en tout genre, si j'ose dire, mais naturellement (car c'est là le point chaud) avant tout conscience *morale* (et morale, chez Feuerbach, veut dire *religieuse*).

La notion de Genre humain a donc pour fonction non de penser, évidemment, mais de *déclarer* purement et simplement ces Grands Principes de l'Idéalisme (ce peuvent être, selon leur modalité, ceux de l'idéalisme critique), qui chez Feuerbach sont ceux de l'idéalisme *spiritualiste* (religieux) : l'Homme est cet être exceptionnel qui a pour attributs l'Universel, la Raison, la Conscience (rationnelle, morale et religieuse) et l'Amour. Comme on voit, quand il s'agit des Grands Principes, pas question de faire le détail, ni de fournir la preuve. Leur Déclaration suffit, l'Humanisme théorique n'y soupçonne pas l'ombre d'un problème. Pour lui ce sont des Solutions Établies, de toute éternité.

On ne s'étonnera pas, dans ces conditions, de l'extrême importance *idéologique* de la question de la définition de

l'espèce humaine, en ce qui la distingue des espèces animales. Cette question a servi pendant très longtemps sous des formes ouvertes, et elle sert encore massivement sous des formes transposées, d'enjeu symbolique où se joue (dans la mesure où il s'y joue) le destin de l'idéologie religieuse et morale – avant tout le destin de la religion, des Institutions (les Églises et leurs pouvoirs) et des grands Intérêts politiques qui leur sont liés (en définitive des rapports de domination de classe).

Il serait erroné de croire que cette question a perdu de sa virulence idéologique le jour où l'Église perdit de ses pouvoirs, devant le développement des sciences de la nature, de la vie, et de l'Homme (paléontologie humaine, etc). Simple-ment l'exploitation idéologique de cette question a changé et de formes et de point d'application : dans la philosophie, d'une part, et dans la science d'autre part.

1. *Dans la philosophie*, cette question est directement prise en charge par l'idéalisme spiritualiste, sous une forme grossière et visible, même lorsque la philosophie spiritualiste tente d'intégrer, en les « interprétant » à son avantage, les résultats acquis par les sciences de la vie. Il suffit de penser au bergsonisme, et au teilhardisme, et, puisqu'il faut bien en parler, aux échos que cette idéologie spiritualiste de la matière, de la vie, et de la société a pu trouver jusqu'en certains milieux marxistes. Mais ces formes grossières, philosophiquement discréditées, ne doivent pas nous dissimuler les formes plus subtiles sous lesquelles la philosophie critique elle-même ne fait que reprendre à son compte la grande Division qui intéresse tant d'Intérêts, c'est-à-dire, puisque diviser c'est régner, tant de Règnes.

Sans remonter jusqu'à la Distinction kantienne entre la Nature et la Liberté, qui domine toujours de haut la Phénoménologie, et finalement n'est pas sans hanter son rejet dans la problématique heideggerienne de l'Être et de l'Étant, considérons plutôt la forme sous laquelle cet héritage spiritualiste est repris par la philosophie des « Sciences de

l'Homme ». On la retrouve en personne dans la grande Distinction idéaliste entre les Sciences de la Nature et les Sciences de l'Homme. Elle est manifeste par exemple dans la théorie diltheyenne^a de la différence entre l'explication (Sciences de la Nature) et la compréhension (Sciences de l'Homme). Elle est manifeste aussi dans la fameuse question de l'objet de droit de la dialectique, très précisément dans la question de la légitimité/illégitimité d'une *Dialectique de la Nature*.

La thèse du privilège exclusivement humain (ou historique) de la dialectique (cf. Sartre, etc.^b), tout comme la thèse de la spécificité irréductible de la forme d'intelligibilité des « faits humains » (*compréhension, description* phénoménologique, et autres variantes *herméneutiques*), manifestent la permanence idéologique de la prise de parti spiritualiste en faveur du privilège religieux de la Nature et de la Destination de l'Homme. C'est sur le fond de cette *lutte idéologique* que prend tout son sens la thèse matérialiste marxiste de l'Unité épistémologique de toutes les Sciences, qu'elles soient de la Nature ou de l'Homme, et la thèse de la Dialectique de la Nature.

À ce niveau, il faut prendre ces thèses pour ce qu'elles sont : des *prises de parti* idéologiques dans le domaine de la philosophie, c'est-à-dire à la fois le *refus* radical des prises de parti idéalistes-spiritualistes (refus des vertus privilégiées de la « compréhension », de la « description », de l'« herméneutique », etc. — refus de la non-dialecticité de la Nature), et l'*affirmation* de contre-thèses, exigeant une véritable conversion dans la définition et la position des « problèmes » en cause dans le débat.

Nous avons pu le voir à propos de la Dialectique de la Nature. Ce n'est pas un hasard si la thèse de la Dialectique de la Nature^c est passée de Hegel dans le marxisme, et si cette question est encore aujourd'hui une des pierres de touche absolues de la position de parti matérialiste en philosophie. La thèse d'une Dialectique de la Nature était indispensable à la théorie hégélienne de l'Histoire, comme théorie

de l'Histoire *non anthropologique* : elle indique dans le contexte hégélien (qui reste marqué, dans la téléologie du procès d'*aliénation*, par le spiritualisme) que la dialectique ne commence pas avec l'Homme, et que l'Histoire est, à ce titre, un procès sans sujet. C'est en vertu du privilège religieux de l'Espèce humaine que toute dialectique de la Nature disparaît chez Feuerbach : pour la même raison théorique fondamentale, il ne peut y avoir non plus de Dialectique de la Nature dans les *Manuscrits de 1844*, ni dans *L'Idéologie allemande*, où l'histoire est totalement ou partiellement *anthropologique*. Ce n'est pas un hasard si la thèse de la Dialectique de la Nature apparaît au grand jour dans le marxisme avec la lutte d'Engels contre le spiritualisme de Dühring³, qui restaurait le privilège religieux de l'espèce humaine.

Mais cette « reprise », justifiée, de la Dialectique de la Nature, que nombre de marxistes modernes, et non des moindres, condamnent avec une incroyable légèreté, n'a pas qu'une fonction idéologique. Elle fait corps, pour des raisons épistémologiques qu'on peut désormais apercevoir, avec la catégorie philosophique fondamentale sur laquelle repose *Le Capital* : la catégorie de *procès sans sujet*. L'affirmation de la thèse de la Dialectique de la Nature joue donc non seulement un rôle idéologique (contre le spiritualisme, pour le matérialisme), elle joue aussi un rôle épistémologique positif : contre la catégorie de procès d'*aliénation* d'un Sujet, pour la catégorie de *procès sans sujet*.

La thèse d'une Dialectique de la Nature concerne moins, *dans sa forme présente*, ce qu'il existe de dialectique dans la Nature (domaine ouvert à l'investigation scientifique et épistémologique), que ce qui se passe dans la science de l'Histoire d'une part, et ce qui se passe au point de jonction des Sciences de la Nature et des Sciences Humaines. À ce triple titre, idéologique, philosophique, et scientifique, elle est aujourd'hui encore, et pour longtemps, une thèse maîtresse du marxisme, sur laquelle aucune concession théorique n'est possible, sans tomber dans l'idéalisme et le spiritualisme.

Tel est l'enjeu idéologique et philosophique dont la question de la définition différentielle de l'espèce humaine est le lieu.

2. Mais le débat a pris aussi, depuis l'apparition des sciences de la vie (en particulier depuis Darwin), la forme d'un débat idéologico-scientifique sur le terrain même des sciences, très précisément à la frontière de la science de la vie et de la science de l'histoire. Les sciences qui ont pour objet cette frontière sont-elles ou non en état de démontrer l'existence d'une *continuité matérielle* dans l'évolution des espèces entre les espèces animales et l'espèce humaine? Car le spiritualisme trouve, comme on pense, un argument de choix dans ce qu'il considère comme le « fait » d'une discontinuité irréductible, qu'il exploite alors sans tarder à des fins religieuses. Bien entendu, il est avantageux de lui ôter la possibilité de faire usage de cet argument. D'où l'importance idéologique, en fonction de la lutte idéologique définie par les termes du spiritualisme existant, des découvertes scientifiques sur la nature de la frontière entre les espèces animales et l'espèce humaine.

Mais ce serait tomber dans une étrange naïveté que de croire que cette question réglée, le spiritualisme sera pour autant sans ressources. Nous savons qu'il est même capable de prendre les devants, et de « digérer » toute découverte scientifique qui compromettrait radicalement, sur le plan scientifique, les « histoires » de la *Genèse* : voir l'opération apologétique de Teilhard. En réalité, le spiritualisme, comme toute idéologie, non seulement se moque de la science, mais il est fait pour ça : il a toujours pour fonction de la « digérer », quels qu'en soient les résultats. On ne met pas fin à une idéologie en la « contrant » sur le terrain scientifique, pour cette bonne raison que ce n'est pas sur le terrain scientifique que « pousse » une idéologie, mais sur le terrain des rapports de classe, et de leurs effets. Il y a de beaux jours pour le spiritualisme, même après Darwin, même après les récentes découvertes de la paléontologie humaine^a.

Je voudrais insister sur ce point, car lorsque des marxistes tombent dans cette naïveté à l'égard des fondements du spiritualisme, non seulement ils se trompent sur la portée des effets idéologiques « définitifs » qu'ils attendent des « découvertes scientifiques » sur cette question cruciale de la définition de l'espèce humaine, mais, ce qui est beaucoup plus grave, ils ne se gardent pas toujours de la contamination idéologique que provoque souvent le contact avec les « argumentations » idéologiques de l'adversaire. Quand on est obligé de « suivre l'adversaire » sur son propre terrain (l'idéologie), il est rare qu'on en sorte indemne, à moins d'être fortement armé du point de vue théorique.

Précisément, nous ne manquons pas d'exemples récents où nous voyons des « marxistes », trop heureux de prendre appui sur les Récentes Découvertes scientifiques de la paléontologie humaine, s'en servir pour réfuter les arguments du spiritualisme traditionnel, sans prendre garde qu'à mettre précipitamment les Récentes Découvertes au service d'une idéologie Humaniste, même baptisée « marxiste », ils tombent infailliblement dans le spiritualisme moderne.

Je fais allusion à la situation précise suivante. Des découvertes récentes ont révoqué la thèse darwinienne classique (sur le « scandale » de laquelle le spiritualisme faisait des gorges chaudes) de la descendance simiesque de l'homme. Il est, semble-t-il, prouvé que l'ancêtre de l'homme n'est pas le rejeton le plus « évolué » des races de la lignée simiesque, que le signe pertinent de l'humanité n'est pas le volume du cerveau (thèse matérialiste mécaniste, d'ailleurs encore infestée de relents spiritualistes, car qui dit cerveau, dit raison ou conscience, etc.). Il semble au contraire que l'« ancêtre » de la lignée humaine soit un être au développement cervical modeste, mais qui présente cette particularité distinctive de se tenir droit sur ses pieds, les mains libres, et de fabriquer des outils rudimentaires dans des conditions qu'on peut raisonnablement présumer non « individuelles », mais grégaires. On voit d'emblée l'intérêt que cette découverte peut représenter *pour le matérialisme historique*. Le matérialisme histo-

rique a pour objet la nature des formes d'existence historique propres à l'espèce humaine : à savoir la structure des formations sociales, comme condition de la production et de la reproduction des conditions de production des moyens matériels d'existence des hommes. Les Récentes Découvertes permettraient de « combler » la lacune séparant les sociétés humaines actuelles des origines animales de l'espèce humaine, puisque, *dès les origines*, l'espèce humaine serait constituée d'êtres vivant « ensemble » et produisant des rudiments d'outils.

Les marxistes n'ont pas manqué de mettre ces découvertes en rapport avec un texte fameux d'Engels (*Dialectique de la Nature*) sur la distinction qui sépare l'espèce humaine des espèces animales les plus évoluées à savoir le *travail*, et sur le rôle du travail dans la « création » de l'humanité de l'espèce humaine^a. Marx avait déjà marqué cette différence spécifique dans *Le Capital*, en reprenant la formule de Franklin définissant l'homme comme un « *toolmaking animal*^b ».

Les Récentes Découvertes sont d'un incontestable intérêt idéologique, scientifique et philosophique, mais il faut préciser le *sens* et les *limites* de cet intérêt.

Du point de vue idéologique, elles rendent plus difficile la tâche de l'apologétique spiritualiste, qui ne peut plus user aussi démagogiquement des arguments de la dérision qui en appelait au « scandale » darwinien (le singe!...) auprès du gros sens commun flatté en sa religion du réconfort que l'homme déceimment ne pouvait être le fils d'un singe. Mais on peut faire confiance à l'idéologie spiritualiste : elle retombera toujours sur ses pieds, puisqu'en bonne idéologie, elle n'en a pas.

Du point de vue scientifique, les Récentes Découvertes sont d'un intérêt certain. Mais elles n'apportent absolument rien au contenu conceptuel du matérialisme historique, qui n'a attendu ni Darwin, ni les modernes paléontologues pour se constituer et se développer, et qui ne peut rien espérer apprendre, sur les problèmes fondamentaux du développement de sa théorie, de leur révélation. Que l'homme soit un

« *toolmaking animal* », vivant en groupe, que le travail transforme la « nature humaine », était ¹ déjà une hypothèse courante dès le XVIII^e siècle, mais elle est restée tout à fait stérile : le matérialisme historique n'en est pas sorti. Comme nous le savons, il a été produit à partir de tout autres « prémisses ». D'ailleurs, qu'attendre de la solution scientifique d'un « problème-frontière » de ce genre pour le contenu scientifique d'une discipline qui a pour objet de vraies formations sociales, et non ces groupes qui sont vraisemblablement séparés des formations sociales qu'étudie le matérialisme historique par une profonde différence qualitative ? Problème-frontière : il faudrait encore démontrer que la frontière dont il s'agit est *bien* la frontière entre les lois biologiques et écologiques d'une part, et les lois sociales de l'histoire, qui font proprement l'histoire humaine, d'autre part, et non une frontière encore intérieure au domaine pré-historique, c'est-à-dire encore soumise aux lois bio-écologiques, et non sociales. Sur ce point la question est loin d'être réglée.

Du point de vue philosophique, ces découvertes ont un intérêt de beaucoup plus grande portée. Elles constituent en effet, sur un point précis, l'acte de révocation d'une conception *génétique* du procès de l'évolution, donc d'une idéologie *évolutionniste* de la *genèse*. Elles proposent une tout autre image de la dialectique que la dialectique téléologique de l'évolutionnisme, qui n'est que l'hégélianisme du pauvre : une dialectique de *mutations non génétiques*.

Pourtant, que voyons-nous ? Certains marxistes se jettent sur ces découvertes pour en faire un usage idéologique qui, tout en étant dirigé contre certains arguments du spiritualisme, ouvrent toute grande la voie à un nouveau spiritualisme : celui de l'Humanisme théorique. La notion sur laquelle se joue le sort de cette entreprise idéologique est soit la notion de travail (l'essence de l'Homme, c'est le travail), soit la notion, plus « marxiste » d'apparence, mais en fait équivalente, de « travail social ». L'opération idéologique que

1. Contrairement à ce que dit Suret-Canale.

je voudrais dénoncer est simple. Elle consiste à donner un nouveau « départ » à l'Humanisme théorique, en réactivant la notion idéologique de « travail », sur le fond du complexe théorique suivant : Essence de l'Homme = travail (ou travail social) = création de l'Homme par l'Homme = Homme Sujet de l'Histoire = Histoire comme procès ayant l'Homme (ou le travail humain) comme Sujet. Tout se passe comme si les Récentes Découvertes de la paléontologie humaine donnaient ainsi le « feu vert » à une « relance » de l'Humanisme théorique.

Comme ceux qui professent cette idéologie spiritualiste ne sont pas forcément conscients des implications de leur argumentation, comme leur argumentation s'attribue le bénéfice théorique d'expressions de résonance marxiste, il est indispensable d'entrer dans quelques détails.

Suret-Canale^a m'excusera de le citer. Mais son argumentation va nous éclairer, dans la mesure même où elle met en rapport explicite les découvertes récentes et les *Manuscrits de 1844*.

« Donc, ce qui est encore erroné ou insuffisant dans les *Manuscrits de 1844*, c'est le caractère philosophique (spéculatif) de la démarche.

« Je crois que c'est aussi la pensée d'Althusser. Mais son interprétation semble rejeter également comme "idéologique", c'est-à-dire spéculative, erronée, la conception même d'une essence universelle de l'homme, ou, si vous voulez, pour parler en langage commun, d'une définition générale de l'espèce humaine, quelle qu'elle soit.

« Un tel rejet serait injustifié, comme l'est tout rejet de la théorie générale au bénéfice exclusif de telle science particulière ou de telles lois scientifiques prises à part (démarche courante du positivisme).

« Il y a dans la définition générale de l'homme des *Manuscrits de 1844* un fond parfaitement valable. Je dirais même que cette définition de l'homme par le travail social est l'une des découvertes fondamentales de Marx, sans laquelle tout ce qui suivra, la théorie des modes de production, l'analyse du capitalisme, n'aurait pas été conce-

vable. Il ne la reniera jamais, au contraire, il la développera (par exemple dans le premier tome du *Capital*², en montrant ce qui distingue fondamentalement l'homme de l'animal); Engels en fera autant dans la *Dialectique de la Nature*.

« Puis-je me permettre ici une parenthèse? Nous avons d'autant moins de raisons de mettre en question cette conception générale qu'elle est aujourd'hui même confirmée de façon éclatante par les découvertes de la science, de la paléontologie humaine. C'est tout récent. Cela date des dix dernières années... » (Suit un résumé des thèses de Leroi-Gourhan.) « ... il est démontré que c'est le travail social, dont l'indice est fourni par la fabrication des outils, qui a été la cause originelle de l'homínisation et non l'inverse... »

« Mais revenons à notre sujet. La définition que donne Marx dans les *Manuscrits de 1844*, confirmée et enrichie par la science, ne peut être mise sur le même plan que les définitions spéculatives et erronées (idéalistes à la racine) de Feuerbach ou des philosophes du XVIII^e siècle qui, eux, prétendent déduire l'essence de l'homme de l'apparence de l'individu bourgeois et petit-bourgeois de leur temps.

« Dans la mesure où la rupture de Marx avec ses conceptions antérieures, en 1845, concerne essentiellement le caractère spéculatif de sa démarche, et non sa conception générale de l'homme, la terminologie " humanisme théorique – antihumanisme théorique " me paraît injustifiée. Elle n'est pas au centre de ce qui est essentiel. »

Je passe sur le rappel de thèmes qu'il n'est pas possible de défendre sérieusement. L'essentiel, dans une découverte scientifique, ce n'est pas la rupture avec la spéculation; il faut *infinitement plus* que ce simple préalable, sinon Feuerbach, qui y a consacré sa vie, aurait été un grand savant. L'essentiel dans une découverte scientifique, c'est ce qu'elle apporte de nouveau dans le *contenu* (et non dans la *forme*: spéculation ou non) de la théorie. Je suis d'accord, bien qu'avec des réserves extrêmement fortes, que je vais exposer, pour dire que la nouveauté qu'apporte la découverte de Marx n'est pas

sans rapport avec ce que peut désigner de valable, pour nous après coup, et à condition de la critiquer radicalement, une expression comme « travail social ». Mais je ne suis pas du tout d'accord 1) pour dire que cette découverte est contenue dans les *Manuscrits de 1844*, et 2) pour désigner cette découverte par l'expression terriblement équivoque (je veux dire *non marxiste*) de « travail social ». C'est pourtant à la condition de tenir cette expression pour marxiste qu'on peut défendre la thèse de la découverte de Marx dans les *Manuscrits de 1844*.

Les *Manuscrits de 1844* définissent l'Homme par le *travail* (à la suite de Hegel et de Smith, réunis sous la bénédiction théorique dont j'ai exposé les attendus édifiants). Ce travail, les *Manuscrits* le définissent dans son *acte originnaire*, l'extériorisation (feuerbachienne) des Forces essentielles de l'individu producteur. Tout se passe entre un Sujet (l'Homme travaillant, l'ouvrier) et ses produits (son Objet). Selon la définition feuerbachienne, l'individu a « pour essence absolue » l'espèce, il est donc, dans son essence même, Genre, et c'est pourquoi son acte individuel est, originairement, un *acte générique*. D'où la déduction idéologique, que les *Manuscrits* nous exposent dans une admirable rigueur, des effets *sociaux* de cet acte originnaire d'extériorisation-manifestation de soi de l'Essence humaine (l'individu étant, comme Homme, d'essence générique) dans la production matérielle de l'individu-ouvrier : propriété, classes, capital, etc. L'adjectif *social*, dans l'expression « travail social » forgée par Suret-Canale, désigne dans les *Manuscrits*, l'effet, le phénomène, la manifestation, (l'en-soi-pour-soi hégélien) de la *généricité* de l'Homme contenue dans l'*acte originnaire* de l'extériorisation-alienation de l'essence de l'Homme, présente [*dans*] le travail de l'ouvrier (l'en-soi hégélien). Il n'y a aucun doute possible, quand on lit de près les *Manuscrits*. Tout ce qui est « *social* » désigne non pas la structure des *conditions* sociales, et du *procès de travail*, ou du procès de la mise en valeur de la valeur, mais l'extériorisation/alienation (à travers toutes les médiations qu'on voudra) d'une essence originnaire, celle de l'Homme.

C'est d'ailleurs pourquoi Marx peut écrire cette formule, parfaitement idéaliste sur « l'acte de l'histoire universelle ^a », qui est son « acte de naissance », *originnaire* dans le sens même de toute philosophie de l'origine, c'est-à-dire de l'essence comme Sujet constituant, où l'origine ne signifie pas *les origines*, c'est-à-dire *le commencement*, mais l'essence constituante présente, actuelle, éternelle, qui produit, du sein de sa profondeur constituante, tous les phénomènes de l'histoire.

Élargissons le débat. Si l'expression « travail social » est équivoque, c'est que le social n'y est que l'*adjectif* (dans les *Manuscrits* le Phénomène, l'extériorisation, l'en-soi-pour-soi) d'un *nom* qui en est l'essence intérieure (l'en-soi) : le *travail*. Si on en tire les conséquences, il faut déclarer nettement, mais dieu sait contre combien d'apparences et combien d'autorités, que le concept de *travail*, dans l'équivoque qui tente constamment de l'instaurer comme un concept de base de la théorie du matérialisme historique, *n'est pas un concept marxiste*. Tout au contraire le concept de travail est lui-même un obstacle épistémologique de taille au développement de la théorie marxiste.

On peut s'en rendre compte à peu de frais *a posteriori* en consultant toutes les idéologies du travail, toutes les interprétations idéalistes du marxisme comme philosophie du travail, qu'elles reprennent les thèmes des *Manuscrits de 1844*, ou qu'elles tentent de constituer une Phénoménologie de la « praxis » ¹. Mais on objectera qu'il s'agit là d'idéologie *philosophique*, et non du matérialisme historique, qui se place sur un autre terrain, celui de la science.

Eh bien, parlons du matérialisme historique. Force nous est alors de constater que toute la critique de Marx contre l'Économie Politique classique a consisté à faire éclater le concept de *travail* reçu des Économistes, à le supprimer, et à le remplacer par des concepts nouveaux, où le *mot* travail figure, mais toujours conjoint à d'autres mots, qui confèrent au nouveau concept son sens distinctif, qu'on ne peut plus

1. Cf., en Italie, l'œuvre d'Enzo Paci.

confondre avec le sens équivoque du simple *concept* de travail.

Le concept de travail « éclate » dans les concepts suivants : *procès de travail*, structure des conditions sociales du procès de travail, force de travail (et non travail), valeur de la force de travail (et non du travail), travail concret, travail abstrait, mise en œuvre de la force de travail, quantité de travail, etc., etc. Tous ces « éclatements » ne sont que les formes précises par lesquelles se trouve écarté de la voie de la science de l'histoire, l'énorme *obstacle épistémologique* que constituait, pour le matérialisme historique lui-même, la notion simple, originare, de *travail*. Et lorsque Marx parle, dans *Le Capital*, du caractère « social » du travail, de la socialisation de plus en plus poussée du travail, le mot *travail*, dans ces expressions, ne renvoie pas à un concept de base, théoriquement premier, et qui serait donc par lui-même scientifique : le concept de Travail – mais aux *concepts complexes nouveaux* dont j'ai donné une brève énumération.

C'est pourquoi l'expression de Suret-Canale, « travail social », est équivoque, surtout par la référence explicite des *Manuscrits de 1844* que donne son auteur, lorsqu'il la commente. Cette expression a certes l'avantage sur d'autres expressions (comme « l'essence de l'homme, c'est le travail ») d'introduire l'adjectif *social*, comme ingrédient « supplémentaire », et « correctif » indispensable pour désigner la découverte de Marx du travail. Mais la découverte de Marx porte justement sur la nature de l'objet qui est désigné par l'adjectif *social* : à savoir la société. Il ne s'agit pas d'un « supplément », mais de l'*essentiel*. Cette découverte a alors pour effet de *renverser* l'ordre substantif-adjectif qui exprime un rapport d'essence-phénomène parfaitement adapté aux thèses des *Manuscrits*, et de faire apparaître que, pour penser la nature du « travail », *il faut commencer par penser la structure des conditions sociales (rapports sociaux) de sa mise en œuvre*. Le travail devient alors *force de travail*, mise en œuvre dans un *procès de travail* soumis à, et défini par, la structure de rapports sociaux. La différence spécifique qui distingue

alors les formes d'existence de l'espèce humaine des formes d'existence des espèces animales, ce n'est pas le « travail social », mais la structure sociale de la production et de la reproduction de l'existence des formations sociales, c'est-à-dire les rapports sociaux qui commandent la mise en œuvre de la force de travail dans le procès de travail, et tous leurs effets.

On voit alors sur quelle équivoque *idéologique* repose toute « relance » de l'Humanisme, toute tentative qui prétend fonder le caractère « humaniste » de la théorie marxiste sur le fait que Marx parle des sociétés *humaines*, et non des sociétés animales. Ou bien il s'agit d'une banalité, qui se passe de commentaire. À ce titre, on est tout autant humaniste parce qu'on fait la théorie de l'Histoire humaine qu'on serait... mécaniste parce qu'on écrit un traité de mécanique générale, ou... religieux parce qu'on fait une théorie de la religion. Ce n'est pas sérieux. En revanche, ce qui est sérieux, mais c'est alors le sérieux d'une imposture, c'est de produire, comme concept différentiel qui distingue les formes d'existence des sociétés humaines des formes d'existence des sociétés animales, un concept sur l'équivoque et les associations duquel on joue ensuite (travail, travail social) pour asseoir sur ses résonances morales une interprétation théorique-Humaniste de la science ou de la philosophie marxiste.

Encore une fois je ne veux pas dire par là que le problème des origines de l'espèce humaine ne soit pas un problème scientifique, et qu'il n'intéresse pas, dans une certaine mesure, le matérialisme historique. Il est certain qu'une théorie scientifique matérialiste de la paléontologie humaine importe au matérialisme historique, parce qu'elle supprime toute une série d'alibis pour les idéologies spiritualistes de l'histoire, qu'on ne cesse d'opposer au matérialisme historique. Mais le matérialisme historique s'est constitué en se passant de la base scientifique des résultats de la paléontologie humaine moderne (il y a dix ans à peine que...) et *Le Capital* a été conçu un certain nombre d'années avant la *Dialectique de la Nature*, donc avant le fameux texte d'Engels

sur la différence qui sépare l'homme du singe ¹. S'il a pu s'en passer, c'est que son objet est *autonome* au regard des résultats de la paléontologie humaine, et peut être traité comme tel dans une forme parfaitement indépendante.

Mais il faut aller encore plus loin. Si, comme on nous l'accordera, la « relance » de l'Humanisme théorique est aussi peu fondée sur les Récentes Découvertes de la paléontologie que peuvent être fondées sur elles les élucubrations du premier Teilhard venu (qui n'aura aucune peine à « digérer », dans une entreprise apologétique de même veine, les fameuses Découvertes), si cette « relance » de l'Humanisme théorique s'explique en dernier ressort par des raisons qui ont tout à voir avec la conjoncture politique, et fort peu avec la rigueur scientifique, il reste qu'il faut aller au fond des choses, et se demander pour quelles raisons, non seulement politiques, mais aussi *théoriques*, des marxistes sérieux (je ne parle pas de jongleurs) peuvent céder aussi facilement à cette tentation. Car je suis convaincu que, dans leur cas, ce n'est pas seulement affaire de conjoncture politique, mais aussi et surtout de conviction *théorique*.

Allons donc à la racine de cette conviction, qui fait un avec leur représentation des exigences du *matérialisme*.

Je reviens un instant seulement aux avantages idéologiques des Récentes Découvertes. Elles ont pour fonction de « combler » un vide dans la « conception du monde » matérialiste. En comblant ce vide, elles fournissent la « preuve » que le monde est « continu », et qu'entre la matérialité de la vie et l'existence humaine n'existe pas cette discontinuité de la « transcendance » où viennent se fourrer les maîtres mots de la religion, mais l'unité de la matérialité même. C'est important. Mais il faut bien voir que sous la préoccupation de « combler un vide » (où se précipite l'idéologie) peut, maintenant encore, *se glisser* une autre préoccupation, qui n'est pas sans rapport avec certains des maîtres mots de l'idéologie religieuse.

Il est très remarquable en effet que les « vides » auxquels s'intéresse tout particulièrement l'idéologie religieuse sont les

vides des Origines, qui ne sont que la menue monnaie du grand Vide de l'Origine. L'Origine de l'Homme, l'Origine de la Vie, etc., ne sont pour l'idéologie religieuse que des exemplaires, parmi cent autres, de l'Origine du Monde, c'est-à-dire de la Création. On ne s'étonnera pas, soit dit en passant, si certains, justement à propos des origines de l'Homme, parlent spontanément le langage de la création⁴. On récusera leur exemple, comme non pertinent, j'en suis volontiers d'accord. Mais il est certaine façon de récuser la problématique de la Création et de l'Origine qui, tout en déclarant la rejeter, lui demeurent en fait soumises.

Que ce problème des Origines (de la vie, de l'homme, etc.) hante particulièrement nombre de marxistes convaincus de faire œuvre philosophique (et non purement idéologique), c'est un fait qui peut être déjà un indice. Or cet indice est aussitôt confirmé par la nature du principe théorique qu'ils font intervenir pour « résoudre » ces problèmes d'Origine qu'ils affectionnent particulièrement.

Je voudrais ici dénoncer publiquement la persistance « spontanée » (au sens léniniste de la « spontanéité ») d'une conception qui ne peut s'empêcher d'associer *matérialisme* et *genèse*. Dans de larges cercles du matérialisme marxiste, non seulement chez les philosophes, mais aussi (et c'est de très loin le cas le plus fréquent) chez des scientifiques marxistes, le matérialisme est spontanément pensé sous et dans la catégorie de la *genèse*. C'est pour cela que les problèmes d'Origine ont une telle importance, au sein même de la conception actuellement dominante du matérialisme dialectique. Car les Origines sont le lieu par excellence où peut jouer, dans toute sa liberté, le schème idéologique de la *genèse*.

Qui dit *genèse*, dit, du fond même d'une tradition idéologique religieuse séculaire, *filiation*; dit : possibilité de *suivre à la trace* les effets d'une filiation; dit : assurance qu'on a bien affaire au *même* individu, à la *même* lignée dont on peut suivre pas à pas les transformations. Au fond de toute *genèse* réside ce besoin d'*assurance*, de *garantie* idéologique fondamentale (toute idéologie a, entre autres, pour fonction

d'assurer un effet de *garantie*) : ne jamais perdre de vue, au travers même de toutes ses transformations, le Sujet initial ; posséder la garantie qu'on a toujours affaire au *même Sujet*. Dans le Genèse religieuse : qu'on a bien toujours affaire, en tout ce qui advient, à un seul et même Sujet, *Dieu*. Dans la genèse matérialiste : qu'on a bien toujours affaire, quelles qu'en soient les transformations, à un seul et même Sujet : *la matière*. L'association du matérialisme et du génétique repose ainsi, en son fond, sur un schéma idéologique de *garantie*.

Ce schéma idéologique prend « spontanément » la forme de l'*empirisme*. Pour *suivre à la trace* les transformations du Sujet originaire, rien de tel [*que*] de faire pas à pas le décompte exhaustif de ce qu'il advient de lui, en ses transformations mêmes. Et quand il se transforme, on doit pouvoir recomposer tous les détails du processus qui, tout en le transformant, conserve au Sujet originaire son Identité (dans tous les sens du terme). Pour ne pas perdre de vue l'individu qu'on a ainsi *identifié*, rien de tel que de *ne jamais le perdre de vue*. L'empirisme adopte et « vit » spontanément cette singulière logique de la *filiation* dans sa pratique de la *filature*.

Je prétends que le concept de genèse, constamment « pratiqué » dans la spontanéité de l'idéologie scientifique, est un des plus grands obstacles épistémologiques actuels, non seulement au développement du matérialisme dialectique, mais aussi du matérialisme historique, et de la plupart des sciences qui en dépendent, comme sans doute aussi des sciences de la vie et de pas mal d'autres sciences de la nature. Il fait des ravages en psychologie, en histoire, etc. Ce concept est constamment pratiqué, mais jamais on ne l'a mis à l'épreuve de ses titres *théoriques*, tant est écrasant et léger le poids de son « évidence », c'est-à-dire son poids idéologique.

Voyez la force prodigieuse de ce préjugé de la genèse. Au moment même où les Récentes Découvertes imposent *dans les faits* la reconnaissance que les choses peuvent se passer, entre le règne animal et le règne humain, dans un tout autre schéma que celui de la dialectique de la genèse homme-à-partir-du-singe (*garantie* qu'à condition de bien « filer » le

singe, on le voit, sans le perdre de vue, devenir homme) ; au moment même où il apparaît qu'il faut, au contraire, pour comprendre l'homme, partir d'un *résultat* sans genèse (c'est-à-dire sans filiation où se conserve l'identité d'un même Sujet), partir de cet être-qui-n'est-pas-le-fils-d'un-singe, qui se tient sur ses pieds, et dont le cerveau (trop petit) n'est pas non plus un cerveau fils-des-cerveaux-de-singe (beaucoup trop gros pour que les préjugés de la genèse puissent fonctionner à l'aise dans ce rapetissement indécent), à ce même moment, on se précipite dans la genèse à l'intérieur du règne humain. C'est qu'on a enfin repéré le coupable, l'Individu originaire, il est identifié, il fabrique de vagues « outils », il vit en groupe : *c'est bien lui. On le tient.* Il suffit de le « filer », de le suivre à la trace, de ne pas le perdre de vue, sûr qu'on est d'avance qu'au bout de cette filature on va retrouver, et les *Manuscrits de 1844* et *Le Capital* ! Pas moins. Et alors, on saura enfin de quoi est faite cette chose, évidemment demeurée tout à fait indécise jusqu'aux Récentes Découvertes, qu'est une société et l'histoire, on saura enfin par-dessus le marché de quoi est fait, au fond du fond, *Le Capital*, et le marxisme, et on saura, enfin, par la même occasion (il n'est pas de petit profit) quoi penser de l'Humanisme et de l'Antihumanisme théorique.

Qu'on me pardonne d'y mettre quelque vivacité. Il faudrait et faudra de tout autres tempêtes pour secouer ce préjugé indéracinable de la *genèse*. Naturellement, je sais ce qui m'attend. De bons esprits se sont empressés de le dire², non seulement des philosophes, dont c'est profession que de faire dans la *genèse* (transcendantale), mais hélas aussi des historiens, qui pourtant ont affaire, eux, à tout autre chose qu'aux « abstractions », et qui ne cessent de travailler sur des *résultats*, qui sont le produit d'un procès sans sujet (c'est-à-dire tout le contraire d'une *genèse*, dont le concept est écrasé par les préjugés idéologiques du Sujet). C'est entendu : je sacrifie la « *genèse* » aux « structures ». Je suis bon pour ce sempiternel procès.

Je n'y répondrai pas, car il faut laisser aux accusateurs leur

chance; après tout, l'Homme peut aussi réfléchir. Mais, puisqu'il s'agit justement de singe et d'homme, et pour rester dans le champ des ondes de résonance théorique de cette pierre dans la mare idéologique qu'est le rapport singe-homme, je prendrai la liberté d'user à mon tour (une fois n'est pas coutume) d'une des Célèbres Citations : cette petite phrase si claire de Marx qui nous dit que ce n'est pas le singe qui est la clé pour l'intelligence de l'homme, mais l'homme qui est la clé pour l'intelligence du singe ^a.

Naturellement nos bons matérialistes en ont fait, pendant des dizaines d'années, tout l'usage génétiste qu'ils ont voulu. Marx voulait dire, n'est-ce pas, tout comme Hegel, qu'on voit dans l'homme le développement de ce qui est *en germe* dans le singe, ce qui, dès le singe, était l'Homme du singe. Simple affaire de commodité de lecture : comme dans Platon, il y a des textes en petites lettres, difficiles, et des textes en grandes lettres : pour les myopes. C'est bien connu : quand on confie une filature à un myope, mieux vaut lui donner un grand ou un gros à suivre à la trace. La phrase de Marx, c'est en somme la preuve à l'envers de la filiation-filature : puisque dans l'homme, on ne comprend jamais que l'avenir de l'homme même dans son singe de père.

Dans un autre texte ^b, j'ai avancé l'idée que cette petite phrase si claire était difficile à laisser en place dans le contexte de la *Contribution* et du *Capital*, à moins de l'entendre dans un tout autre sens, non historiciste, donc non génétiste. Mais il faut toujours dire les choses plusieurs fois, au besoin en variant le discours. J'ai alors parlé, avant tout, dans le texte en question, de la signification *épistémologique* de la petite phrase. Savoir que la connaissance ne commence jamais que par un *résultat*, et que la connaissance du résultat (la connaissance des mécanismes de la société capitaliste), dans la mesure où elle doit bien commencer par être la connaissance de résultat, fort complexe, donnait de ce fait les clés nécessaires à la connaissance d'autres résultats, antérieurs, plus « simples » (les sociétés précapitalistes). Pour changer de voix, parlons donc maintenant de cette petite

phrase sous le rapport du *résultat réel*, en tant que tel, c'est-à-dire parlons de la dialectique.

Je pense que le texte de Marx signifie que le capitalisme est un résultat, et comme tout résultat est le résultat d'un *procès historique*. Dans tout ce que nous avons pu écrire, il ne s'est jamais agi d'autre chose que de l'Histoire, qu'« Ils » appellent, dans leur langage, *genèse*. Or le capitalisme est le résultat *d'un procès qui n'a pas la forme d'une genèse*. Résultat de quoi? Marx le dit à plusieurs reprises : d'un procès de *rencontre* de plusieurs éléments définis, indispensables, et distincts, engendrés dans le procès historique antérieur par différentes *généalogies* indépendantes les unes des autres, et pouvant d'ailleurs remonter à plusieurs « origines » possibles : accumulation de capital argent, force de travail « libre », inventions techniques, etc. Pour dire les choses en clair, le capitalisme n'est pas le résultat d'une *genèse* qui remonterait au mode de production féodal comme à son origine, à son « en-soi », à son « germe », etc., mais d'un procès complexe produisant, à un moment donné, la rencontre d'un certain nombre d'éléments propres à le constituer dans leur rencontre même. Contrairement à l'illusion évolutionniste, hégélienne, ou génétiste, un mode de production ne contient pas en lui, « en puissance », « en germe », « en soi », le mode de production qui va lui « succéder ». Sans quoi on ne comprendrait pas pourquoi tant d'exemples de formations sociales réglées par le mode de production féodal n'ont pas réussi à « accoucher » du mode de production capitaliste.

Évidemment, comme il se « passe » toujours des choses, et surtout comme elles se sont toujours déjà passées, le demi-historien peut se payer à peu de frais le plaisir « théorique » de les suivre à la trace, et de prendre dans une bonne religion de la genèse cette succession pour une *filiation*. Comme le disait déjà Voltaire, si tous les fils ont un père, tous les pères n'ont pas de fils. Mais Voltaire restait, en sa critique, tributaire d'une dialectique de la filiation qui n'est sans doute pas sans rapport avec l'idéologie de la famille, très précisément [...] l'idéologie *juridique* familiale de la « succession »

(entendez : du droit de succession). Il faut aller beaucoup plus loin, et dire que les Fils qui comptent dans le procès de l'histoire *n'ont pas de père*, parce qu'il leur en faut plusieurs, lesquels pères ne sont pas eux-mêmes les fils *d'un seul père* (sans quoi nous serions au rouet), mais de plusieurs, etc.

Je ne pense pas qu'on perde l'histoire dans cette affaire. On y perd certainement la genèse, mais c'est une bonne perte. On y perd aussi les évidences de l'empirisme historique, mais c'est une excellente perte. On y gagne tout simplement la possibilité de l'intelligence de l'Histoire, ce qui présente tout de même quelques avantages. Et on y gagne aussi quelques vues importantes sur la dialectique, dont nous exposerons les rudiments un jour à venir.

Je reviens à notre singe et à notre homme. Si l'homme peut être la clé du singe, c'est avant tout parce que ce que, partant de l'homme, nous pouvons comprendre du singe, c'est la façon dont un singe a pu être produit, quand on comprend que l'homme n'est pas le fils du singe. C'est ainsi que j'interpréterai la petite phrase de Marx. L'intelligence de l'homme donne cette clé pour l'intelligence du singe, que pas plus le singe que l'homme ne sont le résultat d'une *genèse*, c'est-à-dire d'une filiation à partir d'un Sujet identifié à l'origine et *garanti d'origine*. Il y a gros à parier que ceux qui se précipitent dans l'idéologie de la genèse des sociétés humaines dont parle *Le Capital*, à partir de la merveille identifiée par les Récentes Découvertes, risquent quelques déconvenues, à vouloir mettre en filature cette jeune merveille. La dialectique des procès (qui ne sont pas des genèses) leur réservera sans doute quelques surprises, du genre de celles qui ont déjà déchiré, théoriquement s'entend, tous ceux qui ont entrepris de mettre en filature un mode de production pour suivre à la trace sa transformation en un autre mode de production, dans un accouchement sans douleur (ou avec).

Voilà où il faut, je pense, en venir, pour traquer en son dernier refuge l'argument idéologique qui soutient, chez les marxistes sérieux eux-mêmes, un type de raisonnement que

d'autres, marxistes aussi, mais non sérieux, se hâtent de transformer en Plaidoyer spiritualiste pour l'Humanisme marxiste. Je m'excuse d'avoir dû entrer dans ce détail. Mais l'expérience politique (à défaut d'autre : mais elle est un excellent maître sous ce rapport) enseigne qu'il n'est pas possible un seul instant de faire sa part à l'idéologie. Marx le rappelait dans la *Critique du Programme de Gotha* : on peut faire sa part, qui s'appelle compromis, à la politique, on peut faire l'unité en politique – on ne peut jamais faire sa part à l'idéologie, on ne peut jamais faire l'unité avec l'idéologie. Il ajoutait qu'il est tout particulièrement recommandé de respecter, *sans aucune concession*, cette règle absolue, surtout dans les temps où l'Unité politique est à l'ordre du jour. Dont acte.

Ce texte de Marx, la social-démocratie allemande, « pour ne pas gêner l'unité » avec les Lassaliens, « pour ne pas leur faire de peine », l'a enterré pendant quinze ans. Au nom de l'Unité².

Page 435

a. Cf. par exemple *Introduction à la sémantique* (1960, nouvelle édition, Paris, UGE, 1974); *Le Marxisme et l'Individu* (traduction française Paris, Armand Colin, 1968). Adam Schaff était alors membre du Comité central du Parti ouvrier unifié polonais.

b. Cette façon surprenante de désigner l'École de Francfort confirme le peu de familiarité d'Althusser avec ses travaux.

c. Cf. par exemple *Société aliénée et Société saine* (traduction française, Courrier du livre, 1967), ou, postérieurs au présent texte, d'Althusser, *Espoir et Révolutions* (traduction française Paris, Stock, 1970), *La Crise de la psychanalyse. Essais sur Freud, Marx et la psychologie sociale* (traduction française Paris, Anthropos, 1971).

Page 436

a. Lettre d'Erich Fromm à Louis Althusser, datée du 27 septembre 1963. Althusser avait constitué un dossier, conservé dans ses archives, de sa correspondance avec Erich Fromm (4 lettres d'Erich Fromm, 3 lettres de Louis Althusser). Elle confirme en tous points ses affirmations.

Page 437

a. Cf. *Pour Marx*, p. 227 : « De fait, la lutte révolutionnaire eut toujours pour objectif la fin de l'exploitation et donc la libération de l'homme, mais, dans sa première phase historique, elle dut, comme Marx le prévoyait, prendre la forme de la lutte des *classes*. L'humanisme révolutionnaire ne pouvait être alors

qu'un "humanisme de classe". » Cf. également la note de la même page de *Pour Marx*.

b. Dans une lettre du 18 novembre 1963, Althusser remercie Jean Laugier pour la qualité de sa traduction, qui n'a pas été conservée dans ses archives.

c. Lettre d'Erich Fromm à Louis Althusser, 8 janvier 1964.

d. *Cahiers de l'ISEA*, juin 1964; *Critica marxista* n° 2, 1964.

e. Jorge Semprun, « L'humanisme socialiste en question », *Clarté*, janvier 1965, repris dans *La Nouvelle Critique*, n° 164, mars 1965. Sur la polémique suscitée par l'article d'Althusser, voir notre Présentation p. 26.

Page 438

a. *Le Grand Voyage*, Paris, Gallimard, 1963.

b. Dans le contexte de la « scission du mouvement communiste international », les « Italiens » suivaient une ligne assez proche des thèses défendues par le parti communiste italien, s'opposant en cela tant à la direction du PCF qu'aux différentes tendances « gauchistes » et prochinoises. Les « Italiens » dirigèrent l'Union des étudiants communistes en 1963-1964, avant sa reprise en main par la direction du PCF en 1965. Le livre de Jacques Rancière, *La Leçon d'Althusser* (Paris, Gallimard, 1975), contient une intéressante analyse de la position des « althussériens » et de la tactique adoptée par la direction du PCF à l'égard des conflits internes à l'Union des étudiants communistes.

c. Si l'on en croit une lettre de Michel Verret à Louis Althusser du 24 janvier 1966, les « Journées d'étude des philosophes communistes » (22-23 janvier 1966), tenues devant le bureau politique du PCF au complet, eurent pour objet essentiel le dernier livre de Roger Garaudy (*De l'anathème au dialogue. Un marxiste s'adresse au Concile*, Paris, Plon, 1965) et *Pour Marx* et *Lire le Capital*. Absent pour cause de maladie, Althusser demanda à Michel Verret d'y lire des extraits d'un de ses textes. Des notes (45 pages manuscrites) prises au cours de cette réunion par Michel Verret ont été conservées dans les archives d'Althusser, jointes au texte dactylographié de 75 pages de l'intervention de Roger Garaudy, commençant par ces mots : « Un problème fondamental est posé : *au nom de la science un assaut est donné contre l'humanisme marxiste.* » La vive attaque de Garaudy contre Althusser et ses disciples donna

entre autres lieu à une non moins vive réplique de Pierre Macherey.

d. Le Comité central d'Argenteuil « sur les problèmes idéologiques et culturels » (11-13 mars 1966, *Cahiers du communisme*, n^{os} 5-6, mai-juin 1966), est un moment important dans l'élaboration par le parti communiste français d'une stratégie d'union de la gauche et de « passage pacifique au socialisme ». Centrée sur le thème de l'autonomie de la « culture » et des producteurs culturels (« les exigences expérimentales de la littérature et de l'art ne sauraient être niées ou entravées, sans que soit gravement porté atteinte au développement de la culture et de l'esprit humain lui-même »; « Le développement de la science nécessite les débats et les recherches. Le Parti communiste ne saurait contrarier ces débats, ni apporter une vérité *a priori*, encore moins trancher de façon autoritaire des discussions non achevées entre spécialistes »), la résolution adoptée à l'issue des débats est fortement marquée par la polémique en cours sur l'« humanisme marxiste », et la quasi-totalité des interventions citent l'article d'Althusser « Marxisme et humanisme ». On lit ainsi dans la résolution finale : « Il y a un humanisme marxiste. À la différence de l'humanisme abstrait par lequel la bourgeoisie masque les rapports sociaux et justifie l'exploitation et l'injustice, il découle de la tâche historique de la classe ouvrière. L'affirmation d'un tel humanisme ne signifie nullement le rejet d'une conception objective de la réalité au bénéfice d'un vague élan du cœur. Au contraire, le marxisme est l'humanisme de notre temps parce qu'il fonde sa démarche sur une conception rigoureusement scientifique du monde; mais il ne sépare pas son effort de compréhension du réel de sa volonté de le changer pour le bien de tous les hommes. » Althusser réagira à ce texte en rédigeant une longue lettre de 27 pages dactylographiées « aux camarades du Comité central du PCF ». Il y affirme en substance 1. que la résolution est contradictoire, tranchant « en fait », et sans le dire, dans un débat ouvert; 2. qu'elle confond les nécessaires compromis politiques avec d'inacceptables compromis théoriques.

Page 440

a. Ces pages sont suivies de présentations des textes qu'Althusser souhaitait initialement publier sous forme de « dossier », et en particulier de l'article de Jorge Semprun (voir

notre Présentation p. 26). Comme elles n'ont guère de sens en dehors d'un tel dossier, nous renonçons à les publier dans ce volume.

Page 441

a. Ces citations sont extraites de l'article cité de Jorge Semprun.

Page 443

a. Idée développée dans *Lénine et la philosophie*.

Page 444

a. Althusser avait ici prévu une note, jamais rédigée. Il se réfère vraisemblablement à son texte inédit en français *La Tâche historique de la philosophie marxiste* (cf. notre note d'édition, p. 318).

Page 447

a. Lire le *Capital*, tome II, p. 73.

b. Les analyses qui suivent, jusqu'à la p. 456, ont été publiées par Louis Althusser, sous une forme légèrement modifiée, dans « Sur le rapport de Marx à Hegel » (in *Lénine et la philosophie*, suivi de *Marx et Lénine devant Hegel*, Petite collection Maspero, 1972, pp. 62-70).

c. Cf. « Sur le jeune Marx », repris dans *Pour Marx*. Rappelons que cet article est dédié à Auguste Cornu, auteur entre autres d'un monumental *Karl Marx et Friedrich Engels*, Paris, PUF, 1958-1970.

Page 448

a. Sur Feuerbach, cf. dans ce volume, pp. 172-244.

Page 452

a. Engels, *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande*, in Marx-Engels, *Études philosophiques*, Éditions sociales, 1951, p. 38.

Page 453

a. Cf. *Pour Marx*, p. 205, note 43 : « Un mot encore sur la " négation de la négation ". Il est aujourd'hui officiellement convenu de reprocher à Staline de l'avoir rayée des " lois de la dialectique ", et plus généralement, de s'être détourné de Hegel, pour mieux asseoir son dogmatisme. On suggère volontiers en même temps qu'un certain retour à Hegel serait

salutaire. Ces déclarations feront peut-être un jour l'objet d'une démonstration. En attendant, il me paraît plus simple de reconnaître que le rejet de la " négation de la négation " du domaine de la dialectique marxiste, peut témoigner d'un réel discernement théorique chez son auteur. »

Page 454

a. Cf. « Lettre à Jean Lacroix », in *Écrits philosophiques et politiques*, tome I, pp. 291-292.

Page 456

a. Cf., par exemple, *De la grammatologie*, dont Althusser a longuement annoté, sur le tiré à part offert par Derrida, la première version, publiée dans les numéros 223 et 224 de *Critique* (décembre 1965-janvier 1966), ou encore « Freud et la scène de l'écriture » (*Tel Quel*, n° 26, été 1966, repris dans *L'Écriture et la Différence*, Paris, Seuil, 1967), également très annoté. D'une façon générale, la présence des travaux de Derrida dans sa réflexion est beaucoup plus importante que ne le laisserait supposer cette unique référence à son œuvre dans les textes publiés de son vivant par Althusser. De nombreux tirés à part de Derrida, très annotés, ont en particulier été retrouvés dans sa bibliothèque.

b. Ici s'achève le texte publié dans « Sur le rapport de Marx à Hegel » (cf. note b, p. 447).

Page 460

a. Engels, *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande*, op. cit., p. 23.

b. Marx, *Critique de la philosophie du droit de Hegel*, La Pléiade, tome III, Philosophie, p. 390.

c. *Ibid.*, p. 382.

Page 462

a. Cf. Marx, *Critique de la philosophie politique de Hegel*, op. cit., p. 904 ; cf. également *La Question juive*, op. cit., p. 357.

b. Les *Deutsch-Französische Jahrbücher* (*Annales franco-allemandes*), dont l'unique numéro parut en février 1844.

c. Marx, « Lettre à Ruge », septembre 1843, La Pléiade, tome III, p. 346. Cf. Feuerbach (*L'Essence du Christianisme, Manifestes*, op. cit., p. 71 ; traduction de Jean-Pierre Osier, Maspero, 1968, p. 130) : « La religion est le dévoilement solennel

des trésors cachés de l'homme, l'aveu de ses pensées les plus intimes, *la confession publique de ses secrets d'amour.* »

Page 464

a. « Dans sa signification caractéristique, la doctrine de la création ne prend naissance que là où l'homme soumet pratiquement la nature uniquement à sa volonté et à ses besoins... Là où l'homme ne se place que du point de vue pratique, ne contemplant le monde que de ce point de vue, et fait même de ce point de vue pratique un point de vue théorique, il réduit la nature au rang de la *servante la plus esclave* de ses intérêts égoïstes, de son égoïsme pratique... L'utilitarisme, l'utilité est le principe suprême du judaïsme » (*L'Essence du Christianisme*, *op. cit.*, traduction Osier, pp. 243-245).

Page 466

a. Marx, *Manuscrits de 1844*, Éditions sociales, 1962, pp. 132-133.

Page 467

a. *Ibid.*, p. 80.

Page 468

a. Cf. par exemple Michel Simon, contribution au débat sur « Marxisme et humanisme », *La Nouvelle Critique*, n° 165, avril 1965 ; cf. également Jean Kanapa, intervention au Comité central d'Argenteuil.

Page 471

a. Lettre d'Engels à Joseph Bloch (21 septembre 1890), in Karl Marx, Friedrich Engels, *Études philosophiques*, Éditions sociales, 1951. Cette lettre est analysée dans *Pour Marx*, dans l'Appendice à « Contradiction et surdétermination ».

b. Gramsci, *Œuvres choisies*, Éditions sociales, 1959, pp. 51-52, édition très annotée par Louis Althusser : « Tout individu est, non seulement la synthèse des rapports existants, mais aussi de l'histoire de ces rapports, c'est-à-dire le résumé de tout le passé. »

Page 474

a. Louis Althusser avait ici prévu une note, qui n'a pas été rédigée. Il s'agissait probablement d'une référence à *L'Idéologie*

allemande, Éditions sociales, 1968, p. 55 : « Comme s'il y avait là deux " choses " disjointes, comme si l'homme ne se trouvait pas toujours en face d'une nature qui est historique et d'une histoire qui est naturelle. »

Page 475

a. Louis Althusser avait ici prévu une note, qui n'a pas été rédigée. Il s'agissait probablement d'une référence à *L'Idéologie allemande*, op. cit. : « C'est là où cesse la spéculation, c'est dans la vie réelle que commence donc la science réelle, positive, l'exposé de l'activité pratique, du processus de développement pratique des hommes... Dès lors qu'est exposée la réalité, la philosophie cesse d'avoir un milieu où elle existe de façon autonome. À sa place, on pourra tout au plus mettre une synthèse des résultats les plus généraux qu'il est possible d'abstraire de l'étude du développement historique des hommes » (p. 51). Ou encore (p. 269) : « Il faut " laisser de côté la philosophie ", il faut en sortir d'un bond et se mettre à l'étude de la réalité en tant qu'homme ordinaire. »

Page 476

a. Louis Althusser avait ici prévu une note, qui n'a pas été rédigée. Il s'agissait probablement d'une référence à *L'Idéologie allemande*, op. cit., tome II, troisième partie.

b. Louis Althusser avait projeté d'écrire un livre sur le thème du « règlement de comptes avec notre conscience philosophique d'autrefois » (cf. Marx, préface à la *Contribution à la critique de l'économie politique*) dont seules les cinq premières pages ont été conservées dans une chemise intitulée « 66-67 (inachevé) " La coupure " ». Ce texte, daté de janvier 1967, commence par ces mots : « Ce livre est un règlement de comptes : *Abrechnung*. »

Page 477

a. *L'Idéologie allemande*, op. cit., p. 51.

b. Correction suggérée : « se moque », écrit à la main au-dessus de « se fout », qui n'est pas rayé. Cette correction ne semble pas de la main d'Althusser.

Page 478

a. *L'Idéologie allemande*, op. cit., p. 108.

b. *Ibid.*, p. 49 : « Cette conception de l'histoire... conçoit la

forme des relations liée à ce mode de production et engendrée par elle... comme étant le fondement de toute l'histoire, ce qui consiste à la représenter dans son action en tant qu'État aussi bien qu'à expliquer par elle l'ensemble des diverses productions théoriques et des formes de la conscience, religion, philosophie, morale, etc., et à suivre sa genèse à partir de ces productions. »

Page 479

a. L'Idéologie allemande, op. cit., pp. 97-105.

Page 480

a. Nous rectifions le texte, qui contient ici « matérialisme historique », manifestement par erreur.

Page 481

a. L'Idéologie allemande, op. cit., p. 72. On notera avec intérêt que le mot « billevesées » ne figure pas dans la traduction des Éditions sociales, habituellement utilisée par Althusser, mais dans l'édition de la Pléiade.

Page 482

a. Les deux paragraphes qui suivent figurent à la page 66 d'un autre texte inédit d'Althusser de la même période : « Socialisme idéologique et socialisme scientifique » (88 pages dactylographiées).

Page 484

a. Cf. « Conjoncture philosophique et recherche théorique marxiste », pp. 394-411 de ce volume.

Page 487

a. Une « note sur Lénine », jamais rédigée, était ici prévue.

Page 488

a. Cf. note d'édition de la page 476.

Page 490

a. Une note, jamais rédigée, était ici initialement prévue par Althusser.

b. Contrairement à la première partie, cette seconde partie ne porte aucun titre. La version dactylographiée la plus récente

ne contient d'ailleurs pas ici l'indication d'une seconde partie, mais un simple trait horizontal après les développements précédents. Nous introduisons cette subdivision d'après une version plus ancienne du texte, la seule à avoir été dactylographiée par Althusser lui-même (cf. notre notice, p. 433).

Page 493

a. Une note, jamais rédigée, était ici initialement prévue par Althusser ; elle visait probablement à citer quelques extraits des textes incriminés. Nous nous contenterons d'un exemple : « La transcendance, si nous prenons au sens strictement étymologique – s'élever au-delà de quelque chose – le mot appliqué à l'homme qui dépasse la nature, et en même temps se dépasse constamment lui-même, dépasse sa propre nature, a une signification parfaitement recevable. Je suis persuadé qu'effectivement la conception de la transcendance chez les chrétiens, c'est la prise de conscience sous une forme mystifiée de la vocation de l'homme à dépasser la nature... À la question des chrétiens (fût-elle mystifiée dans la façon même de la poser) nous pouvons apporter une réponse valable. Cette théorie de la transcendance, elle est déjà faite : tout l'acquis du marxisme, c'est déjà cela, même s'il reste à y ajouter » (Jean Suret-Canale, « Le marxisme est à la fois science et humanisme », intervention au Comité central d'Argenteuil du PCF, *Cahiers du communisme*, n° 5/6, juin 1966, pp. 245-261).

Page 499

a. Des six « problèmes » annoncés, seul le premier problème sera traité. Althusser jugera cependant son texte suffisamment avancé pour le faire retaper à la machine à écrire par un secrétaire (voir notre notice, p. 433).

Page 500

a. Une note, jamais rédigée, était ici initialement prévue par Althusser.

Page 502

a. Cf. en particulier Wilhelm Dilthey, *Introduction à l'étude des sciences humaines* (traduction française, Paris, PUF, 1942), dont le Premier Livre a été longuement annoté par Althusser.

b. Rappelons qu'Althusser fut attaqué sur ce point par Merleau-Ponty (*Humanisme et Terreur*, Paris, Gallimard, 1955),

p. 87, note : « D'Engels et de Plekhanov, on passe facilement aux vues de l'orthodoxie contemporaine : la dialectique n'est pas un genre de connaissance, c'est un ensemble de constatations, elle n'est valable que dans son " contenu général " (interaction, développement, bonds qualitatifs, contradictions) (L. Althusser : " Note sur le Matérialisme dialectique ", *Revue de l'Enseignement philosophique*, octobre-novembre 1953, p. 12). Ce mélange de dialectique et d'esprit positif transporte dans la nature les façons d'être de l'homme : c'est exactement la magie. »

c. Une « note sur Kojève », jamais rédigée, était ici prévue.

Page 503

a. Engels, *Anti-Dühring*, 1877.

Page 504

a. Une note était ici prévue. Althusser semble se référer en particulier aux travaux d'André Leroi-Gourhan (*Le Geste et la Parole*, Paris, Albin Michel, 1965).

Page 506

a. Cf. par exemple : « Le travail, disent les économistes, est la source de toute richesse. Il l'est effectivement... conjointement avec la nature qui lui fournit la matière qu'il transforme en richesse. Mais il est infiniment plus encore. Il est la condition fondamentale première de toute vie humaine, et il l'est à un point tel que, dans un certain sens, il nous faut dire : le travail a créé l'homme lui-même » (Engels, *Dialectique de la nature*, traduction française Éditions sociales, 1952, p. 171).

b. *Le Capital*, Éditions sociales, 1950, Livre I, tome I, p. 182.

Page 508

a. Intervention citée au Comité central d'Argenteuil du PCF, pp. 246-248.

Page 509

a. Une note, jamais rédigée, était ici prévue.

Page 511

a. *Manuscrits de 1844*, *op. cit.*, pp. 128 et 138. Cette formule est citée élogieusement dans l'article de Jean Suret-Canale analysé par Althusser.

Page 514

a. Engels, « Le rôle du travail dans la transformation du singe en homme », *Dialectique de la nature*, Éditions sociales, 1952, pp. 171-183.

Page 515

a. Une note, jamais rédigée, était ici prévue.

Page 517

a. Une note, jamais rédigée, était ici prévue.

Page 518

a. Marx, *Introduction à la critique de l'Économie politique*, in *Contribution à la critique de l'économie politique*, Éditions sociales, 1957, p. 169.

b. Une note était ici initialement prévue. Il s'agissait très vraisemblablement d'un renvoi à *Lire Le Capital*, tome II, p. 81 *sqq.*

Page 521

a. Le texte s'arrête ici, vraisemblablement inachevé.

Écrits sur l'art

Lettre à Paolo Grassi

(6 mars 1968)

Cette Lettre à Paolo Grassi, alors directeur du Piccolo Teatro de Milan, a été rédigée le soir même ou le lendemain d'une représentation, au théâtre de la Commune d'Aubervilliers, de la pièce de Goldoni, Arlequin, serviteur de deux maîtres, dans une mise en scène de Giorgio Strehler. Elle a été lue en italien par Strehler le 1^{er} avril 1968, au cours d'une discussion publique entre lui-même et Althusser au siège milanais de l'Association des Amis du Piccolo Teatro.

Il existe deux versions dactylographiées de cette lettre, qui ne diffèrent que par la mise en page. Comme le montre sa correspondance, Althusser semble avoir au moins fait lire ce texte à quelques amis.

Cher Grassi,

Extraordinaire impression devant la représentation de votre « Arlequin ». Quelque chose de l'irremplaçable du théâtre italien, du peuple italien, et du peuple tout court « passe » dans cette pièce, dans la prodigieuse intelligence de sa conception, de sa mise en scène, et du jeu de ses personnages.

On ne lit pas sans émotion, je t'assure, l'histoire de ce premier « Arlequin », qui a formé le second. Les brèves pages de Strehler^a sont d'une pathétique beauté. Elles ne sont que l'envers du spectacle, ce qui se passe hors du public, dans l'histoire muette d'une œuvre qui « vit » en ceux qui la jouent, avant de vivre en ceux qui la voient. Elles dépassent cet envers, et parlent, à tous ceux qui sauront « entendre », de la peine patiente de bien d'autres hommes que des acteurs, à transmettre en héritage ce qu'ils ont appris – et à quels coûts – de leur travail, de leurs luttes, de leur vie. Acteurs au sens large du mot, *ceux qui agissent*.

Oui, vous avez dit l'essentiel sur Arlequin, et Soleri^b est ce que vous avez voulu faire ensemble. Il le déclare lui-même : un homme en conflit avec deux mondes, un de ces hommes qui ont faim, contraints à se tirer d'affaire à force d'expédients, en butte à des forces incompréhensibles, qui visent à les écraser... un homme du peuple qui finit quand même par « sauver son âme » des procédés qu'il est forcé d'employer pour « se sauver », et tout simplement « pour manger ». Il est difficile d'imaginer qu'un tel personnage n'ait pas « représenté », et ne « représente » pas quelque chose de l'expérience séculaire de la résistance populaire et de ses ruses.

Mais je voudrais ajouter, si possible, un mot à ce thème irrécusable. Puis-je dire que j'ai été prodigieusement frappé, dans la *logique* qui rattachait le jeu de Soleri au sens de son personnage, par la qualité très particulière de la *vitalité* d'Arlequin ? Je parle de Soleri, mais c'est lui rendre le plus grand hommage possible de dire que son intelligence du personnage *réalise* une nécessité inscrite dans la pièce, et qu'un autre n'eût pas rendue visible ou à ce point visible. Cette nécessité est justement réalisée dans la *vitalité* d'Arlequin. Pour dire les choses simplement et directement, cette vitalité me paraît dotée d'une prodigieuse charge symbolique de

a. Il s'agit d'un texte de Giorgio Strehler contenu dans le programme du spectacle. Le « premier Arlequin » est la première mise en scène de la pièce par Giorgio Strehler au Piccolo Teatro de Milan, en 1947.

b. Il s'agit de l'acteur jouant le rôle d'Arlequin.

nature *sexuelle*. Arlequin « a » toujours faim. Mais il n'est pas que *faim*. Et ce n'est pas seulement parce qu'il « s'intéresse » un instant d'un peu près aux attributs féminins de la sou-brette qu'il « est » *sexe*. Arlequin n'est pas sexe au sens vul-gaire ou même « concret » de la sexualité, mais en un tout autre sens, symbolique. Il est sexe par la manière même dont il est faim dans le « jeu » réglé qui l'oppose à tous les person-nages qui composent la pièce. Son rapport à son propre corps physique, la tête entre les épaules, le masque, l'arrondi de tous les gestes, l'extraordinaire équilibre qui naît de tous ses déséquilibres, cette sorte d'enveloppement du corps par les gestes et leur dynamique; cette légèreté qui à chaque ins-tant le détache du sol, toujours un pied en l'air dans l'esquisse d'un mouvement qui anticipe sur un autre, son perpétuel jaillissement, son jet, son bondissement, son bond, cette façon de n'être jamais nulle part tout en étant partout, de pouvoir être debout, couché, la tête en haut, la tête en bas, sur le ventre, sur le dos, cette ubiquité qui le fait surgir du rideau, entre les jambes de ses maîtres, qui le met partout où il ne faut pas être – bref tout cela lui confère un *corps* qui a de tout autres dimensions que celles de son corps physique, un corps qui *fonctionne* tout autrement que les corps phy-siques de ses partenaires. Il est impossible de ne pas « voir » que ce corps *n'est pas un corps*, mais « fonctionne » symbo-liquement comme sexe. Je dirais presque que la faim d'Arle-quin n'est pas la faim tout court : c'est un sexe qui a faim.

On pourrait facilement « reprendre » tous les attributs du « corps » que dessinent, dans l'espace où ils sont inscrits, tous les « gestes » insistants et obsédants d'Arlequin, et montrer que les attributs de ce *corps étrange* (les autres n'ont pas du tout le même corps) sont ceux qui définissent la fonction symbolique du « phallus » dans le jeu réglé des échanges entre les personnages, à travers la figuration même de sa « forme ». La « vitalité » d'Arlequin n'est pas seulement celle d'un homme qui a faim. C'est celle d'un homme *qui a faim d'avoir faim*, c'est, pour parler le langage de Freud, celle de la « libido ». Et ce n'est pas par hasard qu'Arlequin est le centre

de la pièce, et en même temps est insaisissable. Centre de la pièce car il a faim d'avoir faim, *pour tout le monde*. Il est ce que les autres seraient s'ils n'étaient ce qu'ils sont, marqués par ce qui leur manque. Sans lui, tous les autres ne parviendraient pas une seconde à « vivre » sur la scène. Ils ne « vivent » que par lui, qui leur est insaisissable (dans les deux sens du mot : ils ne peuvent pas « mettre la main », et ils ne peuvent « saisir », « comprendre » ce qu'il représente). Il est insaisissable parce qu'il est le centre de la pièce, mais *n'est jamais à sa place*, il n'est jamais au « centre » physique de la pièce, car ce centre n'a nulle place sur aucune scène au monde. Et ce n'est sans doute pas par hasard s'il sert « deux maîtres », dont l'un est homme et l'autre femme : puisque sans lui il n'y aurait *ni homme ni femme*.

Je me demande si l'interprétation de Soleri (même si elle est profondément rattachée à la tradition – ou si elle l'a « découverte ») ne fait pas apparaître cette extraordinaire *surimpression* dans un personnage *populaire* de la *faim* et du *sexe*, ou, pour parler un langage moins brutal, de la faim et de la faim d'avoir faim. Ce qui nous fait peut-être entrevoir que d'occuper la « place » du « peuple » donne au personnage qui « représente » le peuple, ce privilège inouï : de pouvoir « dire » *deux choses à la fois* (comme il « sert » deux maîtres à la fois). De pouvoir « dire » à la fois la faim et le sexe, la faim et la faim d'avoir faim, et pour cette raison d'être *le seul* personnage qui soit la *vie*. Par quoi, si on cherche un peu sous ce privilège, on découvre d'abord que c'est seulement le peuple qui peut « dire » ces choses, les « dire » à haute voix, dire à haute voix ce que tous les autres *taisent* : que le monde (des hommes en leurs rapports) repose en dernière instance sur deux « réalités » qui ont pour « noms » la faim et le sexe. Seuls *ceux qui ont faim* peuvent appeler la faim par son nom, mais pour l'appeler par son nom, il faut dire qu'elle est aussi sexe, il faut « être » sexe. Ce qui peut et doit s'entendre en plusieurs sens – et non au seul sens de la sexualité (dont les formes conventionnelles, même « populaires », sont absentes de cette pièce pleine de pudeur) : avant tout au sens le plus

général de *la faim d'avoir faim*, qui peut porter le nom générique de la vitalité, ou plus précisément le nom de la *combativité*, du désir de *lutter* pour « en sortir », pour ne pas se laisser écraser, pour « vivre », c'est-à-dire survivre, en triomphant des adversaires qui ont tous les moyens et tout le pouvoir : ceux qui mangent, et ceux qui gouvernent aussi les rapports sociaux et sexuels dans les « mariages ». Si c'est *de* la « place » du peuple qu'on peut découvrir que *faim* = sexe, et le dire (Arlequin dit qu'il a faim) ou l'« être » (Arlequin est sexe), c'est parce que c'est *dans* la place du peuple qu'on a faim, et qu'on a *faim d'avoir faim*, et qu'on écrit dans la vie (où la chose est inscrite de toute éternité dans les sociétés de classe) : *faim* = *faim d'avoir faim* = volonté de lutte.

Je vais, disant cela, peut-être au-delà de la lettre du texte de Goldoni, ou de votre interprétation d'Arlequin. Je ne crois pas : justement, je prends *à la lettre* ce qui est écrit dans l'étrange *forme* que dessine, en l'espace humain de la scène, où il est partout parce qu'il n'est nulle part, ce personnage qui *dit* qu'il « a » faim parce qu'il « est » sexe, Arlequin.

Sur Brecht et Marx

(1968)

Les premières lignes de ce texte sur Brecht et Marx, auquel Althusser lui-même n'a donné aucun titre, montrent qu'il fut lui aussi écrit en vue du débat organisé le 1^{er} avril 1968 par le Piccolo Teatro de Milan, au cours duquel fut lue sa Lettre à Paolo Grassi. Son caractère inachevé, joint à l'absence de toute mention de ce texte dans le compte rendu de la discussion publié dans le journal L'Unità du 3 avril 1968, laisse cependant penser qu'il n'a pas été prononcé. Les archives d'Althusser contiennent également des notes de lecture sur les Écrits sur le théâtre de Brecht, ainsi que de très intéressantes notes préparatoires, dont le contenu n'est pas toujours repris dans le texte lui-même.

Je suis tout à fait confus de prendre la parole devant le Piccolo et ses Amis ², parce que je suis extrêmement ignorant sur toutes les questions de théâtre. J'ai quelques petites connaissances en philosophie, et en politique. Je connais un peu Marx et Lénine. C'est tout.

Quant au théâtre, tout ce que je peux dire c'est que j'aime

Notes d'édition, pp. 557-558.

beaucoup les réalisations du Piccolo Teatro. Malheureusement je n'ai vu que *El Nost Milan*^a, le *Baruffe Chiozzotte*, et l'*Arlecchino*^b. Mais ces trois pièces m'ont profondément impressionné. *El Nost Milan* a joué un rôle important dans mes recherches philosophiques. En voyant *El Nost Milan*, j'ai compris un peu mieux certaines choses importantes de la pensée de Marx.

J'ajoute que je connais aussi les Écrits Théoriques de Brecht sur le Théâtre. Je viens de les lire ces derniers jours^c. Ils sont tout à fait étonnants pour un philosophe marxiste.

Vous voyez : mes rapports avec le théâtre sont surtout des rapports philosophiques, et politiques. Bien entendu j'ai aussi un rapport direct de spectateur avec les quelques pièces que j'ai vues. Mais mon expérience est beaucoup trop courte. Il faut que vous sachiez cela, pour corriger ce que je puis vous dire. Au fond, je parle du théâtre *du dehors*, comme philosophe et comme politique, comme philosophe marxiste. Je vous demande donc à la fois une très grande sévérité et une très grande indulgence.

Si je puis avoir l'audace de parler quand même du théâtre, moi qui ne suis que philosophe, c'est parce que j'ai l'impression que Brecht, qui connaissait le théâtre, m'en donne l'autorisation. Brecht n'a cessé, toute sa vie, de mettre en rapport direct le théâtre et la philosophie.

En 1929, il écrivait : « L'avenir du théâtre est dans la philosophie » (« Dernière étape : *Edipe* »)^d. En 1953, donc vingt-quatre ans plus tard, il reprenait la même thèse, en lui donnant toute sa force (« Un entretien socialiste », 7 mars 1953)^e. Il écrivait alors :

« Mon théâtre... est un théâtre philosophique, au sens naïf de ce concept. Je veux dire qu'il s'intéresse au comportement et aux opinions des gens... À ma décharge il me sera peut-être permis d'avancer l'exemple d'Einstein racontant au physicien Infeld qu'à dire vrai, depuis sa plus tendre enfance, il n'avait fait que réfléchir sur deux hommes : l'un qui court derrière un rayon lumineux, et l'autre qui est enfermé dans un ascenseur en chute libre.

Or on sait quelles choses complexes sont sorties de cette réflexion. Le principe que j'ai voulu appliquer au théâtre, c'est qu'il ne faut pas se contenter de donner une interprétation du monde; il faut aussi le transformer. Les changements qui ont résulté de cette volonté (volonté dont j'ai pris moi-même lentement conscience) ont toujours été, qu'ils paraissent minces ou importants, des changements opérés à l'intérieur du jeu théâtral; autrement dit: un grand nombre de règles anciennes sont naturellement restées inchangées. C'est dans ce petit "naturellement" que réside toute mon erreur. Il ne m'est pour ainsi dire jamais arrivé de parler de ces règles anciennes qui demeureraient inchangées, et nombre de ceux qui ont lu mes indications aux comédiens et les "Remarques" sur mes pièces pensent que j'entendais les supprimer elles aussi. Que mes critiques aillent d'abord, à l'instar du simple spectateur, voir le théâtre que je fais, au lieu de se préoccuper en premier lieu de mes théories, et ils verront tout simplement du théâtre, un théâtre que j'espère plein de fantaisie, d'humour et d'idées. Et c'est en analysant l'effet produit par ce théâtre qu'ils seront frappés par des nouveautés, dont ils pourront ensuite trouver l'explication dans mes déclarations théoriques.»

Permettez-moi, en bon philosophe, de résumer les points essentiels de ce texte capital. Brecht énonce un certain nombre de Thèses précises, directement ou indirectement. Je vais les reprendre, en les expliquant très schématiquement. Voici ce que Brecht nous dit:

1. Le théâtre existe. C'est un fait historique et culturel. C'est un fait.

2. Je n'ai pas voulu supprimer ses règles anciennes. Cela veut dire: je n'ai pas voulu supprimer le *théâtre*. Car ces règles anciennes sont justement celles qui font que le théâtre est le *théâtre*. Cette thèse est très importante. Elle signifie que le théâtre n'est pas la vie, que le théâtre n'est pas la science, que le théâtre n'est pas propagande ou agitation directement politique. Cela ne veut pas dire que Brecht ne reconnaît pas l'importance de la vie, de la science, et de la politique: au

contraire, il pense que ces réalités sont essentielles pour le théâtre, et personne ne l'a dit avec autant de force que lui. Mais cela veut dire que, pour Brecht, le théâtre doit rester du théâtre, c'est-à-dire un art. Cela se voit clairement quand il déclare : allez voir mes pièces, et vous verrez « simplement du théâtre, un théâtre que j'espère plein de fantaisie, d'humour et d'idées ».

3. Je me suis contenté d'introduire quelques changements à l'intérieur du théâtre, à l'intérieur du « jeu » du théâtre, pour produire certains effets nouveaux. Il faut entendre « jeu » en deux sens. D'abord dans le sens traditionnel de jeu théâtral (le théâtre est un jeu : les [acteurs] jouent ; le théâtre est une représentation fictive de la réalité. Le jeu n'est pas la vie, n'est pas la réalité. Ce qui est représenté sur le théâtre n'est pas la vie en personne, la science en personne, la politique en personne. Si elle est représentée, c'est qu'elle n'est pas présente). Mais il faut entendre « jeu » dans un second sens : c'est que le théâtre permet ce « jeu » (au sens où il y a du « jeu » dans une porte, une charnière, un mécanisme). Cela veut dire que le théâtre est ainsi fait qu'il contient *de la place*, du « jeu » pour y introduire ces changements.

4. Les changements que j'ai introduits dans le théâtre dépendent de ma volonté philosophique. Cette philosophie est résumée par la phrase de Marx dans la célèbre XI^e Thèse sur Feuerbach : les philosophes se sont contentés d'interpréter le monde, il faut le transformer. La philosophie qui a conduit Brecht dans les changements qu'il a introduits dans le « jeu » du théâtre est la philosophie marxiste.

Or justement, ce qui me frappe infiniment, c'est une sorte de parallélisme entre la révolution de Brecht dans le théâtre et la révolution de Marx dans la philosophie. Brecht n'était pas un philosophe, dira-t-on, et les professeurs de philosophie ne vont pas chercher dans Brecht des leçons de philosophie. Pourquoi ? Parce qu'il n'a pas écrit de livre de philosophie, il n'a pas fabriqué un système philosophique, ni tenu de discours théorique philosophique. Brecht disait lui-même qu'il était naïf en philosophie. Les professeurs de

philosophie ont tort. Car Brecht a très bien compris l'essentiel de la révolution philosophique de Marx. Il l'a compris *pratiquement*, non pas dans un discours théorique, mais dans ce que j'appellerai sa *pratique théâtrale*. Brecht ne parle jamais de pratique théâtrale, mais toujours de changements dans la *technique* théâtrale. Il semble ainsi parler seulement de technique. Mais il n'y a pas de technique toute nue : une technique est toujours insérée dans une pratique, elle est toujours la technique d'une pratique. L[es] révolution[s] de Brecht dans la technique théâtrale doivent être comprises comme des effets d'une révolution dans la *pratique* théâtrale⁴. Cela est tout à fait clair dans les textes de Brecht : ses réformes de la technique théâtrale sont toujours liées à une conception d'ensemble de la mise en scène, elle-même liée à une conception du sujet, elle-même liée à une conception du rapport scène-public, acteurs-public, elle-même liée à une conception du rapport théâtre-histoire, elle-même liée à une conception philosophique. L'ensemble de ces termes fait que les réformes techniques de Brecht doivent être considérées comme les effets d'une révolution dans la pratique théâtrale.

Or, voici le point essentiel. La révolution philosophique de Marx est en tous points semblable à la révolution théâtrale de Brecht : c'est une révolution dans la *pratique* philosophique.

Brecht ne supprime pas le théâtre. Le théâtre existe ; il joue un rôle déterminé. Marx ne supprime pas la philosophie. La philosophie existe, elle joue un rôle déterminé. Brecht ne fabrique pas de toutes pièces un nouveau théâtre, soit un anti-théâtre, soit un théâtre qui rompt avec tout le théâtre passé, qui par exemple supprime tout le répertoire. De même Marx et les marxistes ne fabriquent pas de toutes pièces une nouvelle philosophie, une anti-philosophie, ou une philosophie qui rompt avec toute la tradition philosophique passée. Brecht prend le théâtre tel qu'il existe, et agit à l'intérieur du théâtre tel qu'il existe. De même Marx prend la philosophie telle qu'elle existe, et agit à l'intérieur de la philosophie telle qu'elle existe. Ce que Brecht révolu-

tionne, c'est la façon de pratiquer le théâtre : ce qu'il apporte de nouveau, c'est une nouvelle *pratique* du théâtre. De même ce que Marx révolutionne dans la philosophie, c'est la façon de pratiquer la philosophie : ce qu'il apporte de nouveau, c'est une nouvelle pratique de la philosophie, non pas, comme Gramsci l'a dit à tort, une philosophie nouvelle, une philosophie de la praxis, mais une nouvelle pratique de la philosophie². On peut dire exactement de la même façon : le théâtre de Brecht n'est pas un théâtre de la praxis, ce qu'il y a de nouveau en lui, c'est une nouvelle pratique du théâtre.

Il faut aller encore beaucoup plus loin. Qu'est-ce qui permet à Marx et à Brecht de proposer une nouvelle pratique dans la philosophie et dans le théâtre ? Une condition fondamentale : la *connaissance* de la nature et des mécanismes de la philosophie (pour Marx) et du théâtre (pour Brecht).

C'est là un point tout à fait déterminant. Peu importe que cette connaissance de la nature et des mécanismes de la philosophie et du théâtre fasse ou non l'objet de grands livres théoriques. C'est souhaitable, mais ce n'est pas absolument indispensable. Aujourd'hui encore nous n'avons pas une théorie satisfaisante de la nature et des mécanismes, ni de la philosophie, ni du théâtre. De ce point de vue, Marx et Lénine sont aussi « naïfs » vis-à-vis de la théorie de la nature et des mécanismes de la philosophie que Brecht est naïf vis-à-vis de la nature et des mécanismes du théâtre. Ils sont, si on veut, naïfs théoriquement, du point de vue des professeurs de philosophie, qui ont toujours besoin de traités théoriques explicites et impeccables. Mais pour nous, ce qui compte, ce sont les faits nouveaux, les pratiques nouvelles, même si ces faits et ces pratiques révolutionnaires ne sont pas l'objet de discours théoriques explicites et impeccables. C'est dans la pratique philosophique de Marx et de Lénine, c'est dans la pratique théâtrale de Brecht qu'on peut découvrir leur connaissance, plus ou moins explicitée, de la nature et des mécanismes de leur objet, la philosophie ou le théâtre.

Si nous examinons ces deux pratiques, nous pouvons constater ce résultat commun à la philosophie et au théâtre :

il est tout à fait évident que Marx et Lénine d'une part, et Brecht d'autre part, savent parfaitement, donc ont compris que la philosophie et le théâtre ont de profonds rapports avec les sciences d'une part, et avec la politique d'autre part. Voilà le premier point.

Mais cela ne suffit pas. Pour simplifier les choses, je laisse de côté le rapport avec les sciences, et je ne retiens que le rapport avec la politique. Marx et Brecht ont compris, chacun à leur manière, que le propre de la philosophie et du théâtre était d'entretenir avec la politique un rapport mystifié. La philosophie et le théâtre sont fondamentalement déterminés par la politique, et pourtant ils font tous leurs efforts pour effacer cette détermination, pour nier cette détermination, pour faire semblant d'échapper à la politique. Au fond de la philosophie comme au fond du théâtre, c'est toujours la politique qui parle : mais quand la philosophie ou le théâtre parlent, le résultat, c'est qu'on n'entend plus du tout la voix de la politique. La philosophie et le théâtre parlent toujours pour couvrir la voix de la politique. Et ils y parviennent très bien. On peut même dire que, dans l'immense majorité des cas, la philosophie et le théâtre ont pour fonction d'étouffer la voix de la politique. Ils n'existent que par la politique, et en même temps ils existent pour supprimer la politique à laquelle ils doivent leur existence. Le résultat est bien connu : la philosophie passe son temps à dire qu'elle ne fait pas de politique, qu'elle est au-dessus des conflits politiques de classe, qu'elle s'adresse à tous les hommes, qu'elle parle au nom de l'Humanité, sans prendre parti, c'est-à-dire sans avouer le parti politique qu'elle prend. C'est ce que Marx appelle la philosophie qui se contente d'interpréter le monde. En réalité aucune philosophie ne se contente d'interpréter le monde : toute philosophie est politiquement active, mais la plupart des philosophies passent leur temps à nier qu'elles soient politiquement actives. Elles disent : nous ne prenons pas politiquement parti, nous nous contentons d'interpréter le monde, de dire ce qu'il est. C'est ce que Freud appelle une *dénégation*. Quand quelqu'un vient vous

dire : je ne fais pas de politique, vous pouvez être sûr qu'il en fait. C'est la même chose avec le théâtre. Brecht a appelé par son nom ce théâtre qui fait de la politique, mais déclare qu'il ne fait pas de politique : c'est le théâtre du divertissement vespéral, le théâtre culinaire, le théâtre de la simple jouissance esthétique. Il y a ainsi une philosophie honteuse comme un théâtre honteux. La philosophie honteuse est malade de la spéculation. Le théâtre honteux est malade de l'esthétisme, malade de la théâtralité. Dans les deux cas nous voyons apparaître une véritable religion, une fascination, un vertige, une hypnose, une jouissance pure. La philosophie devient un objet de consommation et de jouissance spéculative, le théâtre un objet de consommation et de jouissance esthétique. Les philosophes finissent par fabriquer des philosophies pour la consommation et la jouissance spéculative, les auteurs dramatiques, et les metteurs en scène et acteurs, finissent par fabriquer du théâtre pour la consommation et la jouissance esthétique, culinaire, etc. La critique de la spéculation-interprétation du monde chez Marx, et la critique du théâtre ou de l'opéra culinaire chez Brecht sont une seule et même critique.

D'où la révolution de la *pratique* chez Marx et chez Brecht. Il ne s'agit pas de fabriquer une nouvelle philosophie, ou un nouveau théâtre. Il s'agit d'instaurer une nouvelle pratique à l'intérieur de la philosophie, pour qu'elle cesse d'être interprétation du monde, c'est-à-dire mystification, et aide à la transformation du monde ; il s'agit d'instaurer une nouvelle pratique dans le théâtre pour qu'il cesse d'être mystification, c'est-à-dire divertissement culinaire, et aide lui aussi à la transformation du monde. Le premier effet de la nouvelle pratique doit ainsi porter sur la destruction de la mystification de la philosophie et du théâtre. Non pas supprimer la philosophie et le théâtre, mais supprimer leur mystification. Il faut donc appeler les choses par leur nom, appeler la philosophie par son nom, appeler le théâtre par son nom, remettre la philosophie à sa vraie place et remettre le théâtre à sa vraie place, pour faire apparaître cette mystifica-

tion comme mystification, et, en même temps, pour montrer la vraie fonction de la philosophie et du théâtre. Tout cela naturellement doit se faire dans la philosophie et dans le théâtre. Pour mettre la philosophie et le théâtre à leur vraie place, il faut effectuer un *déplacement* (*spostamento*) à l'intérieur de la philosophie et du théâtre.

Là aussi, les choses sont tout à fait semblables chez Marx et chez Brecht. C'est en ce sens qu'il faut entendre ce que Brecht appelle le *Verfremdungseffekt*, qu'on a assez bien traduit en français par effet de distanciation, que je traduirais de préférence par effet de *déplacement*, ou effet de *décalage*.

Cet effet ne doit pas être compris seulement comme un effet des techniques théâtrales, mais comme un effet général de la révolution de la pratique théâtrale. Il ne s'agit pas de changer de place, de déplacer quelques petits éléments dans le jeu des acteurs, il s'agit d'un déplacement qui affecte l'ensemble des conditions du théâtre. La même règle est valable pour la philosophie. Il s'agit donc d'un *ensemble de déplacements*, qui constituent cette nouvelle pratique.

Parmi tous ces déplacements, il existe un déplacement fondamental, qui est la cause de tous les autres et résume en même temps tous les autres : le *déplacement du point de vue*. La grande leçon de Marx et de Brecht est qu'il faut déplacer le point de vue général à partir duquel toutes les questions de la philosophie et du théâtre sont considérées. Il faut abandonner le point de vue de l'interprétation spéculative du monde (philosophie) ou de la jouissance esthétique culinaire (théâtre), et se déplacer, pour occuper une autre place, qui est, en gros, celle de la *politique*. J'ai dit tout à l'heure que dans la philosophie et dans le théâtre, c'est la politique qui parle, mais que sa voix est en général recouverte. Il faut redonner la parole à la politique, il faut donc déplacer la voix de la philosophie et la voix du théâtre, pour que la voix qu'on entend soit la voix qui parle de la place de la politique. C'est ce que Lénine appelle la position de parti en philosophie. Il y a dans Brecht toute une série d'expressions qui reviennent à dire : il faut occuper une position de parti dans

le théâtre. Par position de parti, il ne faut pas entendre quelque chose qui soit identique à la position de parti dans la politique, car la philosophie et le théâtre (ou l'art) *ne sont pas la politique*. La philosophie est autre chose que la science, et autre chose que la politique. Le théâtre est autre chose que la science et la politique. Il ne s'agit donc pas d'identifier philosophie et science, philosophie et politique, théâtre et science, théâtre et politique. Mais il faut occuper dans la philosophie comme dans le théâtre la place qui *représente la politique*. Et pour l'occuper, naturellement, il faut la trouver. Ce n'est pas facile, parce que pour savoir où est la place de la politique dans la philosophie et dans le théâtre, il faut savoir comment fonctionnent la philosophie et le théâtre, et *comment* la politique (et la science) y sont représentées. On ne voit pas à l'œil nu la place de la politique dans le théâtre. (Cette place, il est vraisemblable qu'elle se déplace dans l'histoire, ou, pour parler avec plus de précision, il est vraisemblable que la politique change de *représentants* dans l'histoire de la philosophie et du théâtre.)

Une fois qu'on a effectué ce déplacement fondamental, tous les autres déplacements en sont les conséquences. Dans la réalité, tout cela se fait en même temps. C'est pour la clarté de l'exposition que je fais ces distinctions. Dans la réalité il n'y a pas de distinctions.

Tous les effets de déplacement dont parle Brecht sont des effets de ce déplacement fondamental. Je vais essayer de les énumérer.

1. Il faut d'abord *déplacer le théâtre par rapport à l'idéologie du théâtre* qui existe dans la tête des spectateurs. Pour cela il faut « montrer » que le théâtre est du théâtre, seulement du théâtre, et pas la vie. Il faut montrer que la scène est une scène, dressée artificiellement devant les spectateurs, et non pas le prolongement de la salle. Il faut montrer qu'il y a entre la salle et la scène un vide, une distance. Il faut montrer cette distance *sur la scène* elle-même. D'où toute une série de réformes techniques concernant le décor, les lumières, les objets, les vêtements, les affiches, les panneaux, les *songs*, etc.

Il faut rompre la complicité entre les spectateurs et le spectacle, qui est une complicité mystifiée. Il s'agit là d'un déplacement *physique*, qui fasse voir ce que le théâtre et les spectateurs ne veulent pas voir : que le théâtre n'est pas la vie.

2. Il faut ensuite *déplacer la conception de la pièce* par rapport à la conception traditionnelle. C'est ce que Brecht a pensé en parlant de « *style épique* ». Cela concerne avant tout la conception du metteur en scène, et bien entendu la conception de l'auteur lorsqu'il écrit une pièce. Mais la conception du metteur en scène est tout à fait déterminante. On peut mal jouer une bonne pièce (par exemple *Mère Courage* au TNP^a), et très bien jouer une pièce moins bonne (par exemple *El Nost Milan*^b). Ce déplacement consiste essentiellement à décentrer la pièce, à éviter que la pièce ait la forme de la représentation spontanée que le public se fait de la vie, des conflits, du drame et de sa solution. On peut résumer ce déplacement en prenant un exemple tout à fait symbolique, et en disant que la pièce ne doit pas avoir son centre en elle-même, mais hors d'elle-même, ou qu'il ne doit plus y avoir de héros dans la pièce, qu'il ne doit plus y avoir dans la pièce de grande scène où tout est présent et résumé, de grande scène de conflit classique. Par exemple, le coup de génie de Brecht dans *Galilée* est de n'avoir pas montré la grande scène du procès (cf. Dort^c). Le procès de Galilée, tout le monde s'attend à le voir. Tout le monde s'attend à entendre Galilée prononcer la phrase historique, à propos de la terre : « *et pourtant elle tourne!* » Brecht ne montre pas le procès, et Galilée ne prononce pas la phrase historique. Le résultat, c'est que le centre de la pièce n'est pas dans la pièce, mais hors de la pièce, et que ce centre, on ne le voit jamais.

3. Il faut enfin *déplacer le jeu des acteurs* par rapport à l'idée que les spectateurs et les acteurs eux-mêmes se font du jeu d'un acteur. Sur ce point tout le monde connaît les grandes innovations techniques de Brecht. C'est vis-à-vis de lui-même que l'acteur doit prendre cette « distance » : l'acteur doit se déplacer vis-à-vis de l'idéologie de l'acteur. D'habitude on a tendance à concevoir toutes ces innovations

de Brecht comme purement techniques. C'est vrai : Brecht a modifié la technique du jeu de l'acteur, mais cette technique est une partie d'une modification plus vaste, elle est une partie d'une modification de la pratique théâtrale dans son ensemble. Si on la détache du reste, elle fonctionne à vide. Aujourd'hui tout le monde applique les techniques de Brecht. On peut dire sans crainte de se tromper que la réduction de la révolution de la pratique théâtrale de Brecht à de simples recettes [...] techniques est une trahison de la révolution de Brecht. Une pratique est tout autre chose qu'une technique.

Le résultat de tous ces déplacements produit un nouveau rapport entre le spectacle et le public. C'est un rapport *déplacé*. Brecht a exprimé cet effet de déplacement comme effet-V^a, dans le public lui-même, comme la fin de l'*identification*. Le public doit cesser de s'identifier avec ce que la scène lui fait voir, il doit se trouver en position critique, et prendre lui-même parti, juger, voter et se décider. La pièce ne décide rien pour lui. La pièce n'est pas un vêtement prêt à porter. La pièce n'est pas un vêtement. Le public doit se tailler son propre vêtement dans le tissu de la pièce, ou plutôt dans les morceaux de tissu que la pièce lui donne. Car il n'y a pas dans la pièce de vêtement tout fait. En termes simples, il n'y a pas de héros.

Je n'ai pas le temps de montrer que dans la révolution philosophique de Marx, les choses se passent exactement de la même manière. La révolution philosophique de Marx consiste à provoquer des déplacements dans la philosophie qui ont un double objectif : de supprimer pratiquement les effets de mystification philosophique, et de permettre à ceux qui sont touchés par la pratique philosophique marxiste de se décider en toute connaissance de cause.

Il reste toutefois une différence importante : c'est que, malgré toutes ces ressemblances, *le théâtre n'est pas la philosophie*, la matière du théâtre n'est pas la matière de la philosophie. Le théâtre, c'est de l'art, et la philosophie, c'est de la théorie.

C'est peut-être là que Brecht atteint ses limites. Il dit bien que le théâtre doit montrer la politique et la science, mais doit rester le théâtre, car le théâtre est quelque chose de spécifique, mais il ne dit pas très bien en quoi le théâtre est quelque chose de spécifique, il ne dit pas ce qui fait que le théâtre est le théâtre et pas autre chose. Pourtant Brecht nous donne bien certaines indications positives. Par exemple, il dit que le théâtre doit *montrer*, faire voir, de manière concrète, visible, dans le comportement des acteurs, et que le propre du théâtre est de montrer. Mais il dit aussi que le théâtre doit *divertir*. Le propre du théâtre est donc de montrer quelque chose d'important, tout en divertissant. Comment peut-on à la fois montrer et divertir, et d'où vient le divertissement? Là-dessus Brecht donne des explications qui ne sont pas très satisfaisantes. Il a tendance à identifier « montrer » et faire connaître (science). (Il y a un côté *Aufklärer* chez Brecht : le thème du « théâtre de l'ère scientifique », etc.) Il a tendance à interpréter le divertissement comme une joie, joie de comprendre, joie de se sentir capable de prendre part à la transformation du monde, joie de la transformation. Il a tendance à mettre en rapport direct, en court-circuit, la transformation du monde avec la transformation du spectateur, la science de l'époque moderne avec la connaissance objective que le théâtre donne à voir au spectateur. Pourtant ces explications se heurtent à des difficultés. La difficulté essentielle, Brecht l'a lui-même énoncée, en disant que ce qui se passe sur la [*scène du*] théâtre n'est pas la science, ni la vie, et qu'il faut déconcerter le spectateur, décevoir son attente. Cette déception, comment peut-elle être en même temps une joie? Et quel rapport y a-t-il entre cette joie et le divertissement que doit nécessairement procurer le théâtre? Les explications théoriques de Brecht sont insuffisantes, mais une fois de plus, il ne faut pas croire que tout Brecht est dans ses explications théoriques. Il y a beaucoup plus dans sa pratique que dans ses explications théoriques. Je voudrais essayer, pour mon compte, de tirer quelques explications théoriques supplémentaires de la pratique de Brecht, et aussi de Strehler.

D'abord, je poserai une question toute simple, à laquelle Brecht a lui-même répondu : quelle est la *matière* de la représentation théâtrale, de quoi est faite la *matière* qui permet à la représentation théâtrale d'avoir lieu, à la fois du côté du public, et du côté des acteurs ? C'est un fait : le théâtre existe. Mais pour qu'il existe, il faut qu'il se passe quelque chose entre le public et la scène : il faut donc qu'il y ait quelque chose qui permette la communication théâtrale, et sur quoi s'exerce la pratique théâtrale. Brecht le dit très bien : ce sont *les opinions et les comportements des hommes*. Dans notre langage théorique marxiste, nous dirons : la matière du théâtre, c'est l'*idéologique*. L'idéologique, ce ne sont pas seulement des idées, ou des systèmes d'idées, mais, comme l'a fort bien vu Gramsci, ce sont à la fois des idées *et* des comportements, des idées *dans* des comportements, qui forment un tout. Lorsque les spectateurs viennent au théâtre, ils ont dans la tête et le corps des idées et des comportements. Sur la scène on leur montre des idées et des comportements, des idées dans des comportements, on leur montre de l'idéologique. Ce qui permet l'existence du théâtre, c'est que le public vient voir sur la scène ce qu'il a dans la tête et dans le corps. Pour reprendre une vieille formule, qui n'est pas fautive, dans le théâtre, ce que le public vient voir, c'est lui-même. Le théâtre est comme un miroir où les spectateurs viennent pour voir ce qu'ils ont dans la tête et le corps, ils viennent pour *se reconnaître*. C'est tout à fait essentiel : car nous savons que l'idéologique a pour fonction la *reconnaissance* (et non pas la connaissance). La preuve : on peut la trouver dans la réaction populaire spontanée devant une représentation théâtrale réussie d'un personnage. Le public dit : « *C'est bien ça ! Comme c'est vrai.* » C'est l'expression même de la *reconnaissance*, comme devant un portrait : « *c'est bien lui* ». Quand il vient au théâtre, le public y vient toujours dans l'espoir de pouvoir dire à la fin : « *c'est bien ça* ». Quand il s'est reconnu, quand il est bien sûr de s'être reconnu, il est content. Première satisfaction.

Mais pour que ce plaisir de la reconnaissance de soi idéo-

logique soit vraiment savoureux, il faut qu'il comporte un certain risque, le risque d'un certain danger. Quand on vient au théâtre pour y chercher une bonne confirmation de soi, une bonne reconnaissance de soi, c'est qu'on n'est pas tout à fait sûr de soi, c'est qu'on doute un peu de soi. Naturellement, on ne l'avoue pas, mais ça fait partie du plaisir qu'on attend. C'est pourquoi le théâtre ne fait vraiment plaisir qu'en *jouant* avec ce risque, avec ce danger, avec ce doute — pour écarter finalement tout risque, tout danger, tout doute. En jouant avec les peurs, avec les doutes, avec les risques, le théâtre dit tout haut ce qu'on ne pense que tout bas. Cela donne au spectateur un double plaisir. D'abord, il rit, parce qu'il croit que ce sont *toujours les autres* qui ont peur, qui doutent, etc. Ensuite, il est content, car en fin de compte tout s'arrange toujours, d'une manière ou d'une autre et le plaisir est multiplié par les dangers qu'on a frôlés. À la fin, on se reconnaît, et on dit : c'est bien vrai, ce qui signifie qu'on s'est reconnu, qu'on est justifié. Quand il vient au théâtre, le spectateur accepte la règle du jeu : justement qu'on « joue » avec ses idées et ses comportements, pour lui *montrer* que ses idées et ses comportements ne courent aucun risque. Le théâtre est une catharsis disait Aristote, et Freud : l'art est un triomphe fictif. Traduisons : un triomphe fictif, c'est un risque fictif. Dans le théâtre le spectateur se donne le plaisir de voir jouer avec le feu, pour être bien sûr qu'il n'y a pas de feu, ou que le feu n'est pas chez lui, mais chez les autres, de toute façon pour être sûr qu'il n'y a pas le feu chez lui.

Si on veut savoir pourquoi le théâtre divertit, il faut tenir compte de ce type très particulier de plaisir : celui de jouer avec le feu sans danger, avec cette double clause : 1. c'est un feu sans danger parce qu'il est sur la scène, et que la pièce de théâtre éteint toujours le feu, et 2. quand il y a le feu, c'est toujours chez le voisin.

Là il faut dire un mot des voisins, c'est-à-dire du public. Car le public est composé des voisins. Ce qui distingue le théâtre du cinéma, on l'a dit depuis longtemps, c'est que le

spectacle est dans la salle. Historiquement c'est vrai : dans un théâtre on retrouve les différentes classes de la société, en corps ou par délégations plus ou moins nombreuses. Une salle de théâtre, avec ses places différentes, les bonnes et les mauvaises, avec ses entractes, avec ses conversations, est une petite société, où sont reproduits les rapports sociaux et leurs différences. Le bas peuple vient voir les grands. Les grands savent qu'ils sont regardés. Dans une salle de théâtre, les gens se voient et se regardent. Ils se voient doublement : dans la salle avant de se voir sur la scène. Les voisins, chez qui il y a le feu sur la scène, sont aussi, comme par hasard, dans la salle. Les petits, qui regardent les grands avec considération dans la salle, rient des grands quand il y a le feu chez eux sur la scène, ou ils les trouvent grands aussi sur la scène de surmonter les crises de leur vie et de leur conscience³.

Page 541

- a. Voir notre Présentation pp. 28-29.

Page 542

a. Cf. « Le " Piccolo ", Bertolazzi et Brecht (notes sur un théâtre matérialiste) », *Pour Marx*, pp. 129-152.

b. Cf. dans ce volume la Lettre à Paolo Grassi, pp. 535-539.

c. Des notes dactylographiées sur les *Écrits sur le théâtre* de Brecht ont été conservées dans les archives d'Althusser.

d. *Écrits sur le théâtre*, Paris, L'Arche, 1963, p. 24.

e. *Ibid.*, pp. 265-266.

Page 545

a. Texte incertain. Le texte dactylographié contient : « La révolution de Brecht dans la technique théâtrale doivent être comprises comme des effets d'une révolution dans la *pratique* théâtrale », précédé d'un passage biffé par Althusser : « Les révolutions techniques de Brecht doivent être comprises comme... ».

Page 546

a. Rappelons que l'avant-dernier paragraphe de *Lénine et la philosophie* (conférence prononcée le 24 février 1968) s'achève par une formule pratiquement identique : « *Le marxisme n'est pas une (nouvelle) philosophie de la praxis, mais une pratique (nouvelle) de la philosophie.* »

Page 551

a. *Mère Courage* de Brecht a été mis en scène au Théâtre National Populaire par Jean Vilar en 1951.

b. Cf « Le "Piccolo", Bertolazzi et Brecht », *op. cit.*

c. Référence probable à Bernard Dort, « Galilée et le cocher de fiacre », *Théâtre public. Essais de critique*, Paris, Seuil, 1967, pp. 188-196.

Page 552

a. « Effet d'éloignement ou effet V. (*Verfremdungseffekt*) » : Brecht, « Nouvelle technique d'interprétation », *Écrits sur le théâtre, op. cit.*, p. 148.

Page 556

a. Le texte s'arrête ici, manifestement inachevé.

Lettre sur la connaissance de l'art
(réponse à André Daspre)

(1966)

Cette « Lettre sur la connaissance de l'art (réponse à André Daspre) » a été publiée dans le n° 175 de La Nouvelle Critique (avril 1966) dans un ensemble intitulé « Deux lettres sur la connaissance de l'art ». Elle doit être resituée dans le contexte du débat sur l'humanisme suscité par la publication des articles d'Althusser : « Marxisme et humanisme » et « Note complémentaire sur l'humanisme réel », tous deux repris dans Pour Marx. La discussion commence par une lettre d'André Daspre, alors professeur de français au lycée de Toulon, qui enseignera par la suite à l'université de Nice et publiera plusieurs ouvrages sur Roger Martin du Gard. Tout en reconnaissant la rigueur de la distinction faite par Althusser entre science et idéologie, André Daspre refuse toute assimilation de l'art à une simple région de l'idéologie, et cherche à montrer que l'art nous donne une connaissance du monde qui n'est ni supérieure, ni inférieure à la connaissance scientifique, mais simplement différente d'elle. Interrogé sur ce point, André Daspre nous a confirmé que dans les débats traversant à l'époque le parti communiste français, il se situait plutôt du côté d'Aragon et de Roger Garaudy, symboles à ses yeux de la « volonté d'ouverture » du PCF.

Le titre, « Lettre sur la connaissance de l'art », ne provient d'aucun des deux auteurs de ces lettres, mais de la rédaction de La Nouvelle Critique. Quelle que soit son imperfection, nous avons jugé préférable de le conserver. Les archives d'Althusser ne contiennent aucune trace matérielle de cet échange de lettres.

La revue^a me communique ton texte. Veux-tu bien me permettre, sinon de répondre à toutes les questions qu'il pose, du moins d'ajouter quelques remarques aux tiennes, dans la ligne de ta propre réflexion?

Sache d'abord que je suis parfaitement conscient du caractère *très schématique* de mon article sur l'Humanisme. Il présente, tu l'as bien vu, l'inconvénient de donner une idée « massive » de l'idéologie, sans entrer dans l'analyse des détails. Comme il ne parle pas de l'art, je conçois qu'on puisse se poser la question de savoir si l'art doit être, ou non, rangé comme tel dans les idéologies, très précisément si l'art et l'idéologie sont une seule et même chose. C'est ainsi, me semble-t-il, que tu as eu la tentation d'*interpréter* mon silence.

Le problème des rapports de l'art et de l'idéologie est un problème très complexe et très difficile. Je puis te dire cependant dans quelles voies sont engagées nos recherches. *Je ne range pas l'art véritable parmi les idéologies*, bien que l'art entretienne un rapport tout à fait particulier et spécifique avec l'idéologie. Si tu veux te faire une idée des premiers éléments de cette thèse, et des développements très complexes qu'elle annonce, je te conseille de lire attentivement l'article

Notes d'édition, pp. 567-568.

que Pierre Macherey a consacré à « Lénine critique de Tolstoï » dans un numéro de *La Pensée* de 1965^a. Bien entendu, cet article n'est qu'un début, mais il pose bien le problème des rapports de l'art et de l'idéologie et de la spécificité de l'art. C'est dans cette voie que nous travaillons, et nous espérons publier d'ici quelques mois des études importantes sur ce sujet.

Cet article te donnera également une première idée du rapport entre l'art et la connaissance. L'art (je parle de l'art authentique, et non des œuvres de niveau moyen ou médiocre) ne nous donne pas *au sens strict* une connaissance^b, il ne remplace donc pas la connaissance (au sens moderne : la connaissance scientifique), mais ce qu'il nous donne entretient pourtant un certain *rapport spécifique* avec la connaissance. Ce rapport n'est pas un rapport d'identité mais un rapport de différence. Je m'explique. Je crois que le propre de l'art est de nous « donner à voir », « donner à percevoir », « donner à sentir », quelque chose qui fait *allusion* à la réalité. Si nous prenons le cas du roman, Balzac ou Soljenitsyne^c, puisque tu les cites, ils nous donnent quelque chose à voir, à percevoir (et non à connaître) qui fait *allusion* à la réalité.

Il faut prendre en leur sens strict les mots qui composent cette première définition provisoire pour éviter de tomber dans une identification de ce que nous donne l'art et ce que nous donne la science. Ce que l'art nous donne à voir, nous donne donc dans la forme du « voir », du « percevoir » et du « sentir » (qui n'est pas la forme du connaître), c'est l'idéologie dont il naît, dans laquelle il baigne, dont il se détache en tant qu'art, et à laquelle il fait *allusion*. Macherey l'a fort bien montré dans le cas de Tolstoï, en prolongeant les analyses de Lénine. Balzac et Soljenitsyne nous donnent une « vue » sur l'idéologie à laquelle leur œuvre ne cesse de faire allusion, et dont elle ne cesse de se nourrir, une vue qui suppose un *recul*, une *prise de distance intérieure* sur l'idéologie même dont leurs romans sont issus. Ils nous donnent à « percevoir » (et non à connaître), en quelque sorte *du dedans*, par une *distance intérieure*, l'idéologie même dans laquelle ils sont pris.

Ces distinctions, qui ne sont pas de simples nuances, mais des différences spécifiques, devraient permettre *en principe* de résoudre un certain nombre de problèmes.

D'abord le problème des « rapports » de l'art et de la science. Ni Balzac ni Soljenitsyne ne nous donnent de *connaissance* du monde qu'ils nous décrivent, ils nous donnent seulement à « voir », à « percevoir » ou « sentir » la réalité de l'idéologie de ce monde. Quand nous parlons d'idéologie, nous devons savoir que l'idéologie se glisse dans toutes les activités des hommes, qu'elle est identique au « vécu » même de l'existence humaine : c'est pourquoi la forme dans laquelle l'idéologie nous est « donnée à voir » dans le grand roman a pour contenu le « vécu » des individus. Ce « vécu » n'est pas un *donné*, le donné d'une « réalité » pure, mais le « vécu » spontané de l'idéologie dans son rapport propre au réel. Cette remarque est importante, car elle nous permet de comprendre que l'art n'a pas affaire à une réalité *propre à lui*, à un *domaine propre* de la réalité dont il aurait le monopole (ce que tu as tendance à dire lorsque tu dis qu'« avec l'art, la connaissance devient humaine », que l'objet de l'art c'est l'« individuel »^a, alors que la science aurait affaire à *un autre domaine* de la réalité (disons, en opposition au « vécu » et à l'« individuel » : l'abstraction des structures). L'idéologie est aussi l'objet de la science, le « vécu » est aussi l'objet de la science, l'« individuel » est aussi l'objet de la science. La vraie différence entre l'art et la science tient à la *forme spécifique* dans laquelle elles nous donnent, de manière tout à fait différente, le même objet : l'art dans la forme du « voir » et du « percevoir », ou du « sentir », la science dans la forme de la *connaissance* (au sens strict : par concepts).

On peut dire la même chose en d'autres termes. Si Soljenitsyne nous « donne à voir » le « vécu » (au sens défini précédemment), il ne nous donne en aucune manière la *connaissance* du « culte » et de ses effets : cette connaissance est la connaissance conceptuelle des mécanismes complexes qui finissent par produire le « vécu » dont parle le roman de

Soljenitsyne. Si je voulais parler ici encore le langage de Spinoza, je dirais que l'art nous donne « à voir » des « conclusions sans prémisses », alors que la connaissance nous fait pénétrer dans le mécanisme qui produit les « conclusions » à partir des « prémisses ». Cette distinction est importante, car elle permet de comprendre qu'un roman sur le « culte », aussi profond soit-il, s'il peut bien attirer l'attention sur les effets « vécus » du culte, *ne peut en donner l'intelligence*; s'il peut mettre la question du « culte » à l'ordre du jour, ne peut *définir les moyens* permettant de porter remède à ces mêmes effets.

De la même manière, ces quelques principes élémentaires permettent peut-être d'indiquer la voie dans laquelle on peut espérer trouver réponse à une autre question que tu poses : comment se fait-il que Balzac, en dépit de ses options politiques personnelles, nous « donne à voir », sous une forme critique, le « vécu » de la société capitaliste ? Je ne pense pas qu'on puisse dire, comme tu le fais, qu'il ait « été poussé par la logique de son art, à abandonner, dans son travail de romancier, certaines de ses conceptions politiques ». Nous savons au contraire que Balzac n'a *jamais abandonné* ses positions politiques. Nous savons même plus : ses propres positions politiques, réactionnaires, ont joué un rôle décisif dans la production du contenu de son œuvre. C'est sans doute un paradoxe, mais c'est ainsi, et l'histoire nous en offre de nombreux exemples, sur lesquels Marx a attiré notre attention (sur Balzac, je te renvoie à l'article de Roger Fayolle dans le numéro spécial d'*Europe* de 1965). Ce sont là des cas de distorsion de sens très fréquents dans la dialectique des idéologies. Vois ce que dit Lénine de Tolstoï (cf. l'article de Macherey) : la position idéologique personnelle de Tolstoï fait partie des causes profondes du *contenu* de son œuvre. Que le contenu de l'œuvre de Balzac et Tolstoï se « détache » de leur propre idéologie politique, et la fasse « voir » en quelque sorte du *dehors*, la fasse « percevoir » par une prise de distance intérieure à cette idéologie, *suppose cette idéologie* même. On peut certes dire que c'est un « effet » de leur art de

romanciers, que de produire cette distance, intérieure à leur idéologie, qui nous la fait « percevoir », mais on ne peut pas dire, comme tu le fais, que l'art « possède une logique propre » qui « fait abandonner à Balzac ses conceptions politiques ». Au contraire : c'est parce qu'il les conserve qu'il peut produire son œuvre, c'est parce qu'il adhère à son idéologie politique qu'il peut produire en elle cette « distance » intérieure qui nous donnera sur elle une « vue » critique.

Comme tu le vois, pour pouvoir répondre à la plupart des questions que nous posent l'existence et la nature spécifique de l'art, nous sommes contraints de produire une *connaissance* adéquate (scientifique) des processus qui produisent l'« effet esthétique » d'une œuvre d'art. Autrement dit, pour répondre à la question du rapport entre l'art et la connaissance, nous devons produire une *connaissance de l'art*.

Tu as bien conscience de cette nécessité. Mais tu dois savoir aussi que, sur ce chapitre, nous sommes encore très loin du compte. La *reconnaissance* (même politique) de l'existence et de l'importance de l'art ne constitue pas une *connaissance de l'art*. Je ne pense même pas qu'on puisse prendre comme des débuts de connaissance les textes que tu cites et même Joliot-Curie, cité par Marcenac³. Pour dire un mot de la phrase attribuée à Joliot, elle contient une terminologie : « création esthétique, création scientifique », certes fort répandue, mais qui doit être, à mon sens, *abandonnée* et remplacée par une autre pour pouvoir poser convenablement le problème de la connaissance de l'art. Je sais bien que l'artiste, comme l'amateur d'art, s'exprime *spontanément* en termes de « création », etc. C'est un langage « spontané », mais nous savons, après Marx et Lénine, que tout langage « spontané » est un langage *idéologique*, et qu'il véhicule une idéologie, ici de l'art et de l'activité productrice des effets esthétiques. Comme toute connaissance, la connaissance de l'art suppose une *rupture* préalable avec le langage de la *spontanéité idéologique*, et la constitution d'un corps de concepts scientifiques pour le remplacer. Il faut avoir conscience de la nécessité de cette rupture avec l'idéologie pour pouvoir entreprendre de constituer l'édifice d'une connaissance de l'art.

C'est ici peut-être, que je me permettrais d'exprimer une nette réserve au regard de ce que tu dis. Je ne parle peut-être pas exactement de ce que tu *veux* ou *voudrais* dire, je parle de ce que tu dis *effectivement*. Lorsque tu opposes « *la réflexion rigoureuse sur les concepts du marxisme* » à « *autre chose* », et en particulier à ce que l'art nous donne, je crois que tu établis une comparaison ou boiteuse, ou illégitime. L'art nous apportant effectivement *autre chose* que la science, il n'y a pas d'opposition entre eux, mais une différence. En revanche, s'il s'agit de *connaître* l'art, il faut commencer nécessairement par « *la réflexion rigoureuse sur les concepts fondamentaux du marxisme* » : il n'y a pas d'autre voie. Et lorsque je dis : « *il faut commencer...* » il ne suffit pas de le *dire*, il faut le *faire*. Sinon on peut aisément se tirer d'affaire avec un coup de chapeau en passant, du genre : « *Althusser propose de revenir à une étude rigoureuse de la théorie marxiste. Cela me paraît indispensable. Qu'on me permette de penser que cela ne suffira pas...* » C'est la seule vraie critique que je t'adresserai : il y a une façon de déclarer telle exigence « *indispensable* », qui consiste justement à *s'en dispenser*, à se dispenser d'en méditer soigneusement toutes les implications et les conséquences — par le coup de chapeau qu'on lui donne, pour pouvoir passer rapidement à « *autre chose* »... Or je crois que la seule façon d'espérer pouvoir parvenir à une connaissance réelle de l'art, approfondir la spécificité de l'œuvre d'art, connaître les mécanismes qui produisent l'« *effet esthétique* », c'est justement de s'attarder longuement avec la plus grande attention, sur les « *principes fondamentaux du marxisme* » et de ne pas se hâter de « *passer à autre chose* », car si on passe trop vite à « *autre chose* », on tombe non pas dans une *connaissance* de l'art, mais dans une *idéologie* de l'art : par exemple dans l'idéologie humaniste latente qui peut être induite par ce que tu dis des rapports de l'art et de l'« *humain* », de la « *création* » artistique, etc.

S'il faut recourir (et ce travail est long et ardu) aux « *principes fondamentaux du marxisme* » pour pouvoir [*penser*]^a correctement, en des concepts qui ne soient pas les concepts

idéologiques de la spontanéité esthétique, mais des concepts *scientifiques* adéquats à leur objet, donc des concepts nécessairement *nouveaux*, ce n'est pas pour passer l'art sous silence, ou le sacrifier à la science : c'est tout simplement pour le *connaître*, et lui rendre ce qui lui est dû.

Notes d'édition
de « Lettre sur la connaissance de l'art »

Page 560

a. *La Nouvelle Critique*.

Page 561

a. Article repris dans Pierre Macherey, *Pour une théorie de la production littéraire*, Paris, Maspero, collection « Théorie », 1966.

b. André Daspre écrit dans sa « lettre » : « Ce qui rend irremplaçable la connaissance artistique, c'est précisément qu'elle n'entre pas en concurrence avec la connaissance scientifique, mais se situe à un autre niveau. C'est au niveau de l'homme que se place l'artiste, des rapports vécus entre les hommes. »

c. André Daspre parle de « l'extraordinaire roman de Soljenitsyne, *Une journée d'Ivan Denissovitch* ».

Page 562

a. « Avec l'artiste l'histoire devient humaine... le miracle de l'art est de se situer au niveau de l'individuel et de donner pourtant une leçon valable pour tous. »

Page 564

a. Prix Nobel de chimie en 1935, Frédéric Joliot-Curie (1900-1958) fut l'une des grandes figures de savants du parti communiste français, auquel il adhéra pendant la Seconde Guerre mondiale. Il fut l'un des dirigeants importants du Mouvement de la Paix. Poète et résistant communiste, Jean Marcenac (1911-1984) était alors un collaborateur régulier des

Lettres françaises. Althusser se réfère au passage suivant de la lettre d'André Daspre : « Cependant une phrase de Marcenac... attirait mon attention... : " J'ai toujours regretté que Frédéric Joliot-Curie n'ait jamais donné suite à ce projet dont il m'avait une fois entretenu à la mort d'Éluard, d'une étude comparée de la création poétique et de la création scientifique, dont il a pensé qu'elle aurait peut-être débouché sur une identité de démarche. " »

Page 565

a. Le texte est ici très incertain. Il n'existe aucune version dactylographiée ou manuscrite de ce texte, et la version imprimée par *La Nouvelle Critique* donne ici « poser », ce qui n'a guère de sens, sauf à supposer qu'un membre de phrase ait disparu à l'impression.

(1962)

Publié dans le n° 954 des Lettres françaises (29 novembre-6 décembre 1962), « Devant le surréalisme : Alvarez-Rios » est le compte rendu d'une exposition du peintre cubain Roberto Alvarez-Rios à la galerie « La Cour d'Ingres » d'Inna Salomon, amie d'Althusser. Né en 1932, le peintre réalise alors sa première exposition personnelle à Paris, où il vit et travaille depuis son arrivée en 1958. Les archives d'Althusser ne contiennent aucune trace dactylographiée ou manuscrite de ce texte : nous reproduisons donc tel quel l'article des Lettres françaises, nous contentant de rectifier quelques fautes d'impression.

Les toiles bouleversantes d'Alvarez-Rios, jeune peintre de Cuba, nous posent une nouvelle fois *la question du surréalisme*.

Qu'il soit présentement comme une Église, qu'il ait ses messes et son latin, sa syntaxe et son vocabulaire, sa plainte de vieil orgue littéraire au fond de la nef, ses mots de passe (« L'œuf primordial... À l'étonnement du colibri...

^a. Le titre de l'article publié dans *Les Lettres françaises* indique par erreur « Alvares Rios ».

L'offrande de la mélancolie... etc. »); qu'il ait jusqu'à ses prières, qu'on reconnaît prières, non à leur sens (qui les écoute?) mais à leur façon propre *de marmotter*; tout cela, qui dit tout simplement *qu'il est mort*, n'empêche que le surréalisme ne *vive* en peinture dans quelques grands (Ernst, Matta, Lam), et ne *naisse* à nouveau en quelques *jeunes*.

Rios^a est de ces *jeunes*. Trente et un ans. Vingt-sept ans de sa vie à La Havane. Études classiques aux Beaux-Arts. Rêvant de Rembrandt, Cézanne, Van Gogh, Picasso. En 1950, toujours à La Havane, rencontre de *Lam*, dont l'exposition le marque. En 1958, Paris. Rios travaille dans un sous-sol de la Cité universitaire, dans sa chambre (il est marié), sans espace, presque sans lumière.

Pour lui le surréalisme est *vivant* : mieux, il est la *vie*. Rios répète : « Je ne pouvais être *libre* ni dans le réalisme, ni dans l'abstrait. Dans le surréalisme je suis libre. » Libre de quoi? Il faut interroger l'iconographie de sa liberté : ses tableaux. Liberté de dénoncer l'esclavage; d'exalter la lutte révolutionnaire (la « Fronde de David » : une foule d'hommes frères confondus jusqu'à la mer avec la rive d'une île, pour armes leurs bras tendus, contre le monstre aux mille canons bouchant le ciel); d'invoquer la paix future, les trois Antilles heureuses (trois femmes parallèles, parmi feuilles et fruits, sur la brume lointaine d'une ville chaleureuse); la Vierge assise dans un fauteuil plus droit qu'elle, une grenade entre les seins, habillée de violet, le visage presque un sexe; la dormeuse au chapeau; la grande entente des hommes, des cieus, des oiseaux et des femmes : en un mot, le bonheur.

Ainsi, cette liberté si simple, qui ne chante que la liberté, *a besoin* de ce qui n'est peut-être plus rien qu'un *langage* : le surréalisme.

Pourquoi la liberté de Lam, Cardenas, cubains comme Rios, sans parler de Matta, chilien, et d'autres Latino-Américains dut-elle emprunter ce langage, et l'ayant emprunté, sut-elle le transformer? Sans doute par l'effet de

a. Sic.

profondes affinités avec le passé vivant d'un monde, avec la matière d'une vie populaire toute proche : ce langage n'a point là-bas le sens qu'il avait ici. Il est là-bas le langage naturel d'un inconscient à ciel ouvert ; il était ici la volonté de surprendre un abîme enfoui dans la nuit ; là le discours d'une histoire naissante, qui parle des hommes et de la nature, des esclavages et des maîtres, de mort et de liberté ; ici l'incantation d'une histoire perdue, perverse, dont on voulait à toute force apprivoiser le sens. D'où cette singulière différence, si frappante, entre *deux façons de parler le même langage* : ici la parole tendue d'une liberté moins délivrée que sommée de naître ; là une voix presque naïve disant les hommes et les êtres.

Tel est le charme émouvant de Rios. Il « parle » surréaliste comme il « parle » français : comme une langue née avant lui. La *naïveté* que les nôtres s'acharnaient à arracher aux origines, à engendrer en un *objet* (qu'il fût poème, readymade ou tableau) qui aussitôt l'aliénait, Rios la trouve dans l'application de sa voix à ce langage : dans sa parole, son accent, son invention syntaxique et sémantique, dans la transformation de ses tours et de ses figures. Tout est alors *déplacé*. Il n'est plus question de réinventer à chaque instant le surréalisme, et d'assumer la responsabilité démesurée de sa révolution permanente. Il s'agit de le traiter pour ce qu'il est : comme un fait culturel constitué, et de le mettre en rapport avec l'histoire vivante d'un monde.

Ce qui est émouvant dans Rios, c'est qu'en voyant pour-quoi il fallut ce langage à sa liberté, nous voyons aussi *comment* il se libère de ce langage même. Il est rare que des tableaux exposés le soient à *l'instant même*, et soient *l'instant même* où les moyens de sa liberté découvrent à un homme les débuts de sa propre *nécessité*. C'est cet instant qu'on voit à « La Cour d'Ingres » dans les dernières toiles de Rios.

J'y distingue pour mon compte deux traits d'avenir. D'abord ce *dynamisme de la forme* (La grande diagonale impérieuse et tendue de la toile numéro 17 ; le contraste de l'irrésistible *élan* de formes cernant une matière *figée* ; la grande horizontale pathétique de la toile numéro 23.)

Puis ce traitement si particulier de la *matière* qu'on voit dans le numéro 18, « Vers une transfiguration » (ci-dessus ^a). Sur ces deux points, Rios s'annonce lui-même ; en ce qu'il a d'unique, et qu'aucun *langage* ne peut lui donner : se découvrant lui-même dans ses nouveaux signes. Sur ces deux points il innove : rompant avec la prédilection du surréalisme pour la forme-objet immobile et assise ; pour la matière opaque ou diaphane, mais le plus souvent dure, lisse et figée. Je verrais volontiers dans ce tableau récent (ci-dessus), l'image de cette délivrance. Tout le bas du tableau n'est que cette nouvelle matière travaillée et en plein labeur, matière encore informe, mais diverse et qui, dominée par de grands symboles muets, est comme en marche vers un avenir. Ce sont peut-être des hommes, mais à la recherche de leur forme, de leur fin : et c'est pourquoi ils vont. Bientôt ils n'auront plus besoin de ces emblèmes.

La naïveté, ou ce qui est tout un, la profondeur de cette peinture, est *aussi* de parler de soi, et de l'avenir de Rios, ce peintre *qui peut être grand*.

^a Une reproduction en noir et blanc de la toile « Vers une transfiguration » illustre l'article d'Althusser.

Cremonini, peintre de l'abstrait
(1964-1966)

1 Rédigé à l'occasion d'une exposition de Leonardo Cremonini à la Biennale de Venise (juin-septembre 1964), « Cremonini, peintre de l'abstrait », daté par Althusser d'août 1966, a été publié en novembre 1966 dans la revue Démocratie nouvelle, dans le cadre d'une « Enquête internationale "cultures et culture" ». Particulièrement mis en évidence par la revue, cet article est édité sur papier glacé et entouré de nombreuses illustrations en noir et blanc de tableaux de Cremonini. Althusser avait alors déjà publié une première version de ce texte en Allemagne (Tendenzen 3, 1965). Par-delà quelques modifications de détail qui ne sont pas toujours sans importance, la seconde version diffère de la première par une longue conclusion ajoutée par l'auteur au cours de l'été 1966, qui modifie la tonalité générale du texte.

Nous publions ici le texte paru dans Démocratie nouvelle. Les passages de la première version abandonnés par Althusser sont toutefois restitués dans les notes d'édition, où sont également signalés les passages spécifiques à la seconde version.

Comme je me trouvai dans la salle de la Biennale de Venise^a où Cremonini exposait d'admirables toiles, deux Français entrèrent, jetèrent un bref regard, et prirent la porte, l'un disant à l'autre : « Sans intérêt : expressionnisme ! » Depuis, il m'est advenu de retrouver le même mot sous la plume de la critique d'art. Appliqué à Cremonini, le terme d'expressionnisme est l'indice frappant d'un malentendu. Après tout, c'est le malentendu de tout jugement critique (et donc de toute esthétique), qui n'est que le commentaire, même théorique, de la *consommation* esthétique : le malentendu dominant de la critique d'art contemporaine, qui, lorsqu'elle n'habille pas son « jugement » dans l'ésotérisme d'un vocabulaire où les complices d'une méconnaissance ne communiquent que leur complicité, lorsqu'elle consent à parler un langage nu, découvre à chacun qu'elle n'est qu'une branche de la dégustation, c'est-à-dire de la gastronomie.

Pour « voir » Cremonini, et surtout pour parler de ce qu'il fait voir, il faut abandonner les catégories de l'esthétique de la consommation : il faut un autre regard que celui de la concupiscence ou du dégoût des « objets ». Toute sa force de peintre figuratif tient en effet en ce qu'il ne « peint » pas des

Notes d'édition, pp. 587 à 589.

« objets » (ces moutons dépecés ; ces cadavres torturés ; cette pierre ; ces plantes ; ce fauteuil 1900), ni des « lieux » (la mer, vue de la pesante carcasse articulée d'une île, vue d'une fenêtre ouverte sur l'air ; ce balcon suspendu dans le ciel ; ces chambres aux armoires et aux lits vernis ; ce lavabo douteux ; ce compartiment d'un train de nuit), ni des « heures » ou instants (le matin à l'aube ; la nuit ; le plein midi d'une cour écrasée de soleil où jouent des filles à la marelle). Cremonini « peint » des *rappports*, où sont pris les objets, les lieux et les heures. Cremonini est un *peintre de l'abstraction*. Non un peintre abstrait, « peignant » un pur possible absent dans une forme ou une matière nouvelles, mais un peintre de l'*abstrait* réel, « peignant », en un sens qu'il faudra préciser, des rapports réels (comme rapports ils sont nécessairement *abstrait*s) entre les « hommes » et leurs « choses », ou plutôt, si l'on veut bien donner à ce mot son sens le plus fort, entre les « choses » et *leurs* « hommes ».

« Voir »² ces rapports dans les toiles de Cremonini, c'est en même temps entrer dans d'autres rapports : ceux qu'entretient l'« artiste » avec son « œuvre », ou plutôt l'œuvre avec *son* artiste. Là encore, trop souvent, la critique d'art moderne pense ces rapports dans le mystère de la subjectivité du peintre, qui inscrit son « projet créateur » dans la matérialité idéale de sa « création ». L'esthétique de la consommation et l'esthétique de la création ne sont qu'une seule et même esthétique : elles reposent toutes deux sur les mêmes catégories idéologiques de base : 1. la catégorie de *sujet*, créateur ou consommateur (producteur d'une « œuvre », producteur d'un jugement esthétique), doté des attributs de la subjectivité (liberté, projet, acte de création et de jugement, besoin esthétique, etc.) ; 2. la catégorie d'*objet* (les « objets » représentés, figurés dans l'œuvre, l'œuvre comme objet, produit ou consommé). La subjectivité de la création n'est ainsi que le reflet en miroir (et ce reflet est l'idéologie esthétique même) de la subjectivité de la consommation : l'« œuvre » n'est que le phénomène de la subjectivité de l'artiste, que cette subjectivité soit psychologique

ou esthétique-transcendantale. Cremonini nous introduit à concevoir que le « mystère » de l'« intérieur » d'un peintre, de son « projet créateur », n'est que son œuvre même, que les rapports d'un peintre avec son « œuvre » ne sont rien d'autre que les « rapports » qu'il « peint ». Nous donnant à voir les rapports des choses avec leurs hommes, Cremonini nous donne en même temps à voir, non les rapports du peintre avec son œuvre, qui n'ont pas d'existence *esthétique*, mais les rapports d'une « œuvre » avec *son* peintre, qui sont en même temps les rapports de cette œuvre *avec nous*.

Toute l'*histoire* personnelle de la peinture de Cremonini n'est que le commentaire de cette nécessité : la réfutation de la pure subjectivité de la production, reflet en miroir de la subjectivité de la consommation.

Cette histoire est intéressante, non parce qu'elle a *commencé* par tel « objet », et s'est poursuivie par tel autre, mais par les *problèmes* affrontés, dont cette histoire n'est que la position, la transformation et la résolution progressives et tenaces.

De fait, Cremonini a « commencé » (il faut bien « commencer » par quelque chose) par le *géologique* : les armatures, les articulations, tassées par la pesanteur et l'histoire, du corps passif d'une île, assoupie dans le lourd oubli des rocs, au bord d'une pure mer, horizon sans matière. Mais déjà, il est tout le contraire d'un peintre d'« objets », d'un paysagiste. Il ne « peint » des rochers que ce qu'ils ignorent : leur pesanteur et leur mémoire (oubli), c'est-à-dire leur *différence* d'avec autre chose qu'eux-mêmes, ce qui en fait le *sol* des hommes.

Cremonini a poursuivi par le *végétal* : la croissance éclatée d'un bulbe, le long cri des tiges muettes, le jaillissement strident d'une fleur, étale dans l'air tel un oiseau de silence. Il ne « peignait » jamais que des absences en ces présences : le rythme, le jet, les craquements du *temps*, « figuré » dans des plantes instantanées, c'est-à-dire éternelles – et le cri d'une voix, « figurée » dans tout autre qu'elle, gestes, trajets, et suspens. Cremonini en est venu aux *bêtes* : moutons immobiles,

dont les os, perçant la peau, craquent dans la paralysie du mouvement; troupeaux semblant les rocs accumulés sur lesquels ils paissent; chiens figés dans un rut de bronze; bêtes dépecées, gisant parmi des hommes ramassant des cadavres d'os, et pareils aux cadavres qu'ils chargent sur leurs épaules décharnées. Il ne « peignait » de l'animal que des os articulés, taillés dans la matière même de la roche : des articulations fixées dans la mort, du vivant même de la vie – et les rares hommes, il les figeait dans la même matière. Les bêtes et leurs hommes, de mêmes morts vivants, cernés par la pierre qu'ils sont, et par l'air, où ils se pensent libres^a. Que « peignait » Cremonini? Des ressemblances (rocs, os, animaux, hommes), là où siègent des *différences* – et en « peignant » ces ressemblances, il « peignait » des différences : ses bêtes et hommes sont à *distance* de la nature que leur fixe notre « idée », c'est-à-dire l'idéologie dominante de l'homme.

Pour finir, Cremonini en vint aux « hommes », qui déjà rôdaient entre les bêtes.

Il^b avait, dans son histoire *personnelle* de peintre, parcouru et reproduit tout le cycle d'une Histoire (rocs, plantes, bêtes, hommes), mais en montrant que tout dieu, fût-il peintre, en était absent, banni. Il avait reproduit cette Histoire dans son « ordre » matériel, faut-il dire « matérialiste »? : la terre, les plantes, le vivant, l'homme enfin. Il est trop clair qu'une certaine idéologie du rapport direct de l'homme à la nature a inspiré dès le début l'œuvre de Cremonini : ce qui le fascine encore personnellement dans le bras d'un fauteuil ou dans un outil, c'est qu'ils prolongent les articulations des membres osseux, humains et animaux, et que ces articulations ne soient que d'autres jeux de la nature apparentés aux jeux originaires qui composent les rapports d'équilibre-déséquilibre des leviers de pesanteurs dans ses rochers. D'où le sens qu'a pu revêtir *pour lui l'ordre* dans lequel il a reproduit cette Histoire, en même temps qu'il a vécu *son* histoire : ce pouvait être l'ordre d'une Genèse (même matérialiste), c'est-à-dire d'une *filiation* à partir d'une origine contenant le *vrai sens* des choses, le vrai rapport de l'homme à la nature, à ses

« objets », avant tout le rapport exemplaire de l'artisan à sa matière, ses outils, et son produit.

Il est fort vraisemblable que ce « projet » idéologique ait inspiré, c'est-à-dire hanté, Cremonini, et que l'illusion qu'il contenait a fait partie de l'agencement des moyens, qui a finalement produit ses toiles, et leur propre histoire : le *résultat* (lui seul existe pour nous : ses toiles dont nous parlons) est justement quelque chose de *tout autre* que ce projet « idéologique ». Et les rapprochements (les ressemblances) entre *formes* des quatre ordres (géologique, végétal, animal, humain) n'y sont pas *en fait* le principe d'organisation *dominant* : ils sont eux-mêmes soumis à un autre principe d'organisation, celui des *différences*. À un certain moment, Cremonini a pu *croire* qu'il peignait seulement des « ressemblances », des « isomorphismes », nécessaires à l'élaboration de son « projet » idéologique de la filiation des formes (rochers, plantes, ossements articulés, outils, gestes...); *en fait*, très tôt, ces ressemblances se sont trouvées soumises à une tout autre logique : celle des *différences*, que Cremonini n'a cessé de « peindre », et, au premier de leur rang, *la différence d'avec ce projet idéologique de la filiation des formes*. Tout cela peut se « voir » clairement dans la dernière étape de la peinture de Cremonini : les « hommes ».

Les hommes : ils eurent d'abord, ils ont toujours la *forme* de leurs « choses », des « choses ». Corps et figures de pierre, trahissant dans leurs objets et leurs gestes leurs « origines » primordiales : justement ces os transposés en outils, ces coudes maigres articulés en bras de sièges, ces femmes dressées comme les tiges de fer de leur balcon, leurs enfants à bout de taille. Les hommes : des êtres figés dans leur essence, dans leur passé, dans leur origine, c'est-à-dire dans leur absence, qui les fait ce qu'ils sont, sans avoir demandé à vivre, ni pourquoi. Les « choses » : ces outils, ces ustensiles, murs, parois séparant le dedans du dehors, l'ombre de l'air, le luisant sombre des vernis usés de la limpidité crue du ciel. Les « hommes » : façonnés dans la matière de leurs objets, par elle cernés, pris, et à jamais définis ; visages corrodés par

l'air, rongés et comme amputés (visages presque *de trop*), gestes et cris figés dans l'immuable pesanteur, dérision du temps humain réduit à l'éternité, celle de la matière.

Alors commença, voilà seulement quelques années, à paraître ce qui, sourdement, parlait dans cette Histoire : les *rapports* des hommes entre eux. Ce n'est pas un hasard si cet objet prit chez Cremonini la forme d'une exploration des *miroirs*, avant tout des vieux miroirs des foyers populaires, des sordides armoires 1900 : les hommes aux prises avec leur seule richesse, ce misérable passé où ils se *regardent*. Ils se regardent : non, ils *sont* regardés. Ce sont leurs miroirs, leur misère, qui les fixent, leur renvoyant malgré eux, quoi qu'ils fassent, leur seul bien inaliénable : leur propre image.

Ne *se* voient pas ces femmes à leur toilette se regardant pourtant dans leur miroir, ne *se* voit pas même cette jeune femme dont nous voyons, *nous*, le désir nu, *sur le dos* de la glace qu'elle tient en main : ce sont leurs miroirs qui les voient, et voient le cercle de leur vue, leurs miroirs pourtant aveugles. Les miroirs voient les hommes, jusque dans le sommeil et l'amour : l'implacable reflet, indifférent à son modèle, voit pour nous ces êtres de chair, de sommeil, de désir et de veille, jusque dans le ciel suspendu de leur vertige. Cependant, en toutes ces toiles, de *hautes verticales* : portes, fenêtres, parois, murs, sont là, où est « peinte » l'impitoyable loi qui gouverne, jusqu'en leur chair fatiguée, les hommes : la *pesanteur* de la matière, c'est-à-dire de leur vie. Personne ne soutiendra que ce soit par une rencontre de hasard que les grandes *verticales* des parois et des murs surgissent dans Cremonini au moment même où il en vient à peindre dans leurs miroirs l'inexorable *cercle* qui domine les relations des hommes entre eux, par les relations des objets à leurs hommes. Dans le cercle des miroirs est « figuré » un tout autre *renvoi* que celui de la ressemblance des formes, dans l'idéologie d'une *filiation*. Le cercle des miroirs « figure » que les objets et leurs formes, fussent-elles apparentées entre elles, ne le sont que parce qu'elles tournent dans le même cercle, parce qu'elles sont soumises à la même loi, qui domine

maintenant, de façon « visible », les rapports des objets à leurs hommes.

De^a plus, ce *cercle* est bien un cercle : il « tourne en rond », il a perdu toute origine : mais, avec l'origine, il semble aussi avoir perdu toute « détermination en dernière instance ». Les hommes et leurs objets nous renvoient aux objets et leurs hommes, et vice versa, sans fin. Pourtant le sens de ce cercle est fixé, à la *cantonade*, par sa *différence* : cette différence n'est rien d'autre que la présence, à côté du cercle, des grandes *verticales* de la pesanteur, qui « figurent » *autre chose* que le renvoi perpétuel des individus-humains aux individus-objets, et vice versa, à l'infini, *autre chose* que ce cercle de l'existence *idéologique* : la détermination de ce cercle par sa *différence*, par une autre structure, *non circulaire*, par une loi d'une tout autre nature, pesanteur irréductible à toute Genèse, et qui hante désormais, de son *absence déterminée*, toutes les toiles de Cremonini.

Dans les dernières œuvres, le cercle n'a plus besoin, pour être « peint », de la présence *physique* des miroirs. Il devient directement le cercle du dedans et du dehors, le cercle des regards et des gestes pris dans le cercle des choses : ainsi l'intérieur de l'appartement des voisins vu par une fenêtre, les voisins regardant cet autre intérieur d'où ils sont vus ; ainsi les bouchers sacrés confondus avec leur cadavre gigantesque de bœuf ouvert où ils fouillent (cercle de l'homme et de la bête), se retournant vers la vitre (cercle du dedans et du dehors) où l'interdit a jeté une fillette qui fuit avant même de les avoir regardés (cercle du désir et de l'interdit) ; ainsi le jeu « sans règles » des enfants courant entre les meubles – sans règles puisque sa règle n'est que la loi de clôture d'un espace clos, le seul corps de leur « liberté ». Dans^b leur monde « fini » qui les domine, Cremonini « peint » ainsi (c'est-à-dire « figure » par le jeu des ressemblances inscrites dans les différences) l'histoire des hommes comme une histoire *marquée*, dès les premiers jeux de l'enfance, et jusque dans l'anonymat des visages (d'enfants, de femmes, d'hommes), par l'*abstraction* de leurs lieux, de leurs espaces,

de leurs objets, c'est-à-dire, « en dernière instance », par l'abstraction réelle qui détermine et résume ces premières abstractions : les rapports qui constituent leurs *conditions de vie*.

Je ne veux pas dire, car cela n'aurait *aucun sens*, qu'on puisse « peindre » des « conditions de vie », peindre des rapports sociaux, peindre les rapports de production ou les formes de la lutte des classes d'une société donnée¹. Mais on peut « peindre », à travers leurs objets, des relations visibles telles qu'elles figurent, par leur agencement, l'absence déterminée qui les gouverne. La structure qui commande l'existence concrète des hommes, c'est-à-dire qui *informe l'idéologie vécue* des rapports des hommes aux objets et aux hommes, cette structure ne peut, *en tant que structure*, jamais être figurée en présence, *en personne*, en positif, en relief, mais seulement², que traces et effets, en négatif, par indices d'absence, *en creux*. Ce creux, qui « figure » une absence *déterminée*, est très précisément inscrit dans les *différences* pertinentes dont il a été question : dans le fait qu'un objet peint n'est pas conforme à son essence, est rapproché d'un autre que lui ; dans le fait que les relations habituelles (par exemple les relations hommes-objets) sont inversées et décalées ; dans le fait enfin, qui résume tout, que Cremonini ne peut jamais peindre de *cercle* sans peindre en même temps, *à la cantonade*, c'est-à-dire à côté et à distance du cercle, mais en même temps que lui, et près de lui, ce qui récusé sa loi, et « figure » l'efficacité d'une *autre* loi, absente en personne : les grandes *verticales*.

Dernier effet enfin de cette nécessité, de l'efficace des *rapports abstraits* qui sont l'objet absent de la peinture de Cremonini : ce qu'il advient des *visages* humains. On a crié à l'expressionnisme devant ces visages déformés, parfois apparemment monstrueux, sinon difformes. C'est qu'on en est resté à une idéologie humaniste-religieuse de la fonction du

1. C'est, à mon sens, l'erreur de la mise en scène de *Georges Dandin*, par Planchon, du moins telle que je l'ai vue à Avignon en juillet 1966 : on ne peut mettre en scène *en personne* des classes sociales, dans un texte qui ne traite que de certains de leurs « effets structuraux ».

visage humain dans l'art, en même temps qu'à une idéologie idéaliste du *laid* (l'esthétique du laid est l'idéologie de l'expressionnisme), qui confond la *déformation* avec la *difformité*. La fonction idéologique humaniste-religieuse du visage humain est d'être le siège de l'« âme », de la subjectivité, donc la preuve visible de l'existence du *sujet* humain, dans toute la force idéologique du concept de *sujet* (centre à partir duquel le « monde » s'organise, parce que le sujet humain est le centre de son monde, comme sujet percevant, comme sujet actif « créateur », comme sujet libre et donc responsable de ses objets et de leur sens). À partir de ces prémisses idéologiques, il va de soi que le visage humain ne peut être peint que dans son individualité identifiable, donc reconnaissable (tels *traits* individuants), et reconnaissable jusque dans les variations de sa *singularité* (tels sentiments, qui « expriment » la qualité et la fonction religieuse de ce sujet, *centre* et source de son « monde »). L'esthétique de la *difformité* (du laid) n'est pas, dans son principe, la critique ni la révocation de ces catégories idéologiques-humanistes, mais une de leurs simples variations. C'est pourquoi les visages humains de Cremonini ne sont pas expressionnistes, car ils ne sont pas difformes, mais *déformés* : leur déformation n'est qu'une absence déterminée de forme, « figuration » de leur anonymat, et c'est cet anonymat qui constitue la révocation effective des catégories de l'idéologie humaniste. À proprement parler, la déformation que Cremonini fait subir à ses visages est une déformation *déterminée*, en ce qu'elle ne substitue pas une identité à une autre sur un visage, en ce qu'elle ne donne pas aux visages *telle* « expression » (de l'âme, du sujet), au lieu de lui en donner *une autre* : elle leur ôte, *avec toute expression*, la fonction idéologique que cette expression assure dans les complicités de l'idéologie humaniste de l'art. Si les visages de Cremonini sont *déformés*, c'est qu'ils n'ont pas la *forme* de l'*individualité*, c'est-à-dire de la *subjectivité*, dans lesquelles les « hommes » reconnaissent d'emblée que l'homme est le *sujet*, le centre, l'auteur, le « créateur » de ses objets et de son monde. Les visages humains de Cremonini

sont tels qu'ils ne peuvent être *vus*, c'est-à-dire identifiés comme porteurs de la fonction idéologique d'expression de *sujets*. C'est pourquoi ils sont si « mal » représentés, à peine ébauchés, comme si, au lieu d'être les auteurs de leurs gestes, ils n'en étaient que la *trace*. Ils sont hantés par une absence : une absence purement négative, celle de la fonction humaniste qui leur est refusée, et qu'ils refusent ; et une absence positive, déterminée, celle de la *structure* du monde qui les détermine, qui en fait les êtres anonymes qu'ils sont, effets structuraux des rapports réels qui les gouvernent. Si ces visages sont « inexpressifs », parce que non individualisés dans la forme idéologique de sujets identifiables, c'est qu'ils ne sont pas l'expression de leur « âme », mais l'expression, si l'on veut (mais ce terme est inadéquat : il vaut mieux dire l'*effet structural*), d'une absence, visible en eux, celle des rapports structuraux qui gouvernent leur monde, leurs gestes, et jusqu'à leur liberté vécue. Tout l'« homme » est bien présent dans l'œuvre de Cremonini, mais justement parce qu'*il n'y est pas*, parce que sa double absence (négative, positive) est son existence même. C'est pourquoi sa peinture est profondément antihumaniste, et matérialiste. C'est pourquoi aussi sa peinture interdit au spectateur les complicités de la communion dans le partage complaisant du pain humaniste, la complicité par laquelle le spectateur est confirmé dans son idéologie spontanée par sa figuration « peinte ». C'est pourquoi enfin sa peinture lui interdit à lui-même de se reconnaître, en tant que « créateur », et de se *complaire* dans les tableaux qu'il peint : car ses tableaux sont la réfutation en acte de l'idéologie de la création, fût-elle esthétique. Ce décalage interdit à Cremonini de se *répéter*, c'est-à-dire de se complaire dans cette reconnaissance, et il ne peut se répéter parce que sa peinture lui interdit cette reconnaissance. S'il ne cesse de *découvrir*, et donc de changer, ce n'est pas, comme chez d'autres, par goût et exercice de virtuosité, mais par la logique même de ce qu'il fait, *et dès le début*, en dépit même de son point de départ, et du « projet idéologique » dont il est parti. Qu'un individu puisse à ce point s'abstraire de sa

peinture, c'est-à-dire refuser en elle tous les bénéfices de la complaisance de la reconnaissance de soi, qu'une peinture puisse à ce point faire abstraction de son *peintre* (c'est-à-dire refuser d'être son propre miroir idéologique, le reflet d'une idéologie de la « création esthétique »), voilà qui est profondément lié avec la *signification* de cette peinture. Si Cremonini « peint » bien des rapports « abstraits », s'il est bien ce peintre de l'abstraction qu'on a tenté de définir, il ne peut « peindre » cette abstraction qu'à la condition d'être présent dans sa peinture sous la forme déterminée par les rapports qu'il peint : sous la forme de leur *absence*, c'est-à-dire en l'espèce sous la forme de *sa propre absence*.

C'est justement cet antihumanisme radical de l'œuvre de Cremonini qui lui donne un tel pouvoir sur les « hommes » que nous sommes. Nous ne pouvons pas nous « reconnaître » (idéologiquement) dans ses tableaux. Et c'est parce que nous ne pouvons nous y « reconnaître » que nous pouvons, dans la forme spécifique qui nous est fournie par l'art, ici la peinture, nous y *connaître*. Si Cremonini ne « peint » de l'« homme » que sa réalité : ces rapports « abstraits » qui le constituent dans son être, qui font jusqu'à son individualité et sa liberté — c'est qu'il sait aussi que toute œuvre peinte n'est peinte que pour être vue, et vue par des hommes vivants, « concrets », capables de se déterminer, en partie, dans les limites objectives, déterminées, de leur liberté, par la « vue » même de ce qu'ils sont. La voie de Cremonini emprunte ainsi celle qu'ont ouverte aux hommes les grands penseurs révolutionnaires, théoriques et politiques, les grands penseurs matérialistes, qui ont compris que la liberté des hommes passait, non par la complaisance de sa *reconnaissance* idéologique, mais par la *connaissance* des lois de leur servitude, et que la « réalisation » de leur individualité concrète passait par l'analyse et la maîtrise des rapports abstraits qui les gouvernent. À sa façon, à son niveau, avec ses moyens propres, dans l'élément non pas de la philosophie ou de la science, mais de la peinture, Cremonini suit la même voie. Ce peintre de l'abstrait, tout comme les grands philosophes

et savants révolutionnaires, ne peindrait pas, et il ne peindrait pas l'« abstraction » de leur monde, s'il ne peignait pour des hommes *concrets*, les seuls hommes existants, pour nous.

Toute œuvre d'art naît d'un projet à la fois esthétique et idéologique. Quand elle existe, comme œuvre d'art, elle produit, *en tant qu'œuvre d'art* (par le type de critique et de connaissance qu'elle instaure à l'égard de l'idéologie qu'elle nous donne à voir), un effet *idéologique*. Si, comme l'a bien marqué Establet¹ dans un récent et trop bref article, la « culture » est le nom commun^a du concept marxiste de l'*idéologique*, l'œuvre d'art n'appartient pas plus, en tant qu'*objet esthétique*, à la « culture » que n'appartient à la « culture » un instrument de production (une locomotive) ou les connaissances scientifiques. Mais, comme tout autre objet, y compris un instrument de production et une connaissance, ou même le corps des sciences, une œuvre d'art peut devenir un *élément de l'idéologique*, c'est-à-dire s'insérer dans le système des rapports qui constituent l'idéologique, où se réfléchissent, dans un rapport imaginaire, les rapports que les « hommes » (c'est-à-dire les membres des classes sociales, dans nos sociétés de classes) entretiennent avec les rapports structuraux qui constituent leurs « conditions d'existence ». On peut peut-être même avancer la proposition suivante que, la fonction spécifique de l'œuvre d'art étant de donner à *voir*, par la distance qu'elle instaure avec elle, la réalité de l'idéologie existante (de telle ou telle de ses formes), l'œuvre d'art *ne peut pas ne pas exercer* d'effet directement idéologique, qu'elle entretient donc avec l'idéologie des rapports autrement étroits que tout autre *objet*, et qu'il n'est pas possible de penser l'œuvre d'art, dans son existence spécifiquement esthétique, sans tenir compte de ce rapport privilégié avec l'idéologie, c'est-à-dire sans tenir compte de

1. Voir l'ouverture de cette enquête, n° 6 de *Démocratie nouvelle*. [Roger Establet, « Culture et idéologie », *Démocratie nouvelle*, juin 1966. On y lit par exemple : « L'idéologique est lieu où le matérialisme historique peut s'approprier de plein droit le concept de "culture" ». (N.d.É.)]

son effet idéologique direct et inévitable. De même qu'un grand philosophe comme un grand politique révolutionnaire tiennent compte dans leur propre pensée des *effets* historiques de leur prise de position, au sein même du système rigoureux et objectif de leur propre pensée – de même un grand artiste ne peut pas ne pas tenir compte, dans son œuvre même, dans son agencement et son économie intérieure, des *effets* idéologiques nécessairement produits par son existence. Que cette prise en charge soit parfaitement lucide ou non est une *autre* question. De toute façon, nous savons que la « conscience » est seconde, même lorsqu'elle *pense*, dans le principe du matérialisme, sa position dérivée et conditionnée.

Page 574

a. Biennale 1964.

Page 575

a. La première version de ce paragraphe est très différente : « Quand on *voit*, dans les toiles de Cremonini, ces rapports, on entre de plain-pied dans d'autres rapports, les plus secrets : ceux qu'entretient l'artiste avec son œuvre. Là encore le critique d'art en vogue meublera son vide du mystère de l'intérieur d'un peintre, alors que l'intérieur d'un peintre n'est que son œuvre visible : il suffit de la bien voir, elle, pour voir ce qui crève les yeux : lui. Les rapports d'un peintre avec son œuvre ne sont rien d'autre que ce qu'il peint. Cremonini peignant les rapports des choses avec leurs hommes, peint, en même temps, non les rapports du peintre avec son œuvre, mais les rapports d'une œuvre avec son peintre : les seuls qui *soient*. »

Page 577

a. Le paragraphe s'arrête ici dans la première version.

b. Les deux paragraphes suivants correspondent à un unique paragraphe de la première version : « Il avait parcouru tout le cycle d'une Genèse, que plus ou moins, tout peintre, rêvant d'être le dieu du monde qu'il peint, parcourt. Il avait parcouru ce cycle, mais en montrant que tout dieu, fût-il peintre, en était absent, banni ; il l'avait parcouru dans son ordre matériel, faut-il dire matérialiste ? : la terre primordiale, les plantes, le vivant, l'homme enfin ; il l'avait parcouru en montrant en

toutes choses la forme originaire, le plus dur de la terre, le roc, sa mémoire, et la simple respiration de l'air. »

Page 580

a. Ce paragraphe n'a pas d'équivalent dans la première version.

b. La fin du texte, beaucoup plus courte, est très différente dans la première version : « Dans leur monde fini qui les domine, Cremonini peint l'histoire des hommes, dès les premiers jeux de l'enfance elle-même marqués par l'abstraction de leurs objets, de leurs lieux, de leurs espaces, bref de leurs implacables conditions de vie. C'est trop dire qu'on ne *voit* pas les visages, les traits et les expressions singuliers des visages de ces hommes et de ces enfants : leur visage n'exprime pas les traits, l'expression de leur âme, mais les traits, la structure, l'expression de leur monde, l'abstraction subie de leurs conditions de vie, qui fait toute leur âme.

« Tout l'homme est bien dans l'œuvre peinte de Cremonini, justement parce qu'*il n'y est pas*, parce que cette absence est son existence même. Cremonini ne tombe pas dans l'illusion de croire que le spectateur peut figurer dans le tableau, que le tableau peut ainsi se clore sur lui-même, dans une esthétique de l'accomplissement. Si Cremonini ne peint de l'homme que sa réalité : *l'abstraction* de ces rapports réels qui le constituent dans son rêve, c'est qu'il sait que toute œuvre peinte n'est peinte que pour être *vue* et vue par des hommes vivants, capables de se déterminer par la vue même de ce qu'ils sont, libérés *par la vue même de ce qu'ils sont*. La voie de Cremonini passe par celle qu'ont ouverte aux hommes les grands penseurs révolutionnaires, qui ont compris que la liberté des hommes passait par la connaissance des lois de leur servitude, et la réalisation de leur singularité concrète par l'analyse abstraite du monde qui les gouverne. À sa manière, avec ses moyens propres, Cremonini suit la même voie. Ce peintre de l'abstrait ne peindrait pas, et il ne peindrait pas l'abstraction de leur monde, s'il ne peignait pour des hommes concrets, et pour eux seuls, les appelant à l'action par la critique en acte de ce qu'ils sont.

« Les hommes concrets absents de ces tableaux sont délibérément, et consciemment absents. C'est à nous, hommes devant ces tableaux, que cette absence s'adresse, comme un très haut appel. »

Page 581

a. Le texte dactylographié conservé dans les archives d'Althusser contient ici : « mais seulement en absence, par délégation, en négatif, par indices d'absence, en creux ».

Page 585

a. Le texte dactylographié contient ici : « le nom vulgaire ».

Sur Lucio Fanti

(mars 1977)

Ce texte, auquel Althusser n'a donné aucun titre, a été publié dans le catalogue d'une exposition d'œuvres de Lucio Fanti présentées à Paris à la galerie Krief-Raymond du 21 avril au 21 mai 1977. La version dactylographiée conservée dans les archives d'Althusser présentant quelques différences avec le texte publié, nous les avons signalées dans nos notes d'édition.

Lucio Fanti est un peintre qui « annonce la couleur ». Quand on lui demande ce qu'il peint, il répond (et d'ailleurs il suffit de regarder ses toiles) : « l'Union soviétique. » Pas moins. Et si on lui demande pourquoi, il répond par sa propre vie : il a été élevé par des parents communistes dans la ferveur de l'URSS, qu'il connut à quinze ans, tout un été (1960) dans un camp de pionniers, où commence à se forger cet « homme nouveau », dont l'idéologie soviétique a besoin de croire qu'il existe, pour être quitte à l'idée qu'elle se fait du socialisme, et pour bien tenir en main les enseignants et leurs pupilles. Pourquoi ne pas peindre l'Union soviétique ?

Notes d'édition, p. 595.

Pourquoi ne pas chercher sa propre peinture dans l'Union soviétique, dans ses « images de soi » et dans sa réalité? Il faut bien commencer, et quelque part. Il y a une enfance, et si elle dure dans l'homme, ce peut être pour des raisons d'homme.

Mais que peut bien vouloir dire un projet aussi démesuré que « peindre l'Union soviétique »? Lucio Fanti n'a pas promené son chevalet parmi les plaines, les monts, les fleuves, les villes et les peuples de l'URSS. Paradoxe : c'est à Paris qu'il peint, dans un atelier silencieux de La Ruche. Et que peint-il? Il peint des sculptures, il peint des peintures, il peint aussi des « sujets » (la famille, dimanche, sur l'herbe, l'entrée du camp des pionniers, etc.) : *toujours sur photographies*. Des photographies soviétiques, naturellement, qui photographient des sculptures (Lénine, Maïakovsky, etc., en buste ou en pied), des peintures (Lénine en déportation), des objets de musée (la table, la lampe de Lénine en Finlande, le fauteuil de Lénine en Sibérie), ou la famille, un dimanche, sur l'herbe, etc.

Un bon hégélien dirait : « Lucio Fanti peint la conscience de soi de l'Union soviétique ». » Un marxiste dirait : « Lucio Fanti peint l'idéologie soviétique officielle de l'URSS : le type d'identité dont l'Union soviétique a besoin de se doter pour assurer l'unité officielle de ses « citoyens » et de ses « peuples ». »

Et si on demande : mais comment donc faire pour *peindre une idéologie*? Lucio Fanti répond en peignant des photographies soviétiques officielles composées par des photographes attentifs à leurs devoirs idéologiques. Sans doute l'idéologie soviétique officielle « existe » aussi dans de tout autres formes que dans la forme d'images photographiques. Mais elle « existe » aussi dans ces images, dans le traitement du « sujet », dans le symbolisme des personnages, dans le cadrage, le type de paysage, dans les statues, les statues, les statues, qui peuplent les jardins, dans les statues et les tableaux qui habitent les demeures.

On ajoutera naturellement que, pour *peindre une idéologie*, et que *ça se voie*, que donc on voie que c'est une idéologie et

qu'elle marche trop droit pour ne pas être boiteuse, il ne suffit pas de simplement reproduire une image : une image chargée d'idéologie ne se donne jamais à voir comme de l'idéologie en image. Il faut la travailler pour produire en elle cette minuscule distance intérieure, qui la déséquilibre, l'identifie et la dénonce. Lucio Fanti pratique ce décalage implacable dans le silence de procédés variés : soit l'insistance sur l'insolite du non-insolite, soit le deuil ou la violence de la couleur, soit l'étrangeté de quelques papiers volant au ras d'une immense plaine accablée d'un ciel d'orage, ou d'hommes qui, sur la neige, lisent, et des feuilles s'échappent de leurs livres, soit même l'absence, témoins ces gigantesques pylônes de l'électrification du communisme à qui manquent seulement les Soviets ! Mais les arbres d'un bois ont pris la place des hommes.

Qu'est-ce qui fait « travailler » Fanti sur les images de l'idéologie ? Il répond sans détour, et ses tableaux répondent : Maïakovsky. Derrière^a toute cette iconographie soviétique, qui a statufié, avec sa propre idéologie, le visage et le corps du poète, il y a ce poète même qu'aucun granit au monde ne peut réduire en pierres. Car il a parlé, forcé les mots à dire le vrai, et s'est tué. Le souffle coupé d'un poète est encore un poème, qui dit pourquoi il acceptait de vivre. Les écrits s'envolent, les paroles durent et le temps passé les rend plus dures que le métal. Lénine, Maïakovsky : leurs statues dans Lucio Fanti sont comme des fantômes, surgissant d'une surprenante légèreté de la brume de l'hiver, abandonnées, dans le deuil des arbres nus. Quelques mots d'un mort, bien mort, toujours vivant dans ce qu'il dénonçait : voilà de quoi révoquer toutes les images officielles d'un monde, et du monde.

Certes Lucio Fanti ne tire pas « les leçons » du drame inscrit dans le conformisme de ces images. Il n'entend rien d'autre que de le vivre lucidement : voyez ! Voyez comme Maïakovsky lui-même n'a pas « vu », puisqu'il a dit, d'un vers banal, quelque chose comme « la barque de la poésie se brise contre la vie quotidienne ». Car si la vie quotidienne n'est pas un mythe, c'est qu'elle porte un autre nom. C'est

sans doute pourquoi Lucio Fanti se reprend lui-même à plusieurs fois pour le dire, mais comme en vain : quand cet adolescent rêveur ou las, adossé contre un arbre, attend la barque au loin qui, entre ciel et lac, ne parviendra jamais à la rive. L'homme tourmenté et maître de son art qui les peint est lui-même, à son insu peut-être, dans le tableau ou sa répétition ^a.

Mais ^b alors, l'Union soviétique n'est qu'un détour ? Oui, dirait Lucio Fanti qui, en dernier mot, ne peint que des *clichés* pour que ça se voie : les clichés des photographes cadrant-composant au 1/1000 de seconde les clichés idéologiques, où certaine poésie même trouve à glisser sa platitude. Sommes-nous en URSS ou ici ? À la limite, la question n'a plus de sens. Lucio Fanti dirait : l'URSS m'est un détour nécessaire, pour parler de nous, de moi. Certes, mais pourquoi nécessaire ? Irrésistiblement me vient alors en mémoire le mot d'un ami soviétique : « Je ne quitterai jamais ce pays, incomparable pour comprendre car les choses s'y voient à nu, le vrai comme vrai, le faux comme faux, et chaque mot y porte à conséquence. Interdit de jouer avec les mots. » Interdit de jouer avec les images. Lucio Fanti le sait, qui « joue » avec les clichés, non pour s'en jouer, mais les faire voir à nu. Il n'y a que les rois nus qui règnent.

Page 592

a. Allusion à un texte de Jean Jourdheuil sur Lucio Fanti (*Opus* n° 36), où l'on peut lire notamment à propos des photographies utilisées par le peintre : « Ces photographies ont ceci de particulier qu'en elles s'incarne la conscience de soi de l'Union soviétique à l'époque actuelle. Dans un même mouvement, elles figurent l'image que l'Union soviétique entend donner d'elle-même. »

Page 593

a. La fin de ce paragraphe est différente dans la version dactylographiée du texte : « Derrière toute cette iconographie soviétique, qui a statufié, avec sa propre idéologie, le visage et le corps du poète, il y a ce poète même, qu'aucun granit au monde ne peut réduire en pierre, et dont la seule mémoire de quelques vers ébranle les conventions établies sur son suicide ; et c'est sans doute pourquoi, s'il est lui-même statue et orne les parcs, Lucio Fanti découvre si souvent Maïakovsky pétrifié dans une sorte de brume et le deuil des arbres nus, l'hiver, où il est seul, et soulagé de l'être enfin : la seule statue qui ne soit que le souvenir d'un mort, bien mort. »

Page 594

a. « ou sa répétition » ne figure pas sur la version dactylographiée.

b. Le dernier paragraphe ne figure pas sur la version dactylographiée.

Lam
(1977)

Ce texte, intitulé « Lam » par Althusser, lui a été commandé par Wifredo Lam dans une lettre datée du 18 août 1977. Il devait figurer dans le catalogue d'une exposition rétrospective sur l'œuvre de Lam, prévue à la maison de la culture de Nanterre en avril 1978, qui fut finalement annulée. Si l'on en croit cette lettre, ce catalogue devait également contenir des textes d'Aimé Césaire, Gabriel Garcia-Marquez et Alejo Carpentier. Althusser envoya ce texte à Wifredo Lam accompagné d'une lettre datée du 13 octobre 1977.

Le texte d'Althusser a finalement été publié peu après la mort du peintre en 1982 dans les trois catalogues d'une exposition présentée successivement au musée national d'Art contemporain de Madrid (20 octobre-12 décembre 1982), au musée d'Art moderne de la Ville de Paris (23 mars-22 mai 1983), et au musée d'Ixelles de Bruxelles. Le catalogue de l'exposition parisienne est intitulé Wifredo Lam : 1902-1982.

Lam, je pourrais dire : ce sont pour moi des corps étirés jusqu'à leur ligne extrême, des lignes prolongées jusqu'à leur point ultime, des angles comme étraves échouées d'avoir fendu l'espace de leur lancée jusqu'à leur dernière plage – Lam, je pourrais dire : il peint aux limites, comme d'autres, rares, ont pensé.

Pourtant, je préfère écrire : les mots que voici sont d'un homme qui, entre mille et mille autres, un jour, rencontra Lam dans son œuvre.

Mais faut-il parler le langage hasardeux de la rencontre? Mieux vaut celui de l'entrée, et la plus naturelle qui soit, dans le plus proche des espaces et le plus familier des mondes.

J'ai été, comme chacun, frappé par des peintres, heurté par d'autres, parfois intrigué et même déchiré : parmi les plus grands. Et chaque fois il fallut un long travail, au plus sourd du corps pour, allez savoir, restaurer la paix d'un accord ou dire à la souffrance oui.

Or le premier tableau que je vis de Lam, c'était comme si je le connaissais depuis toujours. Je l'ignorais : mais il faisait déjà partie de moi. Et chaque fois que j'avançai dans son œuvre, par pans et hasards, les dents de la vie, vers les commencements des corps nus et muets comme des visages, ou ailleurs, et plus tard, chaque fois il m'avait toujours précédé.

Je crois bien que voilà son miracle : cet homme qui nous vient du bout du monde, de l'autre, du bord d'un océan sans fin, ce peintre qui trace en si longues ou denses lignes oiseaux bêtes fleurs lianes jungles et humains jamais vus, cet homme étranger qui se tait parle en silence notre langue cette inconnue, et nous l'entendons.

La raison de ce miracle ? C'est sans doute l'humilité de Lam, et sa bonté : acceptant d'être qui il était, de sa terre et de son ciel, et d'en regarder les plantes, les bêtes et les hommes, simplement les aimant. C'est aussi qu'il peint aux limites : non tant des êtres et de leurs formes, mais du cri muet d'un peuple écrasé par des siècles d'histoire. Dans l'humilité un tel refus de l'humiliation, dans la paix la tension d'une telle violence. Voilà pourquoi le monde de Lam est d'emblée le nôtre : parce qu'il le met à nu.

Freud parlait d'étrange familiarité. Les grands oiseaux de Lam qui sont de soleil et de nuit et plus qu'oiseaux, sont peut-être étranges, ou encore ces êtres énigmatiques étirés dans l'infini d'un air trop rare pour ne pas être le vide. L'étrange est qu'ils ne nous soient pas étranges, mais familiers. Familière étrangeté. Quand nous entrons dans leur monde, un être silencieux leur a déjà, bien avant nous, dit oui : notre corps et sa mémoire déchirée de souffrance et de paix.

Je le découvre : je connais Lam depuis toujours. Il est né avant nous, le plus vieux peintre du monde : le plus jeune.

Table

<i>Présentation</i>	9
<i>Note sur la présente édition</i>	35

1. Deux philosophes : Machiavel - Feuerbach

Machiavel et nous (1972-1986)	39
I. Théorie et pratique politique	44
II. Théorie et dispositif théorique chez Machiavel	77
III. La théorie du « Prince Nouveau »	101
IV. La pratique politique du Prince Nouveau...	134
Sur Feuerbach (1967)	169
I. La théorie de l'horizon absolu, ou théorie de l'objet comme essence du sujet	176
II. Le genre (théorie de l'espèce)	229

2. Du côté de la philosophie

Du côté de la philosophie (cinquième Cours de philo- sophie pour scientifiques) (1967)	255
Notes sur la philosophie (1967-1968)	299

3. « Un agitateur politique en philosophie »

Réponse à une critique (1963).....	351
Conjoncture philosophique et recherche théorique marxiste (26 juin 1966).....	393
Sur Lévi-Strauss (20 août 1966).....	417
La querelle de l'humanisme (1967).....	433

4. Écrits sur l'art

Lettre à Paolo Grassi (6 mars 1968).....	535
Sur Brecht et Marx (1968).....	541
Lettre sur la connaissance de l'art (réponse à André Daspre) (1966).....	559
Devant le surréalisme : Alvarez-Rios (1962).....	569
Cremonini, peintre de l'abstrait (1964-1966).....	573
Sur Lucio Fanti (mars 1977).....	591
Lam (1977).....	597
INDEX.....	601