

Daniel Bensaïd

« Chauds, froids »

Sur la onzième thèse sur Feuerbach

*Si on ne connaît pas sa destination, ce texte retrouvé de Daniel */ n'est manifestement pas un brouillon, mais un texte « bouclé » qui traite d'une question centrale : celle du statut de la théorie marxiste ; plus exactement celle du statut de la théorie chez Marx. Son point de départ est la fameuse onzième thèse sur Feuerbach expliquant qu'il s'agit de « changer le monde » alors que, jusqu'à présent, les philosophes l'ont « seulement interprété ». Mais c'est pour récuser immédiatement toute interprétation en termes d'abolition de la philosophie par sa réalisation « dans le devenir science ou dans le devenir politique ». On pourrait ajouter que le stalinisme a montré comment les deux pouvaient marcher de pair, en prétendant fonder la « politique prolétarienne », dans le « marxisme-léninisme » présenté comme science du devenir historique des sociétés et du monde.*

Pour Daniel, il faut éclairer cette onzième thèse par « la radicale nouveauté de la seconde », selon laquelle la question de la « vérité objective » d'une pensée humaine n'est pas « une question de théorie mais une question pratique ». Toutefois, là encore, il récuse deux lectures possibles. L'une fait de la pratique une

simple donnée pragmato-empirique, l'autre renvoie à la seule immanence de la praxis d'un sujet révolutionnaire révélant au grand jour la vérité du procès historique.

Il existe donc des tensions permanentes dans l'histoire du marxisme qui, on le sait, a été dominé par les orthodoxies positivistes de la II^e Internationale, puis de la III^e Internationale stalinisée. À sa façon habituelle, Daniel fait alors un vaste tour d'horizon d'auteurs qui ont été à l'encontre de cette pétrification, notamment Gramsci, Lukacs, Korsch, Della Volpe, Althusser... La liste est longue, les auteurs divers. Je ne peux guère aller plus loin et le lecteur jugera de lui-même.

*Je voudrais juste faire une remarque qui me semble importante car elle explicite bien l'approche. À la pétrification positiviste, Daniel n'oppose pas un discours sur l'humanisme marxiste ou sur l'auto-transparence d'une praxis révolutionnaire ; bref une philosophie du sujet. Le retour, long **/, sur Louis Althusser est à cet égard significatif. L'auteur est fermement critiqué pour son « théoricisme ». Mais Daniel explique également avoir « sous-estimé ce qu'il pouvait y avoir de libérateur dans l'immanence de l'histoire comme procès sans sujet ni fin et dans la pluralisation des temporalités historiques ».*

*Ou encore, il souligne que Karl Korsch fait la différence entre le fétichisme de la marchandise et l'aliénation des textes de jeunesse, critiquant, au passage, Franz Jakubowsky qui, lui, « revient à l'aliénation ». Pour plus de détail, on se reportera à son livre posthume le Spectacle, stade ultime du fétichisme de la marchandise ***/.*

D'autant que l'analyse du fétichisme est un bon exemple de la double démarcation sur le statut de la théorie développé à l'occasion de son retour sur Althusser. Tout en récusant l'em-

pirisme, il critique, je l'ai dit, son « théoricisme », c'est-à-dire sa seule référence à la seule « pratique théorique » comme fondement du discours « scientifique ». Pour Daniel, et à juste titre, la construction d'une problématique théorique s'enracine aussi dans « la logique de la chose » ; en l'occurrence celle inscrite dans l'objectivité d'un rapport social historiquement situé.

Antoine Artous

« Les philosophes ont seulement (*nur*) interprété diversement le monde, ce qui importe, c'est de le changer (*verändern*). » Que ce soit sous forme de dépassement, d'abolition, de réalisation dans le devenir science ou dans le devenir politique, la onzième thèse sur Feuerbach semble donner définitivement congé à la philosophie. La raison ayant plus d'un tour dans son sac à ruses, la formule elle-même fait l'objet de maintes exégèses et interprétations qui ne parviennent pas à en épuiser le sens.

Et d'abord, qu'entendre par seulement ? Nur ?

Que les philosophes se seraient futillement opposés sur des interprétations sans épreuve pratique ? Qu'ils se seraient contentés d'interpréter ? Désarçonnée par la fracture entre pensée et action, théorie et pratique, la philosophie devient une sorte d'idéologie au carré ^{1/}. Exit donc la philosophie ou, plus précisément, cette philosophie spéculative. Dans son *Ludwig Feuerbach* de 1888, le vieil Engels apporte sur ce point un éclairage aux accents positivistes promis à un large succès de vulgarisation : « C'est avec Hegel que se termine d'une façon générale la philosophie » et que s'ouvre « le chemin qui mène à la véritable connaissance positive du monde ». L'orthodoxie de la II^e Internationale a durci ce message. Le jeune Lénine participe encore de cette pétrification :

*/ Nous datons ce texte du 19 février 2000 [date relevée sur l'ordinateur de Daniel].

**/ Cf. sur ce site « Althusser et le mystère de la rencontre », <http://danielbensaid.org/Althusser-et-le-mystere-de-la>

***/ Daniel Bensaïd, *Le Spectacle, stade ultime du fétichisme de la marchandise*, éditions Lignes, 2011.

<http://danielbensaid.org/Le-spectacle-stade-ultime-du>

^{1/} Georges Labica, *le Statut marxiste de la philosophie*, Bruxelles, éditions Complexe, 1976, et *Karl Marx, les Thèses sur Feuerbach*, Paris, Puf, 1987.

« Pour Marx et pour Engels, la philosophie n'a aucun droit à une existence séparée, indépendante, et sa matière se répartit entre les diverses branches de la science positive ^{2/}. » Le refus de l'existence séparée (spéculative) d'une pensée non pratique prend la forme d'une fragmentation en diverses branches (en « métiers bourgeois », dira Husserl).

Soit donc la terminaison « positive », la fin finale de la philosophie.

Non d'une philosophie particulière, mais de la philosophie en général. Reste à savoir ce qui commence avec cette fin. Insaisissable, la philosophie ne s'en tient à aucune définition. Elle se détermine, elle aussi, par sa propre négation, par sa confrontation à la non-philosophie ou à l'anti-philosophie. Marx, dit en somme Engels, lui fait subir le sort qui fut naguère celui de la théologie. La « connaissance positive du monde » la condamnerait aux poubelles gloutonnes de l'histoire. À ceci près que « la fin de la philosophie » ne signifie pas pour Marx l'avènement d'une science positive triomphante, mais seulement une mise en chemin, un devenir science et un devenir politique, unis dans la théorie révolutionnaire critique.

Les *Manifestes* de Feuerbach appellent au renversement de la philosophie spéculative. Marx ajoute qu'il ne saurait y avoir désor-

mais d'autre philosophie que spéculative. Il ne prétend pas qu'elle n'ait jamais été que cela. À travers ces ruptures et ces successions, se joue le partage sans cesse remanié entre rationalité et irrationalité, entre critique et idéologie, entre science positive et science allemande. La onzième thèse répond ainsi à la radicale nouveauté de la seconde : « La question de savoir s'il faut accorder à la pensée humaine une vérité objective n'est pas une question de théorie mais une question pratique. » Unilatérale et limitée, la pensée sans pratique n'est plus que son propre fantôme. Elle n'est même plus une pensée. Ce rappel de la théorie à l'impératif de la pratique est proprement révolutionnaire. Plutôt que de couper la onzième thèse en quatre en se demandant si elle laisse subsister quelque chose qui ressemble encore à la philosophie, il faut y entendre l'annonce d'un bouleversement du dispositif de connaissance.

La négation de la philosophie ouvre alors deux issues apparemment opposées : celle de son extinction dans la science victorieuse, et celle de sa dissolution dans la politique. Plus d'une fois, ces sorties contraires ont fini par se rejoindre. La « science prolétarienne » fut l'avatar peu ragoûtant de ces retrouvailles. Réputée liquidée par décret, sans être réellement dépassée, la philosophie s'est acharnée à survivre idéologiquement et il n'y a rien d'étonnant à ce que ce sursaut ait revêtu la forme réactive du philosophe pamphlétaire ^{3/}.

Il en va autrement avec ce qu'Ernst Bloch appelle le « courant chaud du marxisme », dont la résistance à la pétrification positiviste constituerait, en dépit de maintes différences, le dénominateur commun. Le courant froid tirerait la théorie de Marx du côté des sciences dures. Le courant chaud insisterait sur un concept de science, inséparable d'une pratique

sociale, « à ne pas confondre avec celui des positivistes » contemporains ^{4/}. Labriola préfère déjà parler de « communisme critique » plutôt que de « socialisme scientifique ». Le matérialisme historique constitue selon lui une science sociale nouvelle, réflexive et critique. Menacée de se figer en nouvelle idéologie, elle doit notamment se garder de toute confusion avec la sociologie positiviste. La prévision historique n'est pas selon lui de caractère chronologique mais « morphologique ». Ceux qui ont prétendu faire du « marxisme » un truc pour devins acharnés à prédire l'avenir se sont empressés d'oublier ces avertissements.

Le label « marxiste » couvre des interprétations non seulement distinctes, mais opposées. L'inspiration chaude originelle trouve ses prolongements dans la critique lukacienne de la réification, dans la critique benjaminienne de la raison historique, dans les notes impitoyables de Gramsci sur le *Manuel populaire de sociologie* ^{5/}.

Contre les lectures humanistes, particulièrement vivaces dans la tradition italienne, Della Volpe a cherché au contraire à définir le marxisme comme une philosophie devenue science, « au sens strict d'histoire science ou science de l'histoire ». L'*Introduction* (dite de 1857) à la *Critique de l'économie politique* jetterait les bases de cette « philosophie science », permettant de résorber la dualité entre logique philosophique et logique scientifique. Aux thèses de Della Volpe et de Colletti, répondent les interprétations axiologiques de Raniero Panzieri, de Toni Negri, de Mario Tronti, pour qui le marxisme est d'abord science de la révolution. Tronti illustre clairement ce retournement du théoricisme en activisme, du positivisme en volontarisme. Fausse conscience bourgeoise, l'idéologie pénètre aussi la théorie sous la forme vulgarisée de philosophie de la

^{2/} Lénine, le « Contenu économique du populisme », *Œuvres*, tome I, p. 452. Lénine se montrera plus perspicace quelques années plus tard après la relecture de la *Logique* de Hegel.

^{3/} Georges Labica constate ainsi que « les exposés fondateurs de la philosophie-non-philosophie "marxiste" ne sont en fait que des contre-attaques ou des mises au point : ainsi de *Misère de la philosophie*, de *l'Anti-Dühring*, de *Ludwig Feuerbach*, de *Ce que sont les amis du peuple*, de *Matérialisme et empiriocriticisme* », in *Karl Marx, Thèses sur Feuerbach*, op. cit., p. 119.

^{4/} À propos de cette réception de Marx, voir l'édifiant exemple de l'Italie dans le livre de J.-P. Potier, *Lectures italiennes de Marx*, PUL, 1986.

^{5/} [Référence à « Observations et notes critiques sur une tentative de "Manuel populaire de sociologie" de Boukharine », Antonio Gramsci, *Cahiers de prison*, cahier 11, Paris, Gallimard, 1978, p. 195.

Note de la rédaction du site.]

praxis. Une sorte de purification interne est donc nécessaire, qui revêt à la fin des années soixante la forme d'un ouvriérisme radical. Retournant à nouveau une science absolutisée dans son autonomie en science socialement déterminée, le théoricisme en activisme, le positivisme passif en volontarisme, Tronti et Negri en viennent à revendiquer une « science prolétarienne » d'inquiétante mémoire. Convertis au subjectivisme exacerbé de la révolution culturelle chinoise, certains disciples d'Althusser ont abouti à des conclusions analogues.

Lecture académique et lecture utilitariste de Marx constituent un couple infernal. Leur dénominateur commun réside dans la légitimité absolue d'un savoir en tant que « scientifique » ou en tant que « prolétarien », indépendamment de tout critère pratique. Elles expriment cependant une difficulté bien réelle : comment éviter une acception empirique de ce critère pratique (selon laquelle le fait aurait valeur de vérité) ?

À contre-courant du structuralisme dominant des années soixante, Karel Kosic a repris le fil des controverses brutalement interrompues dans les années vingt. Il regrette l'unité brisée entre science et philosophie, pourtant essentielle dans *le Capital*. Pour certains, elles seraient devenues « superflues l'une pour l'autre » ; pour d'autres, Marx serait un économiste rigoureux gâté par le mauvais philosophe qui sommeille en lui. Devant la difficulté à assimiler la critique de l'économie politique à une science positive, d'autres encore dénie tout

caractère scientifique à sa théorie pour n'y voir qu'une stricte philosophie existentielle. Ceux qui prennent la fin annoncée de la philosophie au pied de la lettre en cherchant le mode d'emploi : par la réalisation de la philosophie, par sa transformation en « théorie dialectique de la société », par son devenir science. La première variante n'est, selon Kosic, qu'un nouvel avatar idéaliste de la philosophie informant le monde : c'est la réalité qui « philosophe » en trouvant dans la philosophie la forme historique d'une prise de conscience.

Le problème reste de savoir si l'homme a encore besoin de la philosophie, si sa fonction sociale a changé, et quelle tâche elle peut encore remplir : « La philosophie est-elle encore une forme spécifique de la conscience, dont l'homme a absolument besoin pour saisir la vérité du monde et pour comprendre vraiment sa position dans le monde ^{6/} ? » Devant l'assèchement bureaucratique de la théorie, l'intellectuel oppositionnel revendique l'humanisme inhérent à la philosophie. Il ne précise cependant pas l'objet spécifique assigné à la pensée par ce mot. À la manière de Korsch, parlant d'antiphilosophie encore en soi philosophique, il semble condamné à une approche négative de la philosophie et de son étrange histoire, où les ruptures opèrent toujours dans la continuité : « Si nous disons que l'évolution d'Hegel à Marx n'est pas un passage d'une position philosophique à une autre, il ne s'ensuit pas du tout qu'il faut “abolir la philosophie”. En effet, le passage de Descartes à Hegel n'a pas aboli la philosophie, même s'il ne correspond pas (seulement) au passage d'une position philosophique à une autre. »

Nécessaire et impossible à la fois, cette sortie de la philosophie répète le paradoxe de Pascal, émerveillé de pouvoir avancer le contraire de ce que disaient les anciens, sans pour autant

les contredire. Anti-philosophie philosophante ou théorie critique, cette pensée change d'horizon sans renoncer au fardeau de ses héritages.

La philosophie réalisée ?

Ernst Bloch est de ceux qui se sont toujours refusés à faire leurs adieux à la philosophie. Son commentaire de la onzième thèse invoque « la vraie philosophie » en tant que « philosophie de la révolution » ou « philosophie de la transformabilité dans le sens du bien ». Cette philosophie tend à se confondre avec la « science nouvelle », science « toujours valable de l'événement » ou « science médiatisée de l'avenir », « de la réalité riche de ses possibilités effectives ^{7/} ». Marx aurait voulu dire « que les philosophes se sont contentés jusqu'ici, sur le plan conscient et explicite de leurs théories, de vouloir seulement interpréter le monde, qu'ils nous ont donné ainsi une image insuffisante, et par cela même erronée et très souvent conservatrice ou réactionnaire, de la réalité humaine, alors qu'une philosophie valable et consciente, se situant au niveau déjà atteint par l'analyse marxienne, telle qu'elle vient d'être développée dans les dix thèses précédentes, doit prendre conscience du caractère pratique, révolutionnaire et progressiste ou conservateur et réactionnaire, humaniste ou anti-humaniste, de toute philosophie ^{8/}... »

Le divorce entre théorie et pratique s'est approfondi depuis les années vingt. Chassée du champ politique et stratégique, pratiquement désarmée, la pensée révolutionnaire fut souvent réduite aux armes de la critique. De bon aloi face au durcissement de la raison bureaucratique, le sauvetage de la philosophie, fût-elle dialectique, édulcore cependant la radicalité de la thèse marxienne qui, sans définir positivement un au-delà de la philosophie, exige impérieusement la recherche de

^{6/} K. Kosic, *la Dialectique du concret*, Éditions de la Passion (préface de J.-M. Brohm), 1988. Première édition en tchèque, Prague, 1967.

^{7/} Lucien Goldmann interprète la même thèse, non comme annonce d'une fin de la philosophie, mais comme une invitation à une philosophie nouvelle, « valable et consciente ».

^{8/} Lucien Goldmann, *Marxisme et sciences humaines*, « Idées »-Gallimard, 1970, p. 195. Voir aussi Ernst Bloch, *le Principe espérance*, Gallimard, tome I.

son ailleurs. Marx lance une invitation au voyage autrement aventureux vers les terres incertaines d'une rationalité inédite révélée par l'économie politique.

Gramsci qualifie d'absurde l'interprétation vulgaire de la onzième thèse dans le sens d'un remplacement de la philosophie par l'action pratique. Il y voit au contraire l'affirmation d'une « philosophie qui produise une morale conforme, une volonté réalisatrice à laquelle elle s'identifie en dernière analyse », autrement dit l'avènement d'une philosophie de la praxis qui « ne se confond avec aucune autre philosophie, ne se réduit à aucune : elle n'est pas seulement originale parce qu'elle dépasse les philosophies précédentes, mais surtout dans la mesure où elle ouvre une voie complètement nouvelle, c'est-à-dire où elle rénove de fond en comble la manière de voir la philosophie elle-même ».

La critique dévastatrice du *Manuel* de Boukharine radicalise le refus catégorique de toute lecture pragmatique ou positiviste de la théorie de Marx : « La racine de toutes les erreurs du *Manuel* et de son auteur tient à cette prétention de diviser la philosophie de la praxis en deux parties : une sociologie et une philosophie systématique. Scindée de la théorie de l'histoire et de la politique, la philosophie ne peut être que métaphysique, tandis que la grande conquête de l'histoire de la pensée moderne, représentée par la philosophie de la praxis consiste justement dans l'historicisation concrète de la philosophie et son identification avec l'histoire. »

Cette identification pose autant de problèmes qu'elle n'en résout. Il ne s'agit pas de dissoudre la critique dans le « matérialisme his-

torique » conçu comme science enfin trouvée de l'histoire. Gramsci reproche au contraire au *Manuel* une recherche de lois censées fonder la prévisibilité des événements historiques. Cet idéal de scientificité provient d'une fascination « puérile et naïve » pour les sciences naturelles. En réalité « on ne peut prévoir » scientifiquement » que la lutte, mais non les moments concrets de cette lutte ».

En définitive, c'est le concept de science en usage dans le *Manuel* qu'il s'agit de « détruire critiquement ». Il provient directement des sciences naturelles comme si elles étaient « la seule science, ou la science par excellence, comme en a décidé le positivisme ». L'ennemi juré pointe à nouveau son nez. Il n'est guère fortuit que le *Manuel* de Boukharine se présente précisément comme manuel de sociologie : « Philosophie des non-philosophes », la sociologie est « une tentative pour créer une méthode de la science historico-politique, dans la dépendance d'un système philosophique déjà élaboré, le positivisme évolutionniste ^{9/} ».

L'échec de l'Octobre allemand de 1923 marque l'épuisement de la vague révolutionnaire d'après-guerre en Europe. Le reflux du mouvement de masse favorise la bureaucratisation de la Russie soviétique et du Komintern. Le rapport de Zinoviev au V^e Congrès de 1924 dogmatise le « léninisme » et définit les canons de la bolchevisation qui va signifier la mise au pas de l'Internationale. La « conscience de classe » doit désormais se soumettre aux impératifs de la science et de la technique. Ainsi commence la codification du Diamat et de son orthodoxie philosophique. Comme celui de la II^e, le « marxisme » de la III^e Internationale bureaucratisée est défiguré par le positivisme. La polémique engagée dès 1924 par les intelligences serviles de la bolchevisation contre *Marxisme et philosophie* de Karl Korsch et *Histoire et conscience*

de classe de Georg Lukacs, apparaît *a posteriori* comme un tournant théorique et politique.

Dénonçant l'« interprétation purement *négative* des rapports entre marxisme et philosophie, sur laquelle se rencontraient apparemment les intellectuels bourgeois et les marxistes orthodoxes ^{10/} », Karl Korsch s'oppose au mouvement naissant. Passés de la critique de l'ordre ancien à la sauvegarde de l'ordre nouveau, les intellectuels bourgeois n'avaient plus rien à faire de Hegel et de sa dialectique. Aspirant à l'exercice responsable du pouvoir, les bureaucraties ouvrières se défont préventivement de toute pensée subversive.

La liquidation de la philosophie servirait ainsi d'alibi idéologique à une liquidation de toute autre portée. Refusant la confusion entre le dépérissement réel d'une forme et son abolition arbitrairement décrétée, Korsch s'interroge sur le rapport entre marxisme et philosophie aussi longtemps que « ce pénible processus n'a pas atteint son but final, la suppression de la philosophie ^{11/} ». Au lieu de déclarer atteint le terme supposé d'un processus, il s'agit d'en penser le contenu effectif et les formes réelles.

Cet impératif ne vaut pas pour la seule philosophie, mais *a fortiori* pour l'État, pour le droit, pour le marché et autres vieilleries archéologiques acharnées à démentir leur mort annoncée. Il n'y aurait pire illusion que de concevoir la suppression imaginaire de la philosophie comme son « remplacement » « par un système de sciences positives abstraites et non dialectiques. L'opposition réelle entre le socialisme scientifique et toutes les philosophies *et sciences* bourgeoises réside tout entière en ceci : le socialisme scientifique est l'expression théorique d'un processus révolutionnaire qui prendra fin avec la suppression totale de ces philosophies *et de ces sciences*, en même temps qu'avec la suppression des conditions

^{9/} Antonio Gramsci, *op. cit.*, p. 230.

^{10/} Karl Korsch, *Marxisme et philosophie*, Paris, Minuit, 1968, p. 69.

^{11/} *Ibid.*, p. 86.

matérielles qui ont trouvé en elles leur expression idéologique ^{12/}. » Les sciences « positives » ne relèvent pas d'une vérité éternelle. Elles portent le sceau d'une configuration historique du savoir et d'une rationalité, déterminée par la division du travail, par la scission entre théorie et pratique, par la polarisation négative entre science et idéologie.

Contre les catégories trop connotées de science et de philosophie, Korsch préfère les hésitations de Clausewitz sur la pensée de la guerre : art ou science ? Il semblerait plus juste de parler d'art, mais cette solution reste insatisfaisante, car la guerre « n'est ni un art ni une science au véritable sens du terme », plutôt « un acte du commerce humain » : « Elle ressemble encore plus à la politique. » Bien des penseurs scientifico-positivistes modernes, ajoute Korsch, aimeraient objecter que le célèbre auteur a confondu l'objet de la science de la guerre avec cette science elle-même. Clausewitz savait pourtant très bien ce qu'est « une science dans le sens ordinaire et non dialectique ». Or, la guerre, comme l'économie et la politique, est un « objet qui vit et réagit ». Ni art, ni science, sa connaissance serait donc

^{12/} *Ibid.*, p. 103.

^{13/} *Ibid.*, note 68, p. 122-123.

^{14/} À la différence de Lukacs et de Korsch, Franz Jakubowsky ne part pas du fétichisme et de la réification, il revient à l'aliénation comme résultat direct de la division du travail et non comme effet structurel de la reproduction d'ensemble du capital. La division du travail secrète l'idéologie en tant que fausse conscience. L'activité de l'homme lui apparaît comme l'œuvre de puissances supérieures. On retrouve ainsi l'aliénation religieuse de Feuerbach radicalisée par la domination de la marchandise sur le besoin et de la division du travail sur sa créativité étouffée : séparation du créateur et du produit, d'une part, domination de l'homme par la forme matérielle objective de son propre travail, de l'autre. Ce retour à une critique humaniste participe de la redécouverte de jeune Marx. Il s'explique aussi par le besoin d'un renouvellement conceptuel face à l'oppression bureaucratique inédite des régimes staliniens en Europe orientale ; Franz Jakubowsky, *les Superstructures idéologiques dans la conception matérialiste de l'histoire*, EDI.

^{15/} Karl Marx, *Misère de la philosophie*.

une « théorie » conçue comme l'autre de la pratique ou comme pratique réfléchie. Sa parenté « avec l'idée de science dans le socialisme scientifique de Marx et d'Engels est si forte qu'elle se passe de commentaire » ^{13/}.

Dans *l'Anticritique* de 1930, Korsch est revenu sur les polémiques déclenchées par la publication de *Marxisme et philosophie*. Il rappelle comment « l'antiphilosophie encore en soi philosophique » de Marx a connu, depuis le début du siècle un sort ambivalent : « d'une part, dans l'abandon croissant de toute philosophie par la "science socialiste" devenue positive ; d'autre part et simultanément, dans un renouveau philosophique » associé aux noms de Plekhanov et de Labriola. De même, au cours du processus thermidorien des années vingt, la théorie critique fut écartelée entre une « science socialiste » qui prétendait éliminer ses scories philosophiques, et une philosophie officielle qui dégénérait en idéologie d'État.

Le fétichisme mis à nu dans le *Capital* est pour Korsch « l'expression scientifique » de ce que Marx décrivait « au cours de sa période hégéliano-feuerbachienne » par le terme d'« aliénation de soi ». Dès cette époque, il soulignait cependant que les formes de l'aliénation ne sont pas des illusions mais des choses « très pratiques et objectales ». Il y a cependant une différence entre aliénation et fétichisme. Korsch la situe au niveau de la *Contribution à la critique de l'économie politique* : clef du caractère illusoire de toutes les autres catégories (elles-mêmes participant désormais « d'un seul et même grand fétiche »), le caractère fétiche de la marchandise y acquiert sa portée générale et structurelle ^{14/}.

L'exergue de Lukacs à *Histoire et conscience de classe* renvoie à la *Contribution à la cri-*

tique de la philosophie du droit : « La racine c'est l'homme. » Dans la réification, la relation entre personnes prend le caractère d'une chose et se fige en « objectivité illusoire ». Un système de lois, rationnellement clos, garantit la fermeture de l'histoire. La force de travail devient elle-même marchandise. La forme marchande absorbe l'universalité abstraite du travail humain et garantit l'interchangeabilité d'objets qualitativement différents. « Dislocation spatiale et temporelle de la production », « manipulations partielles » et dislocation du sujet : l'homme s'efface devant le travail. En un mot, « le temps est tout, l'homme rien, tout au plus la carcasse du temps ^{15/} ». Si le spectre d'une philosophie introuvable hante encore le monde, la scientificité négative de la critique rend coup pour coup au fétichisme et à la réification.

D'où l'apparition de relations « rationnellement réifiées » enracinées dans la propriété privée qui « aliène l'individualité de l'homme ». Cette objectivation rationnelle se manifeste dans l'entreprise moderne et dans sa frénésie du calcul, comme dans l'organisation scientifique du travail ou dans l'évolution du discours politique (sondages, quantification, chiffrage des programmes). La raison de la chose s'anéantit dans la chose de la raison, la dialectique de la chose dans la chose de la dialectique. Le juge se détache de la justice pour devenir « distributeur automatique de paragraphes », jugements et attendus « calculables en gros ». L'objectivité juridique moderne s'enferme dans le formalisme : « il est de l'essence du système juridique de pouvoir s'appliquer, dans sa généralité formelle, à tous les événements possibles de la vie et de pouvoir être – dans cette application possible – prévisible, calculable. Même l'évolution juridique qui ressemble le plus à cette évolution tout en res-

tant précapitaliste au sens moderne, le droit romain, est restée, sous ce rapport, liée à l'empirique, au concret, au traditionnel ^{16/}. »

Le mythe généralisé de « l'objectivité » hante la « structure de conscience unitaire de toute la société », produite quotidiennement par le capital sous forme d'idéologie journalistique (ou médiatique) : « Cette structure se montre sous les traits les plus grotesques dans le journalisme, où la subjectivité elle-même, le savoir, le tempérament, la faculté d'expression, deviennent un mécanisme abstrait, indépendant tant de la personnalité du "propriétaire", que de l'essence matérielle et concrète des sujets traités, mis en mouvement selon des lois propres. L'"absence de conviction" des journalistes, la prostitution de leurs expériences et de leurs convictions personnelles ne peut se comprendre que comme le point culminant de la réification capitaliste ^{17/}. » L'essence même du débat médiatique consiste à mettre en scène une joute passionnée sur le rien, pour déterminer, entre deux riens le moindre, dégager un consensus sur le juste milieu du rien, et conclure que rien vaut mieux que rien.

La bureaucratie incarne socialement cette rationalité formelle portée à son paroxysme : « Le problème de la bureaucratie moderne ne devient pleinement compréhensible que dans ce contexte. La bureaucratie implique une adaptation du mode de vie et de travail et, parallèlement aussi, de la conscience, aux présuppositions économiques et sociales générales de l'économie capitaliste, tout comme nous l'avons constaté pour l'ouvrier dans

l'entreprise particulière. La rationalisation formelle du Droit, de l'État, de l'Administration, etc., implique objectivement et réellement une semblable décomposition de toutes les fonctions sociales en leurs éléments, une semblable recherche des lois rationnelles et formelles régissant ces systèmes partiels séparés avec exactitude les uns des autres, et implique, par suite, subjectivement, dans la conscience, des répercussions semblables dues à la séparation du travail et des capacités et besoins individuels de celui qui l'accomplit, implique donc une semblable division du travail, rationnelle et inhumaine, tout comme nous l'avons trouvée dans l'entreprise, quant à la technique et au machinisme ^{18/}. » Le retournement du service public hégélien en autonomie bureaucratique, la survivance envahissante d'un État incarnant la rationalité abstraite, la formation d'une bureaucratie « ouvrière » issue de la division du travail, ne sauraient laisser intacte la production d'une vérité scientifique soustraite à la réification généralisée.

La science a aussi ses moments, ses occasions, ses épreuves de vérité. La crise opère soudain comme dissolvant du système de « lois naturelles » qui régit son « objectivité illusoire ». Parce que le calcul privé tend à soumettre le détail à des lois, parce qu'il postule une « totalité contingente », la « loi » de la concurrence mine et nie cette rationalité formelle. La totalité serait alors soumise à une interaction des aveuglements et des contingences échappant à toute rationalisation humaine. L'accomplissement du travail spécialisé et parcellisé annule toute image de la totalité. En tant qu'au-delà toujours présent de l'économie politique, en tant qu'irruption récurrente de la qualité niée, la valeur d'usage et le travail concret se rappellent à l'ordre

dans la crise : « la crise est le problème qui oppose à la pensée économique de la bourgeoisie une barrière infranchissable [...]. Il apparaît que c'est en réussissant à rationaliser intégralement l'économie, à la métamorphoser en un système de "lois", formel, abstrait et mathématisé à l'extrême, qu'on constitue la barrière méthodologique à la compréhension de la crise. Dans les crises, l'être qualitatif des "choses" qui mène sa vie extra-économique comme chose en soi incomprise et éliminée, comme valeur d'usage, que l'on pense pouvoir tranquillement négliger pendant le fonctionnement normal des lois économiques, devient subitement (subitement pour la pensée rationnelle et réifiée) le facteur décisif. Ou plutôt : ses effets se manifestent sous la forme d'un arrêt dans le fonctionnement de ces lois, sans que l'entendement réifié soit en état de trouver un sens en ce "chaos" ^{19/}. »

Cette faillite concerne l'ensemble de l'économie bourgeoise (qui ne voit dans les crises que des troubles « passagers », « contingents »). L'inintelligibilité de la crise, son irrationalité, résultent de la situation et des intérêts de classe de la bourgeoisie, « mais elles sont aussi, formellement, la conséquence nécessaire de sa méthode économique ^{20/}. » C'est pourquoi la *Wissenschaft* a une histoire. Ses percées, ses découvertes, ses illuminations ne relèvent pas de la conversion définitive de l'erreur à la vérité, mais de la trouée événementielle.

Les *Recherches dialectiques* de Lucien Goldmann renouent avec ces courants chauds : « Ce que Marx appelle fétichisme et que Lukacs désigne sous le terme de réification » permet de comprendre le lien entre superstructure et infrastructure et de résoudre l'aporie de la conscience, à la fois conscience active et reflet : prédominance du quantitatif ; primat de l'économie qui écrase le rôle propre des « super-

^{16/} Georg Lukacs, *Histoire et conscience de classe*, Paris, Les éditions de Minuit, 1965, p. 125.

^{17/} *Ibid.*, p. 129.

^{18/} *Ibid.*, p. 127.

^{19/} *Ibid.*, p. 135.

^{20/} *Ibid.*, p. 135.

structures » ; abstraction de l'homme réduit au travail abstrait, à l'égalité formelle et à la commune mesure. Bref, « la valeur se présente à la conscience comme une qualité objective de la marchandise ». Ceci signifie pratiquement la rupture des relations des hommes entre eux et avec la nature. Abstraction faite de toute qualité sensible, la valeur d'échange ne connaît plus que des différences de quantité. L'économie marchande et la physique mécaniste se soutiennent mutuellement. Parallèlement, se constitue une sociologie mécanique de la liberté individuelle (« une physique sociale »). Les relations humaines deviennent objectales. Il en résulte un univers absurde, peuplé d'idoles et d'automates : « En résumé, l'économie marchande et notamment l'économie capitaliste tend à remplacer dans la conscience des producteurs la valeur d'usage par la valeur d'échange et les relations humaines concrètes et significatives par des relations abstraites et universelles entre vendeurs et acheteurs [...]. De plus, elle sépare le produit du producteur [...]. Elle fait enfin de la force de travail une *marchandise* ²¹/... »

Goldmann reprend à son compte le constat de Lukacs. L'État moderne est l'incarnation bureaucratique du fétichisme et le règne généralisé des hypostases (de l'Art, de la Science, de la Politique, de l'Histoire). Le formalisme juridique réduit l'arbitraire individuel au prix d'une égalisation abstraite des individus devant la loi. La phrase stéréotypée, le mensonge conventionnel, la démagogie plébiscitaire envahissent le marché communicationnel, comme le bavardage assourdissant métaphorise l'inflation/dévaluation des signes monétaires dans le salon des Verdurin. Comme l'homosexualité de Jupien-Charlus, d'Alber-

tine ou de Mademoiselle Vinteuil métaphorisent l'ambivalence et la confusion des valeurs, le dualisme psychique du privé et du public prolonge le dédoublement de la valeur (usage/échange) et du travail (abstrait/ concret).

C'est le triomphe d'un monde duplice.

Des docteurs Jekyll et des messieurs Verdoux.

L'homme sans attributs ni qualités a désormais pour particularité de n'en avoir pas. Il est celui qui refuse des distinctions venues du dehors, comme des traces ou des souillures inessentiels. Il se soumet à l'ensemble impersonnel des rapports dont les faits (comme les choses) ne constituent que l'intersection momentanée. Présence qui devient pensée, être particulier découvrant la particularité d'en manquer, il se transforme en homme quelconque, le « on » quotidien de l'impersonnalité scientifique, domaine des « expériences vécues sans personne qui le vive ». Le « on dit » et le « on meurt » heideggeriens où s'égalisent toutes les possibilités de l'être, ce on « n'est personne ». Il convertit l'angoisse devant la mort anonyme en peur devant la venue de l'événement.

L'impératif économique absolu relègue les « superstructures » traditionnelles à l'inessentiel. Bourgeoisement privatisées, la morale, la religion, la famille, la culture se vident de substance. Récit d'une « recherche » de l'humain dans un monde inhumain qui échoue nécessairement devant l'irréconciliable, le roman biographique est le genre littéraire par excellence de ce divorce.

Il existe cependant chez Goldmann une limite à cette substitution générale du qualitatif par le quantitatif, du concret par l'abstrait : la résistance de la classe ouvrière, seule marchandise capable de se révolter contre son état, grâce à la relation de solidarité non réi-

fiée qui subsiste contradictoirement dans le travail « en même temps réifié et aliéné ». La perte complète du caractère humain appelle une « restauration de l'homme », car la classe est « virtuellement une protestation vivante contre le mensonge et la réification ». Mais la distorsion entre « conscience de classe maxima » (conscience possible de la classe pour soi) et conscience réelle (de la classe en soi) se résout chez Lukacs par une identification de la conscience de classe à la raison du parti. La double « déviation » récurrente (de droite et de gauche : objectivisme réformiste contre activisme gauchiste) exprime traditionnellement cette contradiction non surmontée.

La réification est censée se dissoudre dans la planification, dans la restauration du politique, dans la réhabilitation du qualitatif. Au lieu de l'éclaircie démocratique rêvée, ce retournement peut aussi bien revêtir les formes conjuguées de la transparence autoritaire et de l'opacité bureaucratique. La réification totalitaire constitue alors l'extrême limite de la chosification.

Le « galiléisme moral » : la science et son concept

Après la défaite des oppositions de gauche des années trente, la résistance intellectuelle au stalinisme s'est trouvée, dans une large mesure, exilée du politique. Revigorée par les premiers soulèvements antibureaucratiques de 1953 et 1956 en Europe orientale, par la divulgation du rapport Khrouchtchev et par le dégel en Union soviétique, elle a cherché une légitimité éthique dans la redécouverte éditoriale du jeune Marx. Publiés pour la première fois à la veille de la Seconde Guerre mondiale, les *Grundrisse* et autres manuscrits se diffusent alors et provoquent, au gré des traductions, un débat passionné sur la cohérence et les

ruptures de la production marxienne. Certains ont vu dans ce ressourcement humaniste une mauvaise rechute dans l'universalisme abstrait de la Ligue des justes, au détriment de la lutte des classes. Ce fut notamment le cas de Galvano Della Volpe, confronté à l'influence idéaliste de Croce sur le marxisme en Italie.

Au début des années cinquante, sa *Logique comme science historique* durcit la scientificité de Marx. La préface à la première édition se fixe ainsi pour but d'accéder à « cette philosophie-science dont les premiers fondements furent posés par Marx dans sa critique des processus vicieux de l'idéalisme hégélien et de la métaphysique de l'économie politique ^{22/} ». Della Volpe y exprime sans détours son accord avec Jdanov, pour qui l'émancipation des sciences naturelles et sociales de leur philosophie tutélaire représente un processus progressif, dans la perspective de transformation de la logique philosophique en « science positive » ou en « philosophie comme science ». Cet achèvement positif de la philosophie est censé faire échec au grand scepticisme moderne, au « pyrrhonisme mystique » de Pascal.

Aux lectures historicistes de Marx, Della Volpe, oppose la « révolution culturelle » galiléenne inaugurale des sciences modernes. Contrairement aux historiens de cette révolution, qui associent Bacon et Galilée, il les dissocie et ouvre un double front, contre les hypostases idéalistes et contre l'idolâtrie empirique

des faits. Alors que l'induction baconienne se caractérise par sa phobie des hypothèses abusives, l'induction expérimentale galiléenne ne se contente pas de découvrir des constantes. À partir de « l'observation d'accidents très fréquents et très palpables », elle procède par exclusion. Les faits deviennent significatifs en fonction d'une hypothèse vraie parce qu'expérimentalement vérifiable.

Qualifiée de « galiléisme moral », la théorie de Marx constituerait une rupture de portée comparable pour la connaissance historique et sociale. À la métaphysique hégélienne de l'État, elle substitue une sociologie de l'État. Non une sociologie au sens du « sociologue métaphysicien », précise Lénine, mais au sens d'analyse scientifique « d'une société et d'un progrès déterminés ». Avec le « galiléisme moral », le devenir science de la philosophie prévaut clairement sur la dimension critique et le devenir politique. Au fil des polémiques suscitées par son œuvre, Della Volpe n'en démordra plus : « Dans le cas de la logique philosophique (ou dialectique) et de ces autres disciplines qui, jusqu'ici, n'ont été désignées comme "sciences" morales que par métaphore, c'est donc là la logique d'un galiléisme moral (et nous parlons de "galiléisme" pour distinguer la méthode du matérialisme historique, non seulement de la méthode idéaliste avec ses hypostases, mais aussi de la méthode positiviste avec son idolâtrie des faits et sa méfiance à la Bacon à l'égard des hypothèses ou des idées ^{23/}. »

L'étroit passage entre le mysticisme logique (hégélien) et le mysticisme factuel (positiviste) donne accès à la fécondité de « l'abstraction déterminée » et du « cercle méthodologique » (du concret à l'abstrait et de l'abstrait au concret). Une heureuse métaphore cinématographique caractérise ce procès de connais-

sance comme une « continuelle et nécessaire mise au point historique des abstractions ou catégories économiques, car la vérité de celles-ci est en rapport inverse de la simplification ou abstraction unilatérale de leur contenu ».

La crainte d'une rechute dans la philosophie spéculative aboutit cependant chez Della Volpe à une cabriole logique par-dessus les conditions historiques réelles. L'annonce par Marx d'une fusion tendancielle des sciences de la nature et de la société en une seule science prend le sens immédiat d'une homogénéité décrétée : « Il n'y a qu'une science parce qu'il n'y a qu'une méthode, c'est-à-dire une seule logique : la logique matérialiste de la science expérimentale galiléenne ou moderne. Sans doute, de la loi physique à la loi morale et à la loi économique, les techniques varient avec l'expérience et la réalité, mais la méthode, la logique ne varie pas. » Ainsi, devenue science de l'homme, la philosophie n'est plus science au sens métaphorique, mais « science au sens strict d'histoire science ou de science matérialiste de l'histoire ^{24/} ».

Contre un abâtardissement humaniste de la théorie, contre les retours à Hegel ou à Feuerbach, le « galiléisme moral » proclame ainsi l'unification forcée du champ scientifique. Les références à Jdanov, à Staline, ou à Vichinsky n'apparaissent plus alors comme des curiosités anachroniques ou comme des concessions obligées à l'air d'un temps révolu. Elles célèbrent le pacte contre-révolutionnaire et les noces bureaucratiques entre savoir et pouvoir, entre idéal scientifique et raison d'État ^{25/}.

Influencé par Della Volpe, Louis Althusser s'est heurté à l'économie politique en tant qu'objet de « science ». Modeste entreprise, en apparence, que cette « critique » marxienne, dévouée à déchiffrer les lapsi de l'économie

^{22/} Galvano Della Volpe, *la Logique comme science historique*, Bruxelles, Éditions Complexe, 1977. Préface à la première édition italienne (1950). Deuxième édition en 1956.

^{23/} Galvano Della Volpe, "Esquisse sommaire d'une méthode", in *Rousseau et Marx*, Paris, Grasset, 1974 (édition italienne, 1961).

^{24/} Galvano Della Volpe, *la Logique comme science historique*, op. cit., p. 171.

^{25/} Zapata, *Luttes philosophiques en URSS*; Staline, *Matérialisme historique et matérialisme dialectique*.

classique et à en rétablir les mots manquants. Marx aurait trouvé chez Smith et Ricardo la survaleur cachée dans le feuillage de l'intérêt, du profit et de la rente, à la manière dont les enfants découvrent la silhouette du voleur dissimulée dans les branchages d'un dessin naïf. Son rapport à l'économie classique représenterait moins une rupture théorique, qu'une historicisation des « doctrines économiques » conforme à l'historicité de leur objet. Marx serait ainsi un « Ricardo mis en mouvement ». Cette évidence de l'Histoire, qui sent le piège à plein nez, aurait dû affoler les clignotants de la « lecture symptomale » althussérienne.

Le commentaire d'Althusser sur l'objet du *Capital* est en effet contraint à un long développement sur le « concept non critiqué » d'histoire, sans statut scientifique établi, où la rigueur de la science se perd dans la fluidité du récit. Ce concept est à construire, à extraire de la conception préscientifique où se confondent la réalité empirique et la connaissance que la langue allemande s'efforce de démêler : ce qui appartient au passé est nécessairement historique (*historisch*), dans la mesure où il participe du récit, sans être pour autant historique (*geschichtlich*), au sens où il ferait événement par rapport au futur. Dans la continuité homogène du temps, le présent historique représente une « coupe d'essence », et non le moment de décision entre des possibles (le *Jetztzeit* benjaminien).

Une histoire close ne peut annoncer que sa propre fin. Elle se nie en tant qu'histoire dans l'anéantissement de ses possibles : « Le présent y constitue l'horizon absolu de tout savoir. » La clôture de l'horizon historique détruit les

conditions et la fonction même d'une politique. Simple « devenir de ce présent », accomplissement programmé sans événements fondateurs, le temps ne rythme plus les intermittences révolutionnaires d'une bifurcation ou d'un embranchement. Jeu de miroir entre une origine et une fin qui se confirment l'une l'autre, l'histoire n'est plus que le redoublement tautologique d'une totalité transparente.

Pour briser ce cercle vicieux, Althusser invoque les temporalités différenciées qui rendent l'histoire pensable dans la différence de ses vitesses et de ses décalages. Ce temps historique n'est plus l'écoulement homogène d'une substance unique. Il s'inspire aussi bien des controverses physiques (Bachelard, sa dialectique de l'instant et de la durée, du continu et du discontinu), que des travaux de l'École des annales. Il s'agit d'échapper à la fascination immédiate de l'histoire empirique pour en construire le concept. L'enjeu de l'opération déborde le propos initial. Car l'histoire n'est pas le premier « objet » de connaissance venu. Construire son concept, c'est la soumettre à la juridiction d'une « science de l'histoire », où science et histoire cessent de se confondre. C'est sauver du même coup la science du tourbillon historique qui l'emporte, et suspendre la chute vertigineuse qui la précipite dans le torrent dévastateur de ce qui passe. Au point de voir le fondement même de toute connaissance englouti dans un chaos de formes éphémères et de vérités relatives.

Élevant *l'Introduction de 1857* à la dignité d'un discours de la méthode, Althusser fait de la confusion de l'objet de connaissance avec l'objet réel le péché théorique originel. L'objection philosophique trahit ici une angoisse politique. La confusion de la connaissance et du réel impliquerait en effet celle entre la pratique théorique et la pratique pratique (politique).

On finirait par « rabattre la connaissance scientifique même, ou la philosophie et en tout cas la théorie marxiste sur l'unité de la pratique économique-politique, sur le cœur de la pratique historique, sur l'histoire réelle ^{26/} ». Il n'y aurait alors d'autre critère de vérité que strictement empirique : la théorie ne serait pas puissante parce que vraie, mais vraie parce que puissante. *Vae victis*. Lorsque le tribunal de la pratique se place sous l'autorité suprême du politique, le procès n'est pas très loin. L'absorption de la théorie par la pratique annonce le blocage monolithique de la totalité : « On parvient ainsi au résultat exigé par toute interprétation historiciste du marxisme comme sa condition historique même : la transformation de la totalité marxiste en une variation de la totalité hégélienne. » Ou stalinienne ! Pourquoi ne pas appeler un chat un chat, Rollet un fripon, et cette totalité opaque, proprement totalitaire, par son nom, au lieu de l'imputer obliquement à Hegel.

Althusser redoute à juste titre « l'aplatissement des sciences sur l'infrastructure », dont résulterait aussi bien un fatalisme résigné à subir le sens de l'histoire qu'un volontarisme déterminé à en hâter la fin. Ce couple maudit du quiétisme réformateur et de l'activisme bureaucratique réconcilie le socialisme hors du temps de la II^e Internationale et la mégalomanie pharaonique du Komintern stalinisé. Il hésite entre la dictature des faits (au nom du primat de l'économie et des « conditions objectives ») et celle du pouvoir (au nom du primat du politique et de la toute-puissance d'un sujet dont la culpabilité potentielle est proportionnée à la puissance postulée ^{27/}). Ainsi, a-t-on pu naguère proclamer le prolétariat philosophe et le marxisme « science prolétarienne ».

Les tranchées théoriques d'Althusser sont destinées à parer l'éventuel retour de tels

26/ Louis Althusser, *Lire le Capital*, I, p. 98.

27/ Staline et l'activisme bureaucratique des années trente, Mao et la page blanche, Castro la zafra des 10 millions de tonnes et l'abolition des rapports monétaires...

empiétements. La distance doit être creusée entre le réel et la connaissance pour protéger cette dernière, une fois pour toutes, des tribunaux séculiers : « Le concept d'histoire ne peut pas être plus empirique, c'est-à-dire historique au sens vulgaire que, comme le disait déjà Spinoza, le concept de chien ne peut aboyer. Nous devons concevoir dans toute sa rigueur la nécessité absolue de libérer la théorie de l'histoire de toute compromission avec la temporalité empirique, avec la conception idéologique du temps qui la soutient. » À partir d'un souci parfaitement légitime, les buts poursuivis sont difficilement compatibles.

Il s'agit en priorité de délivrer la théorie historique d'une conception idéologique du temps. Cette libération nécessaire devrait conduire à l'examen critique de ce concept dans l'économie politique. Les temporalités immanentes au procès de valorisation du capital sont en effet irréductibles à la temporalité empirique. Elles supposent un changement de terrain radical par rapport aux philosophies spéculatives de l'histoire.

Il s'agit ensuite de passer au crible de la critique le concept empirique d'histoire et le constat tautologique de l'historicité de toute chose. Saine exigence. En conclure que le concept d'histoire n'est pas plus historique que n'est canin le concept de chien selon Spinoza constitue en revanche un sophisme. Pour en finir avec « l'historicisme contemporain, qui voulait nous faire confondre l'objet de connaissance avec l'objet réel », Althusser

affirme péremptoirement que « la connaissance de l'histoire n'est pas plus historique que n'est sucrée la connaissance du sucre ». Il substitue ainsi la question de la science à celle de l'histoire. « Critiquer » la notion immédiate et empirique d'histoire, revient alors à avaliser une notion innocente de science soustraite à toute historicité ^{28/}.

À la recherche d'un ordre conceptuel sauvé des tumultes de l'histoire et du sort changeant des politiques, Althusser traque les stigmates d'un historicisme mal digéré. Dans sa préface au Livre III du *Capital*, Engels écrit : « Il va de soi que, du moment où les choses et leurs rapports réciproques sont conçus comme non fixes, mais variables, leurs reflets mentaux, les concepts, sont eux aussi soumis à la variation et au changement. Dans ces conditions, ils ne seront pas enfermés dans une définition rigide, mais développés selon le procès historique ou logique de leur formation. » Althusser soupçonne dans cette variabilité des rapports et dans le développement processuel de leur connaissance, l'impossibilité même d'un savoir scientifique. Comme si les métamorphoses de l'objet impliquaient un relativisme généralisé, où le règne inconstant de l'opinion (scientifique et politique) l'emporterait sur l'ordre sûr de la vérité. Le texte d'Engels parle pourtant d'autre chose. D'une autre idée de la connaissance, où la logique ne s'abolit pas dans l'histoire, où procès historique et procès logique sont liés. Il n'oppose pas la définition « rigide » de la chose, enfermée dans son essence, dans l'invariance de ses attributs, à son historicité insaisissable. À la définition statique, condamnée à manquer la mobilité de son objet, il oppose la détermination logique qui en épouse le mouvement.

Althusser cite encore l'*Anti-Dühring* : « Les définitions sont sans valeur pour la science,

car elles sont toujours insuffisantes. La seule définition réelle est le développement de la chose même, mais ce développement n'est plus une définition. » Si souvent soupçonné de positivisme, le vieil Engels reste diablement respectueux de la « logique de la chose », et attentif à la dynamique des rapports derrière la statique des faits. On peut, certes, lui reprocher de réduire les concepts à des « reflets » mentaux de la chose ; de méconnaître la dimension spécifique de production du savoir ; d'exposer maladroitement l'idée de détermination dialectique. Ce dont l'accuse Althusser est beaucoup plus grave. Il s'agit du péché mortel, de la confusion entre le « développement de la chose » et le « développement des formes », entre le développement théorique des concepts et leur genèse historique. Engels (et Della Volpe après lui) auraient établi un rapport là où il n'en existe et ne saurait en exister aucun.

Voire. La distinction entre le procès réel et le procès de connaissance n'élimine pas leur lien. Rejeter la représentation, ou le reflet terme à terme, d'une chose par un concept, structurer le savoir comme un langage, arbitraire et différentiel, ne supprime pas le rapport de ce langage à son référent. Sans articulation entre l'ordre du concept et la réalité empirique, la science en lévitation, purement conventionnelle, narcissiquement satisfaite de sa propre cohérence, n'aurait plus de comptes à rendre. Conscient du péril, Althusser retient un critère pratique susceptible d'arracher la théorie à l'enfermement autiste qui la menace : le critère de « la pratique théorique ». Vaine échappatoire en forme de jeu de mots.

De même que la pratique sociale de la parole fait lien entre la combinatoire de la langue et le monde têtue des objets, le critère (ou la médiation) de la pratique sociale consti-

^{28/} Exaspérés par les silences et les impasses politiques, nous avons souvent sous-estimé ce qu'il pouvait y avoir de libérateur dans l'immanentisme de l'histoire comme procès sans sujet ni fin (qui nous apparaissait d'abord comme un évitement de la politique) et dans la pluralisation des temporalités historiques. Les inédits de 1985 sur Spinoza et Machiavel, publiés sous le titre *l'Unique Tradition matérialiste* dans la revue *Lignes* (n° 18, janvier 1993) apportent des indications utiles sur la trajectoire philosophique et les interrogations d'Althusser.

tue le pont aux ânes entre la connaissance et le réel. Le rapport entre le signifiant et le signifié est certes conventionnel, mais le rapport du système des signes à son référent n'est pas arbitraire pour autant. Nier cette relation exilerait la théorie du réel. La crainte phobique de l'empirisme déboucherait alors sur l'éternité glaciale des formes immobiles. Promu dans l'ordre de la science, le concept d'histoire ne risquerait plus d'être corrompu ou « compromis » par l'histoire se faisant. Mais en quoi consisterait le hors temps scientifique de son hibernation ? À vouloir protéger savants et théories de l'intrusion, aussi brutale qu'incompétente, des policiers et des bureaucrates, Althusser se précipite paradoxalement dans la gueule de Staline. Le marxisme « qui, lui, est une science », doit « devenir l'idéologie organique de l'histoire humaine en produisant dans les masses une nouvelle forme d'idéologie, une idéologie qui repose cette fois sur une science, ce qui ne s'était jamais vu ^{29/} ». Le tribunal scientifique remplace avantageusement celui de l'histoire.

Quoi de plus redoutable, en effet, que cette idéologie investie d'une autorité sans précédent. Jouant le rôle d'une science qui tire les ficelles en coulisse de la scène historique, elle doit gagner à tous les coups et sur les deux

^{28/} Louis Althusser, *ibid.*, p. 89.

^{29/} Louis Althusser « a toujours éludé la question cruciale de savoir ce qui constitue spécifiquement la scientificité » (Göran Therborn, *Science, Class and Society*, NLB, 1976). Il présuppose de fait l'existence d'un monde indépendant (postulat matérialiste), un objet théoriquement constitué (postulat anti-empiriste), une science nouvelle comme production d'un nouveau système conceptuel (ou problématique), l'absence de preuve extérieure des vérités scientifiques dans la mesure où la vérification de propositions scientifiques relèverait elle-même de la pratique scientifique (principe anti-pragmatique). La notion de problématique souligne à la manière du paradigme kuhnien, mais dans un sens moins sociologique, la discontinuité de la connaissance.

^{30/} Hegel, *la Phénoménologie de l'Esprit*, I, p. 61 et p. 19.

³¹ Rosa Luxemburg, *Introduction à l'économie politique*, Anthropos. Voir aussi Adolfo Sanchez Vasquez, *Ciencia y Revolucion*, Grijalbo.

tableaux, celui de l'histoire et celui de la science. Elle peut en effet rendre, avec l'autorité impartiale de la science et la passion partielle de l'histoire, les verdicts impitoyables d'un jugement dernier.

Parti à la recherche d'un concept d'histoire « critiqué » (débarrassé de sa gangue empirique) Althusser recourt curieusement à un concept non critiqué de science ^{30/}.

Quelle est, en fin de compte, cette science qu'il évite d'interroger ?

Quel pacte secret associerait une objectivité et une vérité pas plus historiques que n'est sucrée la connaissance du sucre ? Quand ce lien a-t-il été scellé ? Quels sont ses titres ? Pourquoi ne pas creuser le concept d'une science relative à son objet (la critique de l'économie politique), soumise au critérium de la pratique qui lui correspond (la transformation de cet objet) et qui ne soit pas simple reflet mais retour à la totalité par le détour de son abstraction conceptuelle ? À la différence de la science non historique de l'histoire, une telle science assumerait sa propre historicité jusque dans la production de ses vérités : « Nous devons être persuadés que la nature du vrai est de percer quand son temps est venu, et qu'il se manifeste seulement quand ce temps est venu ; c'est pourquoi il ne se manifeste pas trop tôt et ne trouve pas un public sans maturité pour le recevoir. » La production du concept ne se réduit plus à la mortelle rigidité de la définition. Elle parcourt le cercle des déterminations selon le mouvement toujours inachevé des médiations ^{31/}.

Pour échapper au lien contraignant entre théorie et pratique, Althusser invoque un concept de science lourdement chargé d'idéologie scientifique. Or, l'idée de science n'est pas moins problématique chez Marx que celle

d'histoire. La science du *Capital* peut être science de son objet sans renoncer à l'historicité qui la condamne à dépérir avec lui ; science qui se nie en fonction du critère de sa propre scientificité, à savoir la transformation de son objet. Contre l'orthodoxie de la II^e Internationale, Rosa Luxemburg a parfaitement saisi ce statut de la « science » selon Marx. Insistant sur la nécessité de la science économique résultant de l'opacité des phénomènes économiques dans la production marchande généralisée, elle écrit : « La connaissance scientifique doit découvrir après coup le sens et la règle de l'économie sociale qu'aucun plan conscient ne lui a dictés d'avance [...]. Dans la théorie de Marx, l'économie politique a trouvé son achèvement et sa conclusion. La suite ne peut être que la transposition de cette théorie dans l'action, c'est-à-dire la lutte du prolétariat international pour réaliser l'ordre économique socialiste. La fin de l'économie politique comme science est une action historique de portée mondiale organisée selon un plan. Le dernier chapitre de la doctrine de l'économie politique, c'est la révolution sociale ^{32/}. »

Or, l'effort althussérien pour fonder conceptuellement la science de l'histoire, rend cette révolution logiquement impensable. Point de fusion de la connaissance et du réel, du sujet et de l'objet, de l'universel et du particulier, elle s'évanouit aux confins de la raison. Point d'irruption du réel dans la connaissance, elle marque le seuil d'une confusion barbare, où la pensée devrait faire halte.

Aspirant à une science libératrice, suffisamment liée à la structure pour échapper aux incertitudes de l'histoire et suffisamment autonome pour se soustraire à la tutelle du politique, la démarche althussérienne conjure la tentation historiciste. La quête de l'introuva-

ble coupure épistémologique marquant l'entrée au royaume de la science et datant les épousailles du savoir et de la vérité, conduit pourtant à une nouvelle errance. Dans l'introduction à *Lire le Capital*, Althusser situe la sainte coupure au niveau de *l'Idéologie allemande* et des *Thèses sur Feuerbach*. Il la déplace ensuite à *l'Introduction de 1857* élevée au rang de manifeste méthodologique. Dans sa préface de 1969 au Livre I du *Capital*, il en recule encore la venue : entaché d'une « conception hégélienne de la science », le *Capital* échouerait à l'examen de passage de l'idéologie à la science pour tomber dans les enfers présocratiques. Confronté aux « survivances (hégéliennes) dans le langage et même dans la pensée de Marx », il en retarde l'apparition à la *Critique du programme de Gotha* et aux *Notes sur Wagner* (1875 et 1880). Il était temps. Sans ces textes tardifs, « le continent histoire » aurait bien pu échapper à jamais à notre science ! Marx n'avait plus que quelques mois à vivre...

Cette obstination purificatrice, cet acharnement macbethien à effacer toute trace hégélienne ont leurs raisons. À travers Hegel, c'est le fantôme de la « science allemande » qui est visé. Or, il s'avère impossible d'en délivrer Marx sans jeter aux orties les neuf dixièmes de son œuvre, dont le *Manifeste communiste* et le *Capital*.

La sanglante coupure épistémologique prétend délimiter le champ du connaissable. L'absolutisation de la frontière entre vérité et erreur, science et idéologie, devrait, en bonne logique, invalider tout discours historique sur les sciences. Du tissu déchiré, il n'est plus de récit, plus d'histoire dicible. Avant que la lumière soit, il n'y aurait qu'explorations, pro-

légomènes, tâtonnements en proie au tourbillon des opinions. Après qu'elle ait jailli, la vérité éternelle ne saurait avoir d'histoire.

La coupure fonde par césure temporelle (entre un avant et un après) et par césure dans l'objet (arraché à son opacité empirique pour être constitué en objet de connaissance) une science libre d'idéologie. Dans les *Éléments d'une autocritique*, Althusser résume succinctement la « thèse essentielle [qu'il a] essayé de défendre » : « Marx a fondé une nouvelle science, la science de l'Histoire. » La coupure est censée enregistrer cette fondation, dont la localisation textuelle et temporelle, devient un infernal casse-tête théorique. Plaidant la cause althussérienne, Étienne Balibar en donne une version assouplie. La coupure représenterait seulement le point de non-retour à partir duquel une science commence : la science établie est « vraie dans sa propre histoire » et la coupure, toujours rétrospective, marque le fait qu'elle « s'extrait du temps général » (de la science en train de se faire) par l'artifice d'une mise en scène.

Jusque dans ses ambitions ascétiques, la lecture althussérienne porte pathétiquement la trace d'un stalinisme retourné. Le primat du politique est renversé en primat de la théorie (réputée efficace – « puissante » – parce que vraie) : « C'est parce que la théorie de Marx était vraie qu'elle a été appliquée avec succès, ce n'est pas parce qu'elle a été appliquée avec succès qu'elle est vraie ^{33/}. » Qu'en est-il de cette efficacité annexée à la vérité ? L'empirisme retourné (l'essence enfouie dans l'objet) ne relève-t-il pas encore du mauvais hégélianisme (l'essence représentée dans l'objet) si vigoureusement dénoncé ?

La phrase althussérienne mérite qu'on s'y arrête. Elle retentit comme une maxime anti-empiriste. La seule victoire n'a plus désor-

mais valeur de preuve. Il ne suffit pas de vaincre pour gagner en prime la vérité à sa cause. L'espoir d'échapper à la pesante certitude des vainqueurs est cependant de courte durée. La vérité redevient aussitôt une machine à succès : à défaut d'en apporter la preuve, les victoires en constituent la manifestation nécessaire. Ce renversement rétablit dans ses droits une théorie trop souvent réduite à la défense et à l'illustration d'une pratique brute. Il ne clarifie pas pour autant ce qu'il en est du succès, opérateur, truchement, témoin, en tout cas fidèle auxiliaire de la vérité.

Qu'est-ce que vaincre ?

Et quelle est cette puissance où la vérité se révèle ?

Au moment de la publication de *Pour Marx* et de *Lire le Capital*, combats douteux et amères victoires se ramassaient déjà à la pelle. *A fortiori*, faudrait-il conclure aujourd'hui de la faillite « du socialisme réel » que la théorie était fautive parce qu'impuissante, ou qu'elle a simplement été mal appliquée ? Qu'il n'y a pas de rapport nécessaire entre la théorie et le succès, ou que les notions de succès et de vérité sont à revoir ?

En proclamant l'autosuffisance de la théorie, Althusser prend les devants : « Le critère de vérité des connaissances produites par la pratique théorique de Marx est fourni dans sa pratique théorique elle-même [...] par le titre de scientificité des formes qui lui ont assuré la production de ces connaissances. » La théorie n'est plus vraie parce qu'efficace, mais parce que conforme à l'exigence de scientificité (le succès lui étant donné en prime). D'un critère non pragmatique de la pratique, on passe ainsi à une « pratique théorique » autoréférente, à l'abri de la pratique pratique et de ses avatars. Retranchée derrière la cou-

33/ Préface à l'édition du Livre I dans l'édition « Champs »-Flammarion, p. 75.

pure épistémologique, hors de portée de l'artillerie empirique des faits, la théorie monologue désormais à son aise.

Mais en quoi sa vérité consiste-t-elle au juste ?

Dans un texte consacré à la polémique scientifique, Lénine risque la formule de « vérité relative ^{34/} ». Qu'est-ce qu'une vérité relative, si ce n'est autre chose que la vérité ! Simple paradoxe logique ou innocent jeu de mots ? Il s'agit plutôt chez Lénine de vérités historiques immergées dans le devenir (répondant aux « nécessités historiques » et « lois tendanciennes » de Marx). Avec le renversement radical de l'idéalisme hégélien, la vérité n'est plus affaire d'essence, mais de relation (du particulier à l'universel). La vérité classique ne voulait pas d'histoire, elle en a désormais une, liée au procès réel d'universalisation. La validité de la théorie de Marx ne tient pas à la révélation (ou à la découverte) d'une vérité préexistante, elle produit la vérité de son objet. L'universalisation de ses concepts correspond à l'universalisation de son objet (le mode de production capitaliste) et à l'extension planétaire des catégories marchandes.

Lénine propose ainsi une dialectique de la vérité, où se nouent événement et devenir : « La plus simple vérité obtenue par l'induction la plus simple n'est jamais complète, car l'expérience n'est jamais terminée. » C'est pourquoi il souligne la compatibilité entre « la relativité de chaque connaissance » et le

« contenu absolu dans chaque pas en avant de la connaissance » : « La connaissance est le reflet de la nature par l'homme, mais ce n'est pas un reflet simple, immédiat, total ; ce processus consiste en toute une série d'abstractions, de formulations, de formation de concepts, de lois, etc. – et ces concepts, lois, etc., embrassent relativement, approximativement, les lois universelles de la nature, éternellement mouvante et se développant. » Ainsi conçue, la vérité « est processus ». Avec la scission entre sujet et objet, l'élimination du sujet devenait la condition d'une vérité objective résiduelle, hypostasiée, morte. Pour Hegel au contraire, le vrai n'est plus substance, mais sujet, et la vérité processuelle consiste à parcourir ses moments. La pratique conduit ainsi de l'idée subjective à la vérité objective, où sujet et objet se retrouvent ^{35/}.

Si Lénine perçoit le caractère historique de cette vérité, par opposition à toute vérité révélée et thésaurisable, il ne renonce cependant pas à la correspondance asymptotique du concept à son objet : « La connaissance est le processus par lequel la pensée s'approche indéfiniment et éternellement de l'objet. Le reflet de la nature dans la pensée humaine doit être compris non d'une façon morte, non abstraitement, non sans mouvement, non sans contradictions, mais dans le processus éternel du mouvement de la naissance, des contradictions et de leur résolution [...]. L'ensemble de tous les aspects du phénomène, du réel et leurs rapports mutuels, voilà ce qui compose la vérité. » Si la vérité est donc synthèse de relations plutôt que fait capturable, comment la distinguer encore du simple point de vue et des fameux jugements de goût et de couleur dont on ne saurait discuter ?

« Une vérité non temporelle et relative » implique, selon Sartre, soit qu'il y ait une fin

de l'histoire et que cette fin manifeste sa vérité dans la totalité (solution chrétienne ou hégélienne) ; soit qu'il soit possible de renouer avec la transcendance en s'élevant de l'histoire à l'intemporel ^{36/}. Si la seconde hypothèse est catégoriquement exclue, pour Lénine comme pour Marx, la littérature marxiste regorge en revanche de métaphores flirtant avec la fin de l'histoire. Le passage de la préhistoire à l'histoire, du règne de la nécessité à celui de la liberté, a souvent été interprété dans ce sens : comme promesse d'un repos définitif, offrant la vision rétrospective et totalisante d'une vérité crépusculaire.

Le dogme de la rationalisation absolue et celui de l'irrationalisme capricieux ont toujours entretenu une sourde complicité. Le scepticisme a épuisé ses ressources critiques et subversives, constitutives d'un espace public distinct de la raison d'État, pour s'adonner aux plaisirs de l'indifférence calculée et de l'intérêt égoïste. L'absence de certitudes absolues, mystiques ou scientifiques, n'exclut pourtant pas les certitudes et les vérités relatives. Elles ne signifient pas que tout soit possible (et encore moins permis). Leur critère réside d'abord dans leur capacité à rendre intelligible le monde dans lequel nous agissons. Concevoir la vérité comme processus, relation ou constellation, sans céder au relativisme ricanant, impose alors de renoncer au concept d'une vérité correspondance ou d'une vérité copie.

Che Guevara parlait de notre époque comme d'un « moment illogique de l'histoire de l'humanité ». C'était accorder encore trop de crédit à la logique de l'histoire et trop de place à la règle au détriment de l'exception. Cet illogisme a accouché depuis d'une histoire plus monstrueuse que jamais. La théorie de Marx sert encore à élucider les énigmes d'un monde sorti de ses gonds, à lui garder, malgré tout,

^{34/} Dans *Matérialisme et empiriocriticisme*.

^{35/} Lénine, *Cahier bleu* sur la Logique de Hegel, p. 241-243 et 264.

^{36/} Les réponses de Sartre semblent souvent relever du jeu de mots ou du tour de passe-passe philosophique : « L'absolu ce n'est pas le point de vue de Dieu sur l'histoire, c'est la façon dont chaque homme et chaque collectivité concrète vit son histoire. En renonçant à l'absolu transcendant, vous ne tombez pas dans la vérité absolue, vous rendez à l'homme sa valeur absolue », *Cahiers pour une morale*, p. 437.

sens et intelligibilité. Elle s'attaque aux secrets et aux fétiches de l'Argent, de l'Image, de la Bombe. Elle permet de s'interroger sur ce qui porte défi à la théorie même : la genèse des dictatures bureaucratiques, les récurrences totalitaires, le recommencement des crises. C'est beaucoup et trop peu pour écarter l'hypothèse selon laquelle nous assisterions à l'épuisement d'un paradigme, alors que les lignes de force du nouveau sont à peine perceptibles. Plutôt que de se ruer dans la novation illusoire, qui souvent sonne creux, un conservatisme prospectif est sûrement mieux à même d'éprouver la pensée en son travail, qu'un doute peu méthodique, dont les liquidations généreuses renoncent à l'exigence du penser, et dont la tolérance, aussi éclectique que dogmatique, se moque de tout sauf d'elle-même.

On se contente trop facilement d'invoquer le retard dans la théorie. Ou bien cette théorie tardive et crépusculaire reproduit sans la comprendre la vieille image de la sagesse qui vient avec la nuit, après coup, quand les jeux du réel sont faits. Ou bien, il s'agit d'un réconfort banal et commode : puisque retard il y a, il suffirait de mettre les bouchées doubles pour le rattraper : assez de paresse, forçats du concept, et encore un effort pour être au rendez-vous de l'histoire. Il est à craindre hélas que le mal soit plus profond. L'impuissance grandissante à totaliser le développement du savoir tient-elle à une division sans cesse accrue de la division du travail intellectuel, à une régression historique de la raison dialectique dans le désastre bureaucratique, à un

affaissement de la conscience collective devant la rationalisation étatique ? Ou, plus fondamentalement, la vieille nostalgie encyclopédique d'unité des connaissances est-elle devenue irrémédiablement caduque. Dès que la vérité n'est plus correspondance ou adéquation, elle s'émiette et se pluralise.

Des vérités plurielles ? Le point de vue divin qui était celui de la science classique ne pouvait admettre qu'une seule et unique théorie vraie, seule comme Dieu lui-même et unique comme sa puissance. La vérité hégélienne n'est plus accord d'un objet et de sa représentation, mais « accord d'un contenu avec lui-même », « retour à soi à travers la négativité de l'immédiateté ». Il n'y a plus alors de discours qui dise le vrai sur quelque chose, mais un discours du vrai qui se produit lui-même dans le mouvement du penser. Ce vrai n'est pas quelque chose de calme et apaisé mais « la perpétuelle différenciation et la réduction des différences en quelque chose d'unique » : « Je définis le Vrai comme ce qui est en lui-même concret, c'est-à-dire comme l'unité des déterminations opposées et ce de telle façon que cette opposition demeure présente dans l'unité ; en d'autres termes je ne définis pas la Vérité comme quelque chose de statique et de fixe, mais comme mouvement, comme en elle-même, Vie ^{37/}. »

La représentation althussérienne (spinoziste) de l'histoire comme « procès sans sujet ni fin » constitue sans aucun doute un geste libérateur envers son tribunal fantomatique de sinistre mémoire. Mais l'idéal scientifique de sa rationalité structurale prend aussitôt la relève de l'idéal historique déchu.

Althusser admet son embarras devant l'unité dialectique entre valeur d'usage et valeur d'échange. La référence à la valeur

d'usage lui apparaît comme un malencontreux lapsus et il propose carrément de réécrire en conséquence la section I sur la marchandise. Il refuse la théorie du fétichisme de la marchandise, trop liée à son goût aux notions de réification et d'aliénation. Quant à la précieuse *Préface de 1859*, elle aurait en définitive inspiré la fameuse brochure *Matérialisme historique et matérialisme dialectique*, manifeste théorique de la « déviation (évolutionniste) stalinienne ».

Un mauvais hégélianisme hante sans doute la raison historique hypostasiée en raison d'État. Mais une science détachée de ses propres conditions de production, mène au même despotisme bureaucratique par d'autres voies, par de nouvelles ruses de la raison instrumentale. Althusser a senti le danger : « Il n'est pas jusqu'à la distinction théoriquement essentielle et pratiquement décisive entre science et idéologie qui ne reçoive de quoi se garder des tentations dogmatiques ou scientistes qui la menacent directement ^{38/}. » L'opposition entre la connaissance en tant que production et la connaissance en tant qu'expression affirme l'intention de rompre avec « toute téléologie de la raison », et de « rétablir la nécessité de la contingence » dans une histoire stratégiquement ouverte.

Mais pourquoi le rejet des fins de l'histoire impliquerait-il nécessairement une chasse au sujet et au projet ? Parce que, derrière les équivoques du sujet, se profile confusément le moment du politique, de l'action, de l'inscription de la parole dans la langue ou « du rythme dans la structure ^{39/} ». La prise de parti qu'Althusser cherche à éviter au nom de l'idéal scientifique revient en force bousculer la sérénité du savant. Réduit au seul jugement de la « pratique théorique », le critère de la pratique mène droit à cette impasse. La

^{37/} Hegel, « Lettre à Duboc » du 29 avril 1823. Voir aussi au sujet de la vérité chez Hegel, Biard et al. (*op. cit.* p. 10) et Herbert Marcuse, *op. cit.*, p. 155.

^{38/} *Ibid.*, p. 56.

^{39/} Gaston Bachelard, *le Nouvel esprit scientifique*.

théorie s'enferme dans l'autosuffisance d'une rigueur hautaine où la politique roturière n'a plus place.

Le problème d'une critique de la philosophie hégélienne de l'histoire compatible avec la critique de la science positive inspirée de la *Logique*, d'une critique de la raison historique par la logique dialectique, reste entier. Par-delà les différents plans du *Capital*, l'objet réel et l'objet de la connaissance restent liés par la pratique. Ce lien laisse Althusser sur sa faim. La preuve profane du pudding ne lui suffit pas. Je mange donc je suis, mais rien ne prouve que c'est bien du pudding que je mange ^{40/}.

D'où la preuve par la pratique... théorique.

Cette preuve spirituelle prouve-t-elle davantage? Il y a bien deux connaissances du pud-

ding. L'une analytique, par examen chimique des éléments; l'autre synthétique, par la mastication et la digestion. Il ne s'agit pas de pudding en soi, d'essence de pudding, mais certainement du pudding de mon appétit, de mon goût, eux-mêmes socialement éduqués et déterminés.

Contre la discontinuité entre un avant et un après de la coupure, absolument étrangers l'un à l'autre, Marx souligne le caractère évolutif du « processus de pensée » : « Comme le processus de pensée émane lui-même des conditions de vie, et est, lui-même, un *processus de la nature*, la pensée, en tant qu'elle appréhende réellement les choses, ne peut qu'être toujours identique, et elle ne peut se différencier que graduellement, en fonction de la maturité atteinte par l'évolution, et donc aussi de la maturité de l'organe qui sert à penser ^{41/}. » Contre l'image d'un Lavoisier symbole d'une révolution copernicienne dans la chimie, les histoires récentes soulignent le caractère relatif de cette rupture et ses enjeux idéologiques. Hésitante et incohérente, la « coupure » de Copernic lui-même ne prend toute son ampleur qu'avec les développements de Képler, de Galilée et de Newton. Dans l'histoire des théories scientifiques, les métaphores politiques du double pouvoir et de la révolution sont plus appropriées que celle, clinique, de la coupure. Pas plus que les révolutions politiques, les révolutions scientifiques ne font table rase. Elles procèdent par ruptures relatives, où le continu chevauche le discontinu, où la tradition renaît dans le nouveau ^{42/}.

Dans un texte posthume sur Spinoza, Althusser médite la « phrase extraordinaire » de Pascal à propos des expériences nouvelles qui contredisent celles des anciens : « C'est ainsi que sans les contredire (les anciens) nous pouvons avancer le contraire de ce qu'ils disaient. »

Extraordinaire, en effet, ce contraire non contradictoire, qui annule l'insondable béance de la coupure. « Sans les contredire », commente Althusser, parce que les anciens « ne faisaient que la théorie de leurs propres expériences et des conditions matérielles d'expérience dans leurs propres limites ». Nous connaissons d'autres conditions « car le temps a passé et la technique a grandi, nous énonçons des résultats et des théories tout autres, mais sans jamais contredire les anciens, tout simplement parce que les conditions de nos expériences et nos expériences mêmes sont autres que les leurs. Je ne devais cesser de réfléchir sur cette phrase, infiniment plus profonde que tout ce que les philosophes du siècle des Lumières ont pu raconter (de finalement très niais, car téléologique) sur l'histoire ^{43/} ».

Du point de vue d'une histoire des sciences, la vacuité impensable de la coupure cède à la plénitude concevable de l'événement. Confrontée au paradoxe que les sciences, comme la vérité, puissent avoir une histoire, Isabelle Stengers conçoit le paradigme scientifique comme célébration d'un événement. Cette temporalité de la découverte, sans coupure infranchissable entre l'avant et l'après, permet d'accueillir l'invention et la trouvaille, dans leur improbabilité même, sans imposer un silence définitif aux anciens et aux vaincus.

Sans les contredire, dit respectueusement Pascal.

Avec ou dans Marx ?

Il s'agirait donc de savoir « si et dans quelle mesure l'apparition du marxisme signifie une transformation de la conception de la science ^{44/} ». La question crûment posée par Jendrich Zeleny est en effet décisive. L'économie ricardienne proposerait une explication scientifique caractérisable par : 1. la distinction entre surface

^{40/} Louis Althusser, *Lire le Capital*, I, 73.

^{41/} Karl Marx, « Lettre à Kugelman », 11 juillet 1868, *Correspondance*, tome IX, Paris, Éditions sociales, 1982.

^{42/} Bernadette Bensaude-Vincent montre comment « la révolution lavoisienne » est devenue, à la veille de la guerre de 1870, face à une « science allemande taxée d'obscurantisme mystique, fondation de la chimie en tant que « science française », inscrite dans l'éternité, au titre d'un motif patriotique. La polémique a rebondi à la veille de 1914. Il a fallu l'ouvrage de Pierre Duhem, *La chimie est-elle une science française ?*, paru en pleine guerre, puis les travaux de Meyerson et de Metzger pour relativiser cette légende dorée. « Si l'image d'une fondation a succombé sous les feux de la critique historique, constate Madeleine Bensaude-Vincent, l'idée de révolution en est au contraire sortie renforcée. » La réorientation en cours de l'histoire des sciences vers les pratiques scientifiques apporte de nouveaux éléments et une pluralité de points de vue, du fait notamment que l'histoire de la chimie n'est pas la même pour les historiens des sciences et pour ceux de l'industrie (Madeleine Bensaude-Vincent, *Lavoisier et la Révolution de la chimie*, « La Recherche », mai 1994; voir aussi Isabelle Stengers, *Histoire de la chimie*, La Découverte, 1992). Plus généralement, Michel Serres reproche à la coupure bachelardienne, reprise par Althusser, d'empêcher de communiquer de façon vivante avec le passé. L'hypothèse selon laquelle, avant une génération donnée, il n'y aurait pas de science, « nie toute temporalité et toute histoire ». Par-delà les ruptures et les révolutions, il s'intéresse donc à la « percolation » des flux « lents et visqueux » (*Éclaircissements*, Flammarion, 1994).

^{43/} Louis Althusser, « L'unique tradition matérialiste », dans *Lignes* n° 18, janvier 1993.

^{44/} Jendrich Zeleny, *la Structure logique du Capital*, op. cit.

empirique et essence ; 2. la compréhension de l'essence comme invariable ; 3. l'enchaînement des altérations formelles quantitatives. Cette science serait donc, de part en part, affaire de mesure des variations quantitatives, indépendamment de l'étude de la substance dans sa spécificité qualitative.

Marx s'attache au contraire au mouvement de l'essence et s'intéresse de près « à la découverte des lois du mouvement substantiel ». Il importe donc de tirer au clair la différence entre la rationalité de la science galiléenne et la rationalité nouvelle qui émerge du *Capital*. La science de la logique hégélienne, « dont le dépassement critique matérialiste constitue un élément fondamental du concept marxien de science », constituerait son manifeste logique idéalistement déformé. Alors que « la science de la période galiléenne n'a pu parvenir au concept de relation interne ou intrinsèque », la méthode génétique-structurale de Marx rompt avec les méthodes axiomatiques classiques ou modernes, pour renouer avec le vieux défi de la quantification de la qualité.

Jacques Bidet voit là « l'aspect le plus paradoxal du projet de Marx », « le plus contesté » mais aussi « le plus incontournable » : « un dessein affirmé traverse bien cependant de bout en bout *le Capital*, celui de constituer une science au sens moderne du terme, celui

donc de construire un espace homogène dans lequel les grandeurs seront considérées et où sera possible le calcul [...]. Or ce projet bute sur de vieux problèmes qualitatifs, qui se donnent sous le nom de "complexité" ou "d'intensité du travail"^{45/}. » *Le Capital* apporte-t-il un début de réponse ou représente-t-il seulement un mauvais compromis^{46/} ?

Une critique scientifique du capital devient possible en raison du caractère impersonnel et quantifiable que revêtent sous son règne les rapports de production marchands. La naissance d'une société « sans qualité » soumet l'usage à l'échange, le travail concret au travail abstrait, la complexité à la simplification du calcul. L'invention d'une procédure scientifique spécifique à ce rapport social n'a pas d'équivalent dans les modes de production où les rapports économiques revêtent directement une forme personnelle et politique^{47/}. Elle implique en même temps une exigence de rigueur et un risque d'hypostase dogmatique.

Tout en affirmant maintenir la juste distance entre un conventionnalisme de bon aloi et un relativisme sans rivage, Ludovico Geymonat s'est efforcé de déjouer ce piège. L'irruption de la praxis brise selon lui le monologue du discours scientifique. Sans pouvoir se défaire de l'héritage galiléo-newtonien, la révolution scientifique du XX^e siècle se contenterait de

contester que « ses principes constituent des vérités évidentes, absolues, intuitives, non modifiables ». Il fallait en effet commencer par tourner le dos au réalisme naïf selon lequel la réalité « posséderait des propriétés géométrico-mécaniques élaborées par la science classique ». Ouvrant la physique aux innovations révolutionnaires, le conventionalisme aurait constitué « la prémisse directe tant de la révolution quantique que de la révolution relativiste »^{48/}.

Distinct du relativisme vulgaire, le système de conventions doit, en tant que tel, conserver un lien pratique non de reflet mais de rapport opératoire à la totalité concrète. Ce lien rompu, il n'y aurait plus de frein à la chute dans un scepticisme désemparé, crépusculaire, dont le rire n'est plus le bon rire de la tolérance critique, mais le ricanement amer de l'indifférence aux valeurs. L'émancipation illusoire du principe de réalité aboutit alors à la mêlée, sans règles ni limites, des opinions.

La conception de la science comme production et de la vérité comme rapport social n'implique pas nécessairement un doute stérile, ressassant indéfiniment ses propres questions sans réponse. De même qu'une théorie sélectionne ses propres faits significatifs, une histoire des sciences, irréductible à l'enregistrement chaotique des découvertes, construit son propre objet. Il s'agit, pour Geymonat, d'intégrer les théories scientifiques à une perspective historique. L'historicité de la science s'entend alors doublement, au sens où elle a sa place dans l'histoire, au sens où elle a elle-même son histoire. Si la connaissance du sucre n'est pas sucrée, celle de l'histoire est bien historique :

« 1. À toute étape du développement de la science, les scientifiques sont en possession de critères suffisamment précis pour discer-

^{45/} Jacques Bidet, *Que faire du Capital*, Paris, Klincksieck, p. 18. Sur la recherche d'une homogénéité mesurable du travail (exprimable en « monnaie mécanique »), par-delà ses différences d'intensité et de complexité qualitatives, voir le petit livre de François Vatin, *le Travail, économie et physique 1780-1830*, Puf, 1993 ; sur l'analogie entre énergie et valeur, voir l'article d'Éric Alliez et Isabelle Stengers « Énergie et valeur : le problème de la conservation chez Engels et Marx » (*Critique régionale* n° 14, université libre de Bruxelles, 1986).

^{46/} Bernard Chavance retient la seconde hypothèse : « La conception marxienne de la science tient à la fois de la *Wissenschaft* hégélienne et du scientisme rationaliste du XIX^e siècle. » Cet accouplement de la carpe et du lapin serait responsable de bien d'autres conciliations coupables dont « l'interaction entre science et utopie, ou, plus précie-

sément, entre démarche scientifique et démarche utopique » (B. Chavance, *Marx en Perspective*, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales de Paris, 1985). Nous y voyons plutôt une tension féconde entre deux types de scientificité qui traversent la théorie de Marx en exprimant certaines contradictions de la science positive que l'on retrouvera ultérieurement dans les sciences dures avec les crises de la physique et de la rationalité mécanique. Le déclassé de la prospective utopique au statut de simple friche idéologique, rigoureusement incompatible avec la vraie science, participe d'une mécompréhension similaire.

^{47/} Pierangelo Garegnani, *la Théorie de la valeur-travail chez Marx et dans la tradition marxiste*, in B. Chavance, *op. cit.*

^{48/} Ludovico Geymonat, *Scienza e realismo*, Milan, Feltrinelli, 1977.

ner ce qui mérite d'appartenir au double patrimoine du savoir scientifique et ce qui doit rester en dehors (il s'agit de critères qui se réduisent, d'un côté, aux règles démonstratives reconnues par les mathématiciens et logiciens de l'époque et, de l'autre, des canons expérimentaux rendus possibles par la technique la plus avancée du moment.

2. L'inclusion d'un résultat dans le patrimoine (théorique ou technico-expérimental) de la science n'administre jamais un caractère de vérité définitive et immuable, de sorte que tout théorème peut être profondément modifié par le temps dans son poids scientifique, et toute loi psychique soumise à de profonds remaniements, et tout résultat technico-expérimental se révéler valide seulement en première approximation.

3. La science dans son ensemble ne détient aucun critère de vérité méta-historique, mais seulement des critères particuliers élaborés successivement par les scientifiques, critères qui varient au fur et à mesure des progrès scientifiques.

4. Mais en dépit de cela, la science parvient d'un point de vue global à une garantie effective, dans la mesure où le patrimoine qu'elle accumule se révèle indissolublement lié à la structure même de notre civilisation ^{49/}. »

Il y a un anti-Althusser chez Geymonat. Résistant à la division croissante du travail intellectuel, le mouvement des savoirs s'éloigne du savoir absolu hégélien, connaissance abso-

lue de la connaissance par elle-même. Dans son introduction au livre de Georges Duménil, Althusser estime que la théorie de la force de travail ne figure dans *le Capital* que pour autant qu'elle reste dans ses limites, « c'est-à-dire sous les concepts du champ théorique considéré : en l'espèce comme marchandise productrice de valeur, donc de plus-value ». « L'extérieur » de ce champ théorique, sa borne et sa limite, n'est autre que l'irréductible présence de l'histoire dans le modèle, que l'inscription de la diachronie dans la synchronie, de la parole dans l'horizon de la langue. En un mot, de la lutte des classes dans l'architecture du mode de production.

Tel est bien le nœud du problème. Dans *le Capital*, on passe du pseudo-concret empirique à l'abstraction conceptuelle, avant de remonter de la survaleur au profit, de la valeur au prix, de la production à la reproduction d'ensemble, jusqu'à ce que le squelette du capital, emporté par le tourbillon de ses métamorphoses s'anime enfin. Mais, dès le commencement, l'histoire hante la structure. Il y a de la force et de la violence, du juridique et de la loi dans la genèse de l'accumulation primitive, du sang et des larmes dans les fondations de la grande pyramide marchande. Il y a donc du juridique originel (non au sens chronologique mais au sens fondateur du terme) dans les rapports de production. La superstructure politique ne vient pas bêtement coiffer l'infrastructure économique. Consubstantielle à la structure, l'histoire s'y manifeste en permanence.

Le capital apparaît ainsi comme une machine infernale, où le concret remonte sans cesse des profondeurs de l'abstraction, où la qualité rattrape au vol la quantité, où l'intensité et la complexité du travail contredisent constamment l'apparente simplicité de ses

équivalences temporelles. De sorte que l'abstrait et le concret, le quantitatif et le qualitatif, le complexe et le simple ne tombent jamais en dehors les uns des autres.

Il est des totalités logiques dont l'autonomie reconnue constitue la condition première de toute démarche théorique. Ce serait même, « du point de vue formel, un des traits caractéristiques du système marxiste : le respect des limites du théorisable ». Marx ne prétend pas en effet embrasser tout l'univers, « même pas celui de la science économique, dans une théorie unique et universelle, ce qui le distingue fondamentalement des penseurs bourgeois – de la science économique post-marxiste en particulier ^{50/} ». Cette idée-force revient dans la conclusion, qui insiste sur « ce trait fondamental » : « Le caractère nécessairement limité de tout champ théorique [...]. Avec Marx, pour la première fois un économiste pose l'abstraction comme principe de connaissance et construit un système fondé sur la conscience même de l'élaboration progressive du champ théorique. » Cette originalité théorique permet de surmonter les antinomies entre positivisme et relativisme, absolu et relatif, science et histoire, entre abstrait et concret, genèse et structure, fait et valeur, sujet et objet, quantité et qualité.

Avec ou dans Marx ?

Potion généraliste pour époques malades ? Hier délaissée ou méprisée, la philosophie semble prendre une éclatante revanche. Fini le temps de la science reine et des machineries structurales. L'heure est à la crise, au doute, à l'angoisse du lendemain. La philosophie et les docteurs du sens sont de retour ^{51/}. Comme pour narguer ses détracteurs de la veille, ils revêtent volontiers les atours kitsch de la vieille métaphysique.

^{49/} Ludovico Geymonat, *Filosofia y filosofia della scienza*, Milan, Feltrinelli, 1966.

^{50/} Gérard Duménil.

^{51/} Fut-ce sous la forme faussement modeste des pragmatismes, substituant à la Philosophie majuscule une philosophie minuscule en tant qu'étude « des avantages et désavantages comparés associés aux diverses manières de parler inventées par les hommes ». Affirmant le désir d'une science sociale interprétative, Rorty insiste ainsi sur « l'utilité des récits et des vocabulaires plutôt que sur l'objectivité des lois et des théories ».

La théorie de Marx est réciproquement condamnée à un travail de deuil.

Plus de réalisation de la philosophie, plus de lendemains chantant les hymnes d'une science ventriloque. La réhabilitation de la raison philosophante tolère tout juste la récupération universitaire d'un Marx dépolitisé et neutralisé par l'histoire de la philosophie.

Dès les premières lignes de *la Philosophie de Marx*, Étienne Balibar prend à contre-pied le lecteur émoustillé par le titre : « Quoi qu'on en ait pensé, il n'y a pas et il n'y aura jamais de philosophie marxiste ; en revanche, l'importance de Marx pour la philosophie est plus grande que jamais. » Sans revenir sur les adieux à la philosophie, cette élégante formule postule la persistance d'une philosophie bouleversée par « l'exclusion interne » de Marx à son propre champ : entre science et idéologie, l'espace propre de cette philosophie au singulier est déterminé négativement par « sa confrontation avec la non-philosophie ». Marx n'aurait pas, comme l'ont cru ses épigones scientifiques, offert à la science le continent histoire. Perpétuel passeur sur le front mouvant entre philosophie, science, et politique, il serait voué à errer en quête d'un improbable « passage du Nord-Ouest » ?

Repenser son rapport à la philosophie exigerait d'abord de remettre en cause le primat tyrannique du politique : « Qui veut aujourd'hui philosopher dans Marx ne vient pas seule-

ment après lui, mais après le marxisme : il ne peut se contenter d'enregistrer la césure provoquée par Marx, mais doit aussi réfléchir à l'ambivalence des effets qu'elle a produits, chez ses tenants comme chez ses adversaires. » Ce marxisme compact doit être pluralisé. Si césure il y eut, elle marque la naissance d'une arborescence de marxismes souvent opposés, et non d'une descendance unique en droite ligne. L'important réside dans cette émancipation –... de quoi au juste ? la philosophie ? la théorie ? ce quelque chose qui se pense ! – de toute assignation institutionnelle, de toute « appartenance » organisationnelle, « *a fortiori* à un État ^{52/} ».

Ce quelque chose qui se pense ?

Qu'on ne saurait, sinon par défaut ou par jeu, nommer « philosophie de Marx ». Balibar s'en garde bien. Il ne prétend pas philosopher avec Marx, mais dans Marx. Curieuse niche ou tonneau, où la philosophie vient se blottir. À quel titre ? Hôte ou parasite ? En affirmant son autonomie en tant que science, Althusser voulait émanciper la pensée de la tutelle politique ^{53/}. Balibar reprend cette déliaison de façon moins conquérante, au nom d'une philosophie moins sûre d'elle-même, meurtrie par les désillusions de la science et les mésaventures du pouvoir. Une séparation et un partage plus équitable des compétences entre politique, science et philosophie ne règlent pas la question. Il n'y a rien d'étonnant à ce que la

philosophie, sauvée du piège politique, flotte comme spectre insaisissable. Plutôt que de l'ignorer, il s'agit de penser le rapport entre théorie et stratégie (philosophie et politique) à la lumière de la pratique. Amalgamant théorie et stratégie dans la « ligne générale », la plupart des partis (staliniens et maoïstes), ont conçu cette fusion sur le mode de l'homogénéité, de l'identité, de l'un. L'impératif politique devenait ainsi le prétexte d'une orthodoxie philosophique, investie d'autorité scientifique, tant la volonté de faire science hantait l'univers irrésolu du conflit.

Un autre rapport est pourtant concevable, qui ne soit point de dépendance ou d'absorption, mais de tension et de critique mutuelle, d'hétérogénéité, de mécontemporanéité et de multiplicité. Car la théorie ne se résout jamais en politique. Quand elle prétend faire « ligne », elle se dégrade en idéologie de légitimation. Il ne s'agit pas d'éviter simplement la subordination de la théorie au politique, mais de penser leurs temporalités conceptuelles respectives ; d'accepter, sans céder pour autant à l'indifférence cynique renvoyant dos à dos une politique pragmatique (sans référent théorique) et une théorie spéculative (sans référent pratique), que la politique immédiate ne puisse trancher des controverses théoriques de longue durée.

Archives personnelles, 19 février 2000

^{52/} Étienne Balibar, *la Philosophie de Marx*, Paris, La Découverte, 1993. Balibar comprend parfaitement que cette déliaison entre philosophie et politique peut signifier sa réintégration dans le giron universitaire, qui serait une nouvelle « appartenance » à un autre appareil. Il y répond préventivement en soulignant que « la dissolution du lien conflictuel entre le marxisme et les organisations politiques ne facilite pas pour autant sa transformation en philosophie universitaire : ne serait-ce que parce que l'Université mettra longtemps à faire l'analyse de son propre anti-marxisme. »

^{53/} Voir à ce sujet, *Politique et philosophie dans l'œuvre de Louis Althusser*, Puf, 1993. Dans sa contribution, Sylvain Lazarus part en guerre contre l'idée d'un Althusser scientifique. L'auteur de *Pour Marx* se serait attelé à un double déliement, de la pensée envers le parti, de la science envers l'idéologie. Cette double désintrinsication ouvrirait la « pensabilité de la politique » enfin « désaturée de la question du parti », à l'encontre des dogmatismes qui fusionnent le tout, et plus précisément de la « subsomption de la politique à l'État » consécutive à la révolution d'Octobre.