INITIATION À LA PHILOSOPHIE POUR LES NON-PHILOSOPHES

En 1975, au milieu de la période la plus intensément politique de son œuvre et de sa vie, Louis Althusser décide de rédiger un manuel de philosophie qui serait accessible à tous. *Initiation à la philosophie pour les non-philosophes* en est le résultat. Bien loin toutefois du simple ouvrage de vulgarisation, c'est en réalité un véritable précipité des thèses les plus fondamentales de sa propre pensée qu'offre ici le philosophe, tant sur l'idéologie, la science et la religion, que sur le concept de pratique, central dans sa réflexion et développé ici comme jamais. Moment de synthèse dans son œuvre, instantané fulgurant d'une des plus influentes philosophies de la seconde moitié du XX^e siècle et introduction cristalline à ses principales catégories, il s'agit donc aussi d'un manifeste pour la pensée à venir. Une pensée dont le succès contemporain des enfants d'Althusser, de Jacques Rancière à Alain Badiou et de Slavoj Žižek à Étienne Balibar, témoigne de la brûlante pertinence.

LOUIS ALTHUSSER

Louis Althusser a été l'une des figures capitales de la pensée française de la seconde moitié du XX^e siècle. Parmi ses œuvres les plus célèbres : *Montesquieu, la politique et l'histoire* (Puf, 4e éd. 2003), *Lire Le Capital* (Puf, 2e éd. 2008), *Sur la reproduction* (Puf, 2e éd. 2011).

9 782130 608493
21 € TTC France
ISBN 978-2-13-060849-3
www.puf.com
Design : Philippe Apeloig

LOUIS ALTHUSSER INITIATION À LA PHILOSOPHIE POUR LES NON-PHILOSOPHES

PERSPECTIVES CRITIQUES

puf

307729426/

PERSPECTIVES CRITIQUES

LOUIS ALTHUSSER

INITIATION À LA PHILOSOPHIE POUR LES NON-PHILOSOPHES

puf

PERSPECTIVES CRITIQUES
Collection fondée par Roland Jaccard
et dirigée par Laurent de Sutter

Louis Althusser

INITIATION À LA PHILOSOPHIE POUR LES NON-PHILOSOPHES

Texte établi et annoté
par G. M. Goshgarian

Préface
de Guillaume Sibertin-Blanc

Presses Universitaires de France

BODLEIAN
P
★ 20 JAN 2016 ★
LIBRARY

ISBN 978-2-13-060849-3
ISSN 0338-5930

Dépôt légal — 1re édition : 2014, janvier
2e tirage : 2014, avril

© Presses Universitaires de France, 2014
6, avenue Reille, 75014 Paris

L'éditeur remercie MM. François Boddaert et Olivier Corpet, ainsi que l'équipe de l'Institut mémoires de l'édition contemporaine (IMEC), pour leur concours dans l'édition du présent ouvrage.

G. M. Goshgarian adresse ses remerciements à Paul Garapon, Christine Gardon, François Matheron, Peter Schöttler, Tzuchien Tho, Fabienne Trévisan, Maria Vlădulescu, Jackie Épain, Sandrine Ferré, Laurie Tuller, au Comité de rédaction de la revue d'études althussériennes Décalages, *et à toute l'équipe de l'IMEC.*

Préface

par Guillaume Sibertin-Blanc

L'*Initiation à la philosophie pour les non-philosophes*, dont le manuscrit établi par les soins de G. M. Goshgarian est présenté ici pour la première fois au public, n'a pas pour moindre étrangeté de combiner ce qui paraîtra à beaucoup d'égards comme une synthèse, où l'unité d'une exposition d'ensemble n'exclut pas des juxtapositions parfois inattendues, de propositions tentées par Althusser au fil de ses déplacements successifs (depuis les cours de 1967 sur la « philosophie spontanée des savants[1] » et *Lénine et la philosophie*, jusqu'à la *Soutenance d'Amiens* et la conférence de Grenade de 1976 *La transformation de la philosophie*), et la résonance la plus immédiate avec l'actualité de sa

1. Et tout particulièrement le cinquième Cours, resté inédit de son vivant, dont on verra éprouvée encore ici l'étonnante fécondité, tout comme des « Notes de recherches » d'octobre 1966-février 1968 : L. Althusser, « Du côté de la philosophie (cinquième cours de philosophie pour scientifiques) » (1967), in *Écrits philosophiques et politiques*, t. II, éd. F. Matheron, Paris, Stock-IMEC, 1995, 2e éd. Le Livre de poche, 1997, p. 267-308 ; et « Notes sur la philosophie (1967-1968) », *ibid.*, p. 313-356.

rédaction : celle qui, en 1977-1978, trouve son diagnostic dans les textes de la « crise *ouverte* du marxisme », et qui donne à l'*Initiation* son adresse, peut-être son mobile latent, enfin sa raison *en conjoncture*. Conjoncture de crise politique et théorique du marxisme, conjuguant une crise du Mouvement ouvrier et de ses organisations et l'essor de mouvements sociaux, minoritaires et de masses qui, du dehors des formes historiques de la lutte de classe ouvrière (le parti, le syndicat), ne remettent pas moins en question la « finitude » de la théorie marxiste. Qu'on relise les dernières lignes de l'intervention de 1978 « Le marxisme aujourd'hui », et l'on y trouvera rien de moins que le point de départ de l'*Initiation* : « Car les problèmes théoriques ne se jouent pas dans la tête des intellectuels (universitaires ou politiques, dirigeants ou non, "intellectuels" ou "manuels" [sic]), qui ne décident ni de leur surgissement, ni de leur position, ni de leur ouverture. [...] Le marxisme est à la veille de profonds changements, dont les premiers signes sont visibles. La théorie marxiste peut et doit aujourd'hui reprendre à son compte, pour ne plus l'abandonner, le vieux mot de Marx : nous devons "régler son compte à notre conscience philosophique antérieure". Et d'abord à la "conscience philosophique" de Marx, toujours "antérieure". En sachant que ce n'est évidemment pas l'affaire des seuls philosophes, intellectuels et dirigeants, ni même l'affaire des seuls partis. Car "tout homme est philosophe"

(Gramsci). C'est en dernier ressort l'affaire des masses populaires dans l'épreuve de leur combat[1]. »

Pourquoi dès lors proposer une « initiation » ? Initier serait introduire dans un nouvel élément, arts d'une vie bienheureuse, secrets d'une pratique voluptueuse ou mystères d'un savoir ésotérique, destinant à faire entrer les néophytes dans le cercle restreint que réserve à ceux qui l'ont accompli son rite de passage. Ce livre, que Althusser appelle également – le terme est particulièrement adéquat – son « manuel », part au contraire du constat le plus exotérique qui soit : *il y a* une idée donnée de la philosophie, ce qui paraît annuler d'emblée l'entreprise, intronisante et didactique, qu'annonce son titre. Si toutefois le compte n'est pas nul, c'est que cette idée elle-même n'est pas simple, mais double et contradictoire. Cette dualité ne lui vient pas d'abord de sa division entre sa tendance matérialiste et sa tendance idéaliste, suivant la thèse qu'Althusser ne cesse de réécrire, à partir des formules princeps d'Engels et Lénine, depuis 1968 (*Lénine et la philosophie*, *La Philosophie comme arme de la révolution*...), et à laquelle l'*Initiation* donne une opérativité maximale. Elle vient plus profondément de la division du travail manuel et intellectuel, de la hiérarchisation à laquelle elle s'adosse des modes de pensée et de connaissance, de la spécialisation

1. L. Althusser, « Le marxisme aujourd'hui » (1968), rééd. in *Solitude de Machiavel*, éd. Y. Sintomer, Paris, Puf, coll. « Actuel Marx Confrontation », 1998, p. 308-309.

de la fonction intellectuelle et de son rapport biface, de pédagogisme et de domination, avec ces « hommes de la pratique » censés être enseignés par son savoir ou astreints à l'« appliquer » comme on exécute des ordres. Venant s'inscrire dans cette division, l'idée donnée de la philosophie prend ainsi deux formes : celle d'une « philosophie spontanée des non-philosophes », unification d'une attitude pratique et intellectuelle au monde où se combinent, dans des formes plus ou moins contradictoires d'« activité passive », l'acceptation prudente ou résignée au monde qui va, et l'appréhension « rationaliste » d'un monde donnant toujours quelque prise à sa transformation ; mais aussi l'idée spontanée que les « philosophes professionnels » eux-mêmes se font de leur pratique, étranges personnages s'attelant à l'exégèse infinie des textes en quête de leur Sens, singuliers professeurs se faisant spécialité d'enseigner cette discipline qui depuis sa naissance s'est dite inenseignable. Ces deux philosophies spontanées, ou ces deux idées données de la philosophie, n'ont pas le même contenu, ni la même histoire ou le même rapport à l'histoire, celle des luttes de classe qui les traversent l'une et l'autre et qui font qu'elles n'ont pas plus l'une que l'autre rien de « spontané ». Mais entre elles deux tout un tissu de rapports est toujours déjà tendu, ne serait-ce que parce que les non-philosophes intériorisent la représentation que les philosophes professionnels se font de leur propre activité, rapports dont on peut considérer que l'*Initiation* n'a pas d'autre tâche que de les desserrer, au moyen d'un

nouveau « long détour », suivant le geste élevé par Althusser au rang de geste philosophique par excellence du décentrement, de la démarcation d'une distance prise, c'est-à-dire de la position clivante d'une *thèse*[1]. Au seuil du manuscrit de 1969-1970, « La reproduction des rapports de production », Althusser reprochait à Gramsci, en lui retournant le grief que ce dernier avait adressé à Boukharine, de négliger un aspect central de la conception spontanée que les philosophes se font de leur propre activité, et que les non-philosophes reprennent à leur compte lorsqu'ils se les représentent vivant dans un monde d'abstractions[2]. Représentation contradictoire, de nouveau, puisque ce sont ces mêmes « abstractions » qui figurent aux uns l'éminence de leur discipline hors de portée des « hommes ordinaires », et qui donnent aux autres l'occasion d'un « règlement de comptes » railleur avec ces animaux étranges vivant la

1. Tel le fameux « détour par Spinoza » pour repenser le rapport critique de Marx à Hegel en d'autres termes que ceux de la dialectique idéaliste : *Éléments d'autocritique* (1972), rééd. in *Solitude de Machiavel, op. cit.*, p. 181-189.

2. Voir A. Gramsci, *Cahiers de prison*, 10e cahier (« L'anti-Croce »), § 12 ; et 11e cahier, § 13, où Gramsci reproche à Boukharine de n'avoir pas commencé son *Manuel populaire* de sociologie marxiste par un examen critique de la « philosophie des non-philosophes », et de l'idée que le peuple se fait « spontanément » de la philosophie. Cf. L. Althusser, *Sur la reproduction*, Paris, Puf, coll. « Actuel Marx Confrontation », 1995, p. 32. Rappelons que ce manuscrit au fil duquel Althusser éprouve longuement sa théorie des « appareils idéologiques d'État », qui fait l'objet d'une reprise substantielle dans l'*Initiation*, était présenté par Althusser lui-même comme un « long détour » entre la question liminaire *Qu'est-ce que la philosophie ?*, et celle à laquelle devait revenir un second volume : *Qu'est-ce que la philosophie marxiste-léniniste* (ou qu'est-ce que « l'intervention philosophique révolutionnaire dans la pratique scientifique, et dans la pratique de la lutte des classes prolétarienne ») ?

tête dans les nuées. C'est certainement l'une des originalités de l'*Initiation* que de prendre pour fil conducteur, précisément, la question des abstractions.

Elle a pour premier effet de soumettre le principe dialectique matérialiste de « l'unité de la théorie et de la pratique *sous le primat* de la pratique », dans une affinité de départ avec Gramsci d'autant plus notable qu'Althusser n'aura cessé de chercher à s'en démarquer, à une polarisation exactement inverse à celle de la philosophie de la *praxis*. Celle-ci fait du primat de la pratique un principe herméneutique, s'attachant à ressaisir dans les philosophies même les plus spéculatives l'élément « concret » qu'elles comportent, ou la « praticité » qui en constitue « l'élément historique » immanent – ce qui suppose déjà une certaine pratique de l'abstraction, comme « extraction » d'un sens donné dans les choses comme leur « noyau » historique concret (leur « sens pratique »), en quoi Althusser verra toujours une variante empiriste de l'idéalisme, trahissant l'idéalisme latent des philosophies de la *praxis* elles-mêmes. À rebours, l'*Initiation* met en pratique la conception agonistique de la philosophie, qui impose d'occuper les positions de l'adversaire, de les investir « préventivement », quitte à se voir sitôt occupé et divisé par elles. Ce n'est pas sur le caractère concret de la pratique, par opposition aux abstractions des théories, que s'appuie Althusser pour mettre en scène le conflit de tendance du matérialisme et de l'idéalisme divisant sans fin le champ philosophique. C'est au contraire au maillon fort de la tendance

idéaliste qu'est tiré le fil d'Ariane pour guider le grand détour, en partant de l'idée donnée de la philosophie, celle qui permet aux philosophes de prêter un pouvoir exorbitant aux « idées », ce qui ne se peut sans s'attribuer un pouvoir non moins exorbitant *sur* les idées, ou sans élire certains de leurs « porteurs » supposés entretenir un rapport privilégié aux abstractions. Mais l'on n'en partira que pour déplier la multiplicité des « allures » ou des « modes » d'abstraction impliqués dans la diversité des pratiques : pratiques sociales, techniques, esthétiques, pratiques productives et politiques (suivant les deux « modèles » privilégiés jusque-là par Althusser), mais aussi et *d'abord* pratiques langagière et sexuelle (suivant un ordre d'exposition significatif inclinant à voir en ces deux-là, non moins que dans les précédentes, le double paradigme de toute « appropriation du concret » *sous des rapports abstraits*...). L'analyse de cette multiplicité commande alors une pluralisation de l'unité de la théorie et de la pratique, unité aussi variable que les différentielles d'abstraction qui chaque fois la conditionnent, mais qui empêchent du même coup d'en faire une identité simple (ou réflexive, ou expressive, ou applicative). C'est en conséquence la clause matérialiste du primat de la pratique sur la théorie qui cesse de fonctionner comme un principe herméneutique simple : sous la forme d'exposition apparemment typologique adoptée par Althusser, ce primat est lui-même soumis à une *topique des pratiques*, qui en rend les figures inéluctable-

ment hétérogènes, et le rend donc lui-même irréductiblement *surdéterminé*.

L'*Initiation* s'écrit dès lors sur une double portée. Dresser une telle topique des pratiques en fonction des régimes d'abstraction qu'elles supposent, qu'elles matérialisent et qu'elles transforment, c'est viser une détermination différentielle de la pratique philosophique. C'est donc la replacer parmi les autres pratiques, sans séparer la question de la spécificité des abstractions qu'elle manie (ses « catégories »), du repérage de leurs effets différenciés dans les autres procès de savoir, techniques, scientifiques, esthétiques, analytiques ou politiques, dont le travail philosophique « exploite » ou transforme les abstractions propres. C'est poser en retour la *complexité immanente* des abstractions à l'œuvre dans chaque pratique, porteuse de plus de pensée que ce qui peut s'en connaître dans un régime d'abstraction unique ou supposé théoriquement homogène. Les abstractions de régimes distincts « s'inscrivent » elles-mêmes dans d'*autres pratiques* que celles qui les produisent, ce qui fait de leur inscription topique le moyen de rendre compte de la complexité de procès sociaux de pensée et de connaissance qui, ne pouvant jamais pleinement maîtriser ni leurs conditions ni leurs effets, ne constituent jamais par eux-mêmes leur propre milieu d'intériorité. À la limite, le concept d'abstraction sort de son opposition empiriste ou positiviste avec « le concret », pour signifier l'excès de la pensée sur toute « instance théorique », quelles qu'en soient la détermination et la

qualification de ses porteurs. Pour le dire à l'inverse, la distinction entre « pratiques théoriques » et « pratiques non théoriques » tend à devenir une distinction-limite, ce qui ne signifie pas qu'elle disparaît, mais qu'elle demeure irréductiblement litigieuse, ne pouvant être fixée que par un forçage où se décident la hiérarchie des savoirs et la distribution polémique du savoir et du non-savoir.

Mais ce moment, que l'on pourrait appeler celui de *l'antithéoricisme consommé* d'Althusser, est aussi celui qui accentue le plus radicalement la *détermination politique* de la philosophie : la philosophie comme continuation de la politique par d'autres moyens, ou comme « lutte de classe dans la théorie » (du moins « en dernière instance », ce qui veut dire aussi qu'elle ne s'y « réduit » pas plus qu'elle ne s'en « déduit »). C'est donc aussi le moment où le « conflit de tendances » qui divise le champ philosophique est censé faire communiquer les antagonismes de classe avec les déterminations idéalistes et matérialistes de « la théorie », de « la pratique », et de leurs rapports (et « en dernière instance » avec les sens antithétiques que prend le « primat » de l'une ou l'autre). Aussi l'enjeu n'est-il plus de discerner la spécificité des abstractions philosophiques, mais de rendre compte du maniement idéaliste de l'abstraction, déléguant dans le champ philosophique la tâche d'unification d'une idéologie dominante essentielle à la domination de classe. Ce qui inévitablement pose en retour le problème d'un *rapport matérialiste à l'abstraction*, ou de la capacité de la

« tendance matérialiste » dans la philosophie à transformer sa pratique pour faire du pouvoir de l'abstraction autre chose qu'un pouvoir d'assujettissement des pratiques aux idées dominantes qui « cimentent » un ordre établi de domination et d'exploitation.

On a pu souligner que cette détermination politique entraînait le problème de savoir comment, au moment où la philosophie paraît absolument suturée à la politique, maintenir entre elles une *différence*[1]. Ou comme l'écrit Althusser dans l'*Initiation*, comment faire de la philosophie, après qu'elle a été la « servante de la théologie », et tandis qu'elle continue d'être celle de l'idéologie dominante, autre chose que « la servante de la politique », chargée d'autoriser la direction politique et sa ligne d'une garantie savante, ou même de gratifier l'idéologie prolétarienne d'un supplément d'âme spéculatif ou de la « cohérence » d'une conception du monde systématique. L'*Initiation* suggère une autre formulation du problème, plus « abstraite » en un sens, mais qui reconduit plus étroitement au diagnostic de la « crise ouverte du marxisme » : comment inscrire dans un même dispositif la philosophie idéaliste et la philosophie matérialiste, ou, si l'on veut souligner qu'elles ne se donnent jamais dans l'épure d'une opposition simple (mais cela ne change rien au problème), l'idéalisme et le matérialisme comme tendances antagoniques, toujours

1. Voir S. Lazarus (dir.), *Politique et philosophie dans l'œuvre de Louis Althusser*, Paris, Puf, coll. « Pratiques théoriques », 1993, p. 29-45 et p. 81 sq.

enchevêtrées, divisant à travers leurs combinaisons inégales le champ de « la philosophie ». Ce problème, qu'accusera toujours plus nettement le déplacement du questionnement sur « la philosophie marxiste » (matérialisme dialectique) vers celui d'une « pratique marxiste » de la philosophie, tend à faire du matérialisme plus ou moins qu'une tendance luttant contre une autre qui lui serait formellement homogène : plutôt une *anomie* au sein d'un champ philosophique constitutivement idéaliste, organiquement lié à la domination de classe et structurellement ordonné au déni des luttes idéologico-politiques qui le conditionnent et lui délèguent ses interventions.

Rien ne le montre mieux que le développement donné dans l'*Initiation* à la scène platonicienne du « commencement de la philosophie », sur laquelle Althusser avait projeté à plusieurs reprises depuis 1967 (dans le cinquième *Cours de philosophie pour scientifiques* et les « Notes sur la philosophie », en mode mineur dans *Lénine et la philosophie*, de nouveau en mode majeur au début de *Sur la reproduction des rapports de production*...) tous les problèmes touchant à une détermination de l'« instance philosophique » à partir de ses conditions d'apparition, qui sont à la fois ses conditions d'existence et celles de ses grandes mutations au fil de son histoire : un nouage chaque fois singulier d'une « coupure » scientifique et d'une « révolution » des conditions sociales et idéologiques de la lutte de classes. De telles conjonctures ou « conjonctions politico-scientifiques » assignent l'instance

philosophique à la tâche contradictoire d'enregistrer une mutation de la rationalité scientifique, tout en conjurant ou en *effaçant* les bouleversements qu'elle induit potentiellement dans les langages de la domination de classe, autrement dit, à la tâche de penser la transformation irréversible d'un espace théorico-idéologique à l'intérieur d'une structure intellectuelle (de façon paradigmatique : une « théorie de la connaissance ») qui en opère la *dénégation*. Seulement sur cette scène platonicienne – dont Althusser suggéra au moins une fois combien s'y enchevêtrait une observation simplement empirique des conditions d'apparition historique de la philosophie, et la scène d'un *fantasme*, scénarisant un « inconscient philosophique » qui n'a pas d'autre histoire que la répétition de cette scène originaire –, le problème persiste de savoir si cette dénégation, à quoi se ramène en dernière analyse l'*idéalisme* en philosophie, n'est pas essentielle à l'instance philosophique elle-même, et, partant, constitutive de son discours comme tel.

À cet égard, cette scène importe autant par ce qu'elle dit que par ce qu'elle ne peut pas dire. Elle devient même d'autant plus signifiante lorsque l'intervention « restauratrice » de l'*aggiornamento* philosophique dont le platonisme donne le prototype se confronte à l'espace idéologico-politique de la modernité « bourgeoise », mobilisant une philosophie moins réactive qu'offensive, moins « en retard » par rapport aux bouleversements de la lutte idéologique qu'elle devrait pallier, qu'en « avance » sur une révolution sociale et politique qu'elle

prépare en passant au service de la lutte idéologique d'une classe *ascendante*. Au fil des chapitres sur la pratique idéologique, la pratique politique et les appareils idéologiques d'État – mais c'est finalement près de la moitié de l'*Initiation* qui lui est consacrée –, le problème reposé de manière centrale n'est autre que celui de l'*hégémonie*. Or celle-ci tend à désigner chez Althusser non un mode spécifique de domination, mais le mode de domination *spécifiquement inventé par la classe bourgeoise*, et dont témoignent ses deux singularités de classe (qui sont aussi les deux aspects de son « universalité ») : avoir perfectionné à un point inégalé son État, avoir forgé des moyens inédits d'emporter l'adhésion des classes dominées qu'elle a toujours eu besoin d'exploiter *politiquement* non moins qu'économiquement. Mais c'est alors aussi que la suture de la philosophie au champ des luttes idéologico-politiques se resserre plus que jamais, son travail de totalisation sur ses catégories propres venant s'aligner strictement sur le travail d'unification idéologique, indispensable à la formation d'une idéologie dominante tant objectivement (unification dominante d'idéologies « locales » et « régionales ») que subjectivement (unification de la classe dominante elle-même *et* hégémonisation de ses « valeurs » et de ses « intérêts » pour gagner le consentement des classes dominées[1]). Deux thèses s'en

1. Suivant des formulations ici encore au plus près de Gramsci, comme on le verra par exemple à la reprise de la dialectique de « domination » et de « direction » dans le chapitre 16.

trouvent projetées au premier plan. L'une réfère aux luttes de la classe dominante ou ascendante l'élément idéologique dans lequel la philosophie, ce « laboratoire théorique » de l'hégémonie, opère ses remaniements et inventions catégoriels, toujours en fonction de ces abstractions spéciales qu'Althusser appelle des « inexistants ». Pas de totalisation de « ce qui existe » dans un tout de pensée assignant en droit à toute chose « sa place, son origine, sa fonction et sa destination », et forgeant ainsi à la fois la justification la plus abstraite d'un ordre établi qu'il absolutise et le moyen pour une classe dominante de se garantir la fiction de maîtriser son avenir, sans l'intervention de quelque inexistant permettant la saturation du tout dont il est à la fois inclus et exclu (le « Dieu des philosophes » dans l'idéologie religieuse, la « personne humaine » ou le « sujet de la connaissance et de l'action » dans l'idéologie juridico-morale...). La topique des pratiques et de leurs régimes d'abstraction vient ici renforcer la thèse, qu'avait dégagée le manuscrit de 1969 sous la distinction entre idéologies « primaires » et « secondaires », de l'irréductible multiplicité des idéologies, ou, dit inversement, de l'extension de la lutte de classe dans toutes les pratiques, à travers leur soumission aux « rituels » disciplinaires des appareils idéologiques d'État. Chaque appareil idéologique procédant déjà à une unification de sens et de reconnaissance des agents qui y sont assujettis, l'abstraction philosophique intervient en opérant une sur-unification des idéologies elles-mêmes (religieuse, scientifique, juridique, morale, politique...), sous la dominance d'une idéologie particulière. Car la philosophie n'a peut-être pas d'*objet* (« au sens où une science a un objet »), elle a bien une *matière* : l'idéologie régionale rendue déterminante par les pratiques et les luttes de la classe dominante. Ce qu'illustre le passage – non une substitution terme à terme, souligne Althusser, mais un « transfert de domination » qui inscrit en son sein le travail de l'ambivalence et de l'équivoque – du long labeur des catégories philosophiques dans l'idéologie religieuse au rapport constitutif de la philosophie moderne à l'idéologie juridique. En témoignent non seulement la catégorie de *sujet* dont elle fait son signifiant-maître, et peu ou prou tous les philosophèmes de la pensée moderne qui confèrent à son présupposé son extension systématique (« le Sujet, l'Objet, la Liberté, la Volonté, la (les) Propriété(s), la Représentation, la Personne, la Chose[1]... »), mais, de là encore, la conception même du système pensé d'après les exigences d'une *constitution*, la représentation du « porteur » du discours philosophique dispensateur des questions *de juris*, et retour, l'idée théorique et pratique du « sujet législateur[2] ». De tout ceci enfin, l'effet est bien de sceller la philosophie *à l'État* et à ses appareils idéologiques, donc aux luttes pour l'unification idéologique de la classe ascendante dont l'État est à la fois le lieu, le moyen

1. L. Althusser, *Éléments d'autocritique*, *op. cit.*, p. 171, n. 22.
2. Cf. *Sur la reproduction*, *op. cit.*, p. 88, 84-96 (sur la systématicité des axiomatiques juridiques modernes) ; et *Éléments d'autocritique*, *op. cit.*, p. 171-172, n. 22.

et l'effet. Si bien que l'unité de l'idéologie dominante paraît devoir être nécessairement sujette à une *double inscription*, comme l'œuvre d'une double unification, de et dans l'État, de et dans la philosophie, ce redoublement empirico-transcendantal impliquant pour l'État de se faire d'une manière ou d'une autre *représenter au sein de la philosophie elle-même*. Et le *système* est essentiel à la philosophie, ou à ce que Deleuze appelle au même moment sa « noologie », non seulement comme sa forme d'exposition privilégiée mais comme sa *forme d'existence*, précisément dans la mesure où il « reproduit en elle la forme de l'État » tout en « représentant l'État » dans le procès social des savoirs.

Dès lors, l'*Initiation* ne cesse de resserrer la difficulté : plus Althusser accentue la nécessaire *asymétrie* entre les luttes des classes dominante et dominée, plus la tendance idéaliste tend à s'identifier à *la Philosophie* comme telle, dont elle domine l'histoire et les configurations majeures successives. Mais plus aussi la démarcation du matérialisme marxiste comme « position de classe prolétarienne en philosophie » tend à en accentuer la singularité absolue, ou à figurer dans le *Kampfplatz* philosophique dans cette dimension que je qualifiais précédemment d'anomique. Les formulations d'une telle singularité demeureront multiples chez Althusser. Il ne viendra jamais à bout de celle, rationaliste, prêtant à la philosophie marxiste d'être seule à ne pas dénier le champ des luttes historiques dans lesquelles elle prend position – « une pratique qui a

renoncé à la dénégation, et qui, sachant ce qu'elle fait, *agit selon ce qu'elle est*[1] ». Ce privilège, on le verra dans l'*Initiation,* est d'autant plus douteux si l'on en tient le corrélat, qui ne l'est pas moins, d'arrimer l'idéalisme philosophique à une bourgeoisie inexorablement inconsciente de ses propres luttes, portée par les mécanismes objectifs de l'ordre existant qui la rendent à la limite d'autant plus puissante de lutter à l'aveugle… Mais une autre formulation, pas moins risquée mais différemment, tend à faire de la « pratique marxiste » de la philosophie une lutte contre des déterminations idéologico-politiques constitutives de la philosophie comme telle, ce qu'il faut bien appeler une *pratique contre-philosophique dans la philosophie*. C'est sans doute forcer le trait ; on pourrait considérer également que le trait est forcé depuis le début, depuis *Lire le Capital*, depuis la mise en cause de ces gestes aussi faussement évidents de la pratique intellectuelle que « lire » (ce qui a beaucoup été commenté), et « écrire » (ce qui l'a été bien moins).

Est remis en jeu ici, une fois encore, le problème du *décalage*, ou du *retard* de la « rupture philosophique » censément produite par le matérialisme historique. On sait que son interprétation n'aura cessé de concentrer les efforts d'Althusser pour conférer une signification non scolastique à la distinction aussi fameuse que polémique entre *science* matérialiste de l'histoire des luttes de classes

1. L. Althusser, *Lénine et la philosophie*, rééd. *Solitude de Machiavel, op. cit.*, p. 135.

et *philosophie* marxiste, en en faisant l'indice d'une série de difficultés immanentes à l'histoire complexe, et de la « théorie marxiste » (pensant sa dualité science/philosophie à partir de l'*anachronisme interne* de son interminable *retard philosophique*), et du Mouvement ouvrier (problématisant ses divisions organisationnelles et idéologiques à partir de leur écrasement par l'unité Parti-État autorisant sa « ligne » de la maîtrise d'un Savoir absolu), et de leur « fusion historique » (interrogeant ses impensés à partir de sa crise et sa désintrication, point nodal du diagnostic d'Althusser dans les interventions de 1977-1978 où tous les problèmes tant théoriques que politiques semblaient devoir être rouverts). Plus exactement, à ce point de la trajectoire de la pensée althussérienne, le problème est de savoir qu'entendre, s'il s'agit bien d'autre chose qu'une simple permutation de mots, non plus par cette « nouvelle philosophie » qu'a voulu nommer le matérialisme dialectique, mais par cette « nouvelle pratique de la philosophie » dont le marxisme signifierait encore l'exigence, comme position de classe prolétarienne dans le *Kampfplatz* philosophique. À cet égard, l'*Initiation* reprend l'autocritique formulée dès 1967-1968, mais aussi la radicalise, ce qui en rend les conséquences plus paradoxales. Althusser y épinglait l'interprétation du « silence philosophique de Marx » qui prévalait implicitement dans *Lire le Capital*, soupçonnant d'avoir « projeté sur le texte original du *Capital* une philosophie marxiste constituée ultérieurement (Engels, Lénine, et... nous), en faisant semblant de

croire qu'elle existait déjà, à l'état pratique, dans le texte scientifique de Marx[1] ». Mais c'était déjà mettre en question l'idée qu'une telle philosophie soit « constituable », et la prétention même à en forger une, et ainsi déplacer la supposition d'une philosophie existant *à l'état pratique* vers la thèse d'une philosophie n'existant que *dans sa différence pratique*, donc indissociable des conditions hétéronomes de son intervention (les exigences de la lutte dans les idéologies théoriques et politiques), et d'une conjoncture qui lui prescrit aussi sa « forme particulière (une forme idéologique présentée comme contre-système) » – conditions, conjoncture, forme d'intervention, dont on ne peut l'« extraire » sans perdre ce qui en fait précisément l'enjeu et les effets propres.

On retrouvera dans l'*Initiation* cette attention tournée depuis *Lénine et la philosophie* vers la forme d'existence de l'intervention philosophique. On y remarquera surtout la radicalisation de la positivité, paradoxale s'il en est, conférée à ce mode de présence indéfiniment litigieux de la philosophie matérialiste-marxiste[2]. Litigieux non plus tant dans les textes *scientifiques* de Marx, mais sous deux modalités disjointes : dans l'œuvre politique des dirigeants communistes (ce qui ne peut s'identifier seulement à leurs *écrits* politiques), et à l'état

1. L. Althusser, « Notes sur la philosophie », *op. cit.*, p. 332-333 (note du 15 novembre 1967).

2. Voir déjà la Conférence de Grenade « La transformation du marxisme » (1976).

marginal d'écrits explicitement philosophiques mais dont la *rareté* même et la forme fragmentaire (à commencer bien sûr par celle des « *Thèses* sur Feuerbach ») prennent désormais sens d'un *refus* actif. L'absence de système ne trahit plus un « retard », ou une lacune « symptomale » faisant trace d'une philosophie marxiste latente qui devrait encore être tirée à l'explicite dans une forme d'exposition propre, ce qui reviendrait à lui conférer une autonomie fictive nourrissant le fantasme idéaliste d'une maîtrise absolue sur le réel. *Matérialisme dialectique et matérialisme historique* de Staline a beau figurer ici comme une « exception aberrante », Althusser suggère lui-même qu'il ne fait que pousser jusqu'au bout la prétention déjà présente chez Engels à circonscrire une connaissance des « lois de la dialectique » et des « lois du matérialisme », sur la déconstruction de laquelle s'achèvera justement l'*Initiation*. Le refus du système forme à présent le strict revers de ce caractère *thétique*, diviseur, donc antithétique de l'intervention philosophique, affirmé avec force par Althusser depuis 1967-1968, mais qui condense désormais tous les antagonismes : contre l'État, contre l'hégémonisation idéologique, contre la philosophie même, et, en dernière analyse peut-être, contre l'idéologie pourtant nécessaire à l'organisation elle-même dans sa matérialité politique d'*appareil*[1].

1. « Toute organisation de lutte sécrète une idéologie spécifique destinée à défendre et assurer son unité propre pour sa lutte et dans sa lutte. [...] Pour que le parti fût unifié dans sa pratique d'organisation, sûr de sa cause et de son avenir dans une période dramatique, il ne lui fallait rien de moins que la garantie proclamée de la Vérité de son idéologie, et de l'unité sans faille de sa théorie et de sa pratique [...]. Au point même de ne plus apercevoir que cette fonction méconnue de l'idéologie pouvait finir par reproduire dans le parti même, dans la différence entre ses dirigeants et ses militants, la structure même de l'État bourgeois, qui est séparation entre "les gouvernants et les gouvernés" » (L. Althusser, « Le marxisme aujourd'hui », *Solitude de Machiavel*, p. 306). Cf. *Sur la reproduction*, *op. cit.*, p. 263-264.

Il est clair en un sens que cette opposition thèse/système ne peut traduire qu'une fuite en avant, vers « l'avenir de cette nouvelle pratique de la philosophie » sans cesse différée par sa propre annonce. Sauf à tenir que le problème posé par le système comme forme d'existence de la philosophie, à la fois *philosophiquement nécessaire* et *politiquement surdéterminée*, corrèle un problème interne à la lutte de classes idéologique. Comment unifier une idéologie des dominés, donc œuvrer à son hégémonisation en se plaçant dans l'horizon contradictoire d'une *idéologie dominante des dominés*, sans reconduire en celle-ci une idéologie de domination, ou suivant l'expression frappante condensant la torsion interne à la formule communiste de l'émancipation à travers la dictature du prolétariat : « sans enfermer une classe dominante dans les formes de son pouvoir de classe[1] » ? *A contrario*, évoquant en passant la « guérilla philosophique » de Nietzsche ou de Kierkegaard, et l'interprétant par une position de force trop défavorable pour soutenir « une guerre frontale généralisée » contre leur adversaire philosophico-idéologico-étatique, l'*Initiation*

1. *Infra*, chap. 19.

signifie surtout l'ambivalence de cet antisystématisme pour le marxisme lui-même. Il ne prend sens que dans une unité des contraires, ou comme contre-tendance, couplée contradictoirement à la lutte hégémonique des classes dominées pour conquérir leur propre unité tout en donnant à leur pensée une « forme idéologique de masse », et, par conséquent, à la tâche toujours nécessaire mais « sans cesse à reprendre pour mieux *ajuster* la philosophie à son rôle unificateur, tout en se gardant constamment des pièges de l'idéologie et de la philosophie bourgeoises » – le premier de ses pièges étant dans ce rôle unificateur même[1]...

Que déduire de cette contradiction, sinon l'urgence de relancer la question des conditions qui la rendraient pratiquement active ? Il faudrait donc, avant de céder place au « grand détour » du texte althussérien et laisser à ses lecteurs faire eux-mêmes le trajet de cette initiation à une pratique dans la philosophie qui n'existe pas encore, en tout cas dont les mises en œuvre n'ont fixé aucun modèle, *a fortiori* dont les textes de la tradition philosophique ne prescrivent aucune méthode, et qu'il revient donc à chacun d'effectuer depuis la position qu'il prend dans les luttes de son temps, revenir une dernière fois au diagnostic de la crise du marxisme, contemporain de l'*Initiation*. Soit à ce moment où, tandis qu'Althusser retravaille des formulations qu'avait provoquées son analyse de la Révolution culturelle chinoise dix ans plus tôt, « l'instance philosophique » paraît de moins en moins occupable, non seulement par les seuls théoriciens du mouvement ouvrier, mais par ses dirigeants politiques, à l'instar de ceux, Marx ou Lénine, Gramsci ou Mao, dont il avait fini par faire, comme autant d'actualisations d'une détermination de part en part politique de l'intervention philosophique, ses véritables « porteurs ». Mais c'est peut-être en même temps ici qu'il faut revenir à une dernière difficulté qu'impose à l'*Initiation* son fil conducteur même : peut-il exister une modalité d'abstraction spécifique à cette nouvelle pratique de la philosophie ? Celle-ci n'est-elle pas vouée à ne lutter, ici encore, que sur le terrain de son adversaire idéaliste, donc dans les termes de ses catégories totalisantes et par la supplémentation de ses totalités par des « inexistants » ? Incontestablement. À y revoir cependant, c'est aussi une tout autre pratique de l'inexistant que l'on verra esquissée de loin en loin, par notations discontinues, mais qui commande finalement la forme même du « détour ». Il y aurait lieu de décliner sous ses occurrences hétérogènes l'attention récurrente aux *riens* (aux marges des totalités idéalistes), aux *déchets* (en contrepoint des refoulements et des dénis exercés par l'idéalisme), aux *silences* (dans les failles de la prétention idéaliste à détenir la Vérité toute, et à remplir la place de son discours infini parlant « pour tout le monde et à la place de tout le monde ») ... Dans la *Soutenance d'Amiens*, démarquant de la « totalité » hégélienne le « tout » marxien, non seulement par

1. *Infra*, chap. 21.

les différences réelles ou les inégalités irréductibles qui le structurent, mais par cette conséquence que *tout* ne peut pas « rentrer dans ce tout » (« il n'est pas dit [...] que tout soit ou infrastructure ou superstructure »), Althusser faisait en passant cette remarque que, dans les marges du *Capital*, « la théorie marxiste des sociétés et de l'histoire implique toute une théorie de leurs faux frais et de leurs déchets », tout comme du procès de production chutent certains « restes » qui ne trouvent à s'inscrire ni dans la forme-valeur ni dans les codes de la valeur d'usage[1]. Mais partout dans l'*Initiation* se fait entendre ce souci, qu'Althusser place même au cœur de son portrait du philosophe matérialiste, pour ce qui « ne sert à rien », et, au-delà de la critique spinoziste du finalisme, pour des expériences que ne rachète aucune « utilité », des événements que ne sauve aucun « sens », souffrances que rien ne répare, angoisses sans cesse renaissantes, pertes irréversibles ou « échecs sans appel »[2]. Figure inversée du maniement idéaliste du « supplément », de ces inexistants auxquels la philosophie prête la consistance imaginaire lui permettant de saturer le tout qu'elle prétend penser et connaître ? Encore l'idéalisme lui-même, Althusser y insiste, ne peut donner une « existence philosophique » à ces abstractions spéciales sans rejeter par ailleurs quelque élément en reste ou en trop, traité à son tour comme inexistant, mais cette fois-ci en le refoulant, ou en le déniant, voire en le forcluant[1]. L'histoire même de la philosophie est jalonnée par une « prodigieuse *quantité de philosophies laissées pour compte* [...] comme autant de déchets théoriques[2] », mais aussi par les refoulés de son conflit de tendances lui-même, plaçant l'*Initiation* sous l'horizon non d'une *histoire philosophique de la philosophie*, qui ne peut être que son histoire dominante, mais d'une histoire subalterne, d'une *histoire mineure de la philosophie* (et de renvoyer, en France, aux travaux de Foucault et de Rancière).

Est-ce par hasard qu'au moment où Althusser appelle à interroger le marxisme comme « théorie finie », qui est aussi le moment où après d'autres il prend acte enfin des mouvements de lutte « en dehors des partis, et même du Mouvement ouvrier », et où la tâche d'« externaliser » le parti par rapport à son propre fonctionnement comme appareil idéologique d'État s'hyperbolise dans le mot d'ordre d'une lutte de classe « hors de l'État », il invoque les droits d'une « Histoire de tout ce que la philosophie idéaliste dominante (et même la philosophie dominée, matérialiste, trop souvent contrainte, par la pression de

1. L. Althusser, *Soutenance d'Amiens* (1975), in *Solitude de Machiavel, op. cit.*, p. 214.
2. *Infra*, chap. 2.

1. Soit les deux faces du traitement idéaliste de la tendance matérialiste elle-même : son refoulement névrotique (exposant du coup l'idéalisme au retour permanent de son refoulé), ou sa forclusion psychotique (selon l'interprétation paranoïaque, littéralisant le mot d'Aristoxène, d'une destruction orchestrée des écrits de Démocrite, conformément au secret désir de Platon lui-même...).
2. *Infra*, chap. 16.

l'autre, à penser dans ses seules questions), a *négligé, rejeté, censuré, abandonné* comme des déchets de l'existence et de l'histoire » : non seulement « *le travail*, ses conditions, l'exploitation, l'esclave, le serf, le prolétaire, les enfants et les femmes dans l'enfer de l'usine, les taudis, la maladie, l'usure », mais aussi, « avant tout, *le corps* et son désir qui lui vient du sexe, cette part suspecte de l'homme et de la femme que surveillèrent et surveillent encore d'innombrables autorités ; avant tout, *la femme*, cette vieille propriété de l'homme, et *l'enfant*, quadrillé dès l'enfance par tout un système de contrôle ; avant tout, *la folie*, vouée à la prison "humanitaire" des asiles ; avant tout, *les prisonniers* que traquent la loi et le Droit, et tous les bannis, tous les condamnés et tous les torturés ; avant tout, *les Barbares* pour les Grecs et les "*métèques*" ou "étrangers" ou "*indigènes*" pour nous[1]... ». Que la connaissance des doctrines philosophiques conserve ici toute son importance n'est pas en question ; seulement Althusser, misant comme il l'avait fait en 1968 sur l'*autodidactisme de l'Autre*, celui de Lénine évoquant Marx et Engels évoquant l'ouvrier Dietzgen, n'entend pas en faire leçon. Initier signifie aussi commencer, ou recommencer, en reprenant l'initiative, tout du moins – on en entendra ici souvent l'inquiétude – « s'il en est encore temps ». « Or, plus que jamais, écrivait Althusser à peu près au même moment, les masses sont en mouvement. Il faut se mettre à leur "écoute" pour le comprendre » : « Il ne s'agit pas ici

1. *Infra*, « Le Grand détour ».

non plus "d'élargir" la politique existante, mais de savoir être à l'écoute de la politique là où elle naît et se fait. Une tendance importante se dessine actuellement pour faire sortir la politique de son statut juridique bourgeois. La vieille distinction parti/syndicat est mise à rude épreuve, des initiatives politiques totalement imprévues naissent en dehors des partis, et même du mouvement ouvrier (écologie, lutte des femmes, des jeunes, etc.), dans une grande confusion certes, mais qui peut être féconde[1]. » Aussi l'initiative de cette transformation de la pratique philosophique, ou de la réinvention d'une position marxiste dans la philosophie, demeure-t-elle tout entière sous la leçon exotérique de la lutte des classes dominées. D'où la résonance entre les deux portraits du philosophe matérialiste que l'on découvrira au seuil et au terme de l'*Initiation* (mais aussi en un chapitre central, avec celui de l'analyste, « agent silencieux d'un procès sans sujet » remettant le plus radicalement en cause tout « sujet supposé savoir »). À son terme : le philosophe militant, « un homme qui se bat dans la théorie », mais qui ne peut apprendre à le faire que par la lutte dans les autres pratiques, à commencer par les pratiques de la lutte de classe idéologique et politique. Au seuil : ces penseurs qui « savent qu'ils ne peuvent devenir philosophes que peu à peu, modestement, et que leur philosophie leur viendra *du dehors* : alors, ils se taisent et écoutent ».

1. L. Althusser, *Solitude de Machiavel*, *op. cit.*, p. 289, p. 308.

Note d'édition

par G. M. Goshgarian

« Mon ambition : écrire des manuels, tu sais », écrit Althusser dans une lettre à Franca Madonia du 28 février 1966. Il tarde à la réaliser. Des deux « manuels » qu'il ne réussit pas à achever dans les années 1960, n'ont vu le jour que deux minces fragments : un extrait de l'introduction d'un long manuscrit sur « L'Union de la théorie et de la pratique », paru au mois d'avril 1966 sous le titre « Matérialisme historique et matérialisme dialectique » dans les *Cahiers marxistes-léninistes*, et une « définition provisoire de la philosophie » de neuf pages, devenue le premier chapitre de « La reproduction des rapports de production », le manuscrit dont Althusser a tiré, en 1970, son célèbre article sur l'idéologie et les appareils idéologiques d'État.

Ce premier chapitre de *Sur la reproduction* devait avoir son prolongement dans un deuxième tome, qui, après le « long détour » du tome I, allait développer, selon « L'Avertissement au lecteur », « une définition scientifique de la philosophie ». Or, le premier tome de

Sur la reproduction n'a paru en son entier que cinq ans après la mort de son auteur. Quant au deuxième, il n'a jamais été écrit. Au milieu des années 1970, Althusser a pourtant *réé*crit, en quelque sorte, ce manuel de philosophie non existant : d'abord en 1976, sous la forme d'un manuscrit de 140 pages resté inédit, puis, un ou deux ans plus tard, sous celle du texte que nous publions ici sous le titre que lui a donné son auteur : *Initiation à la philosophie pour les non-philosophes*.

Althusser termine la rédaction du manuscrit de 1976 – qui porte d'abord le titre *Introduction à la philosophie* puis, en écho à la Soutenance d'Amiens de 1975, *Être marxiste en philosophie* – peu avant le 8 août, date à laquelle il en envoie une photocopie à Pierre Macherey. Inquiet, comme l'indique la lettre à Macherey accompagnant l'envoi du manuscrit, que ce texte ne soit trop exigeant pour le lecteur non spécialiste auquel il est destiné, Althusser décide de le reprendre en 1977 ou 1978. De fait, ce « manuel » nouvelle mouture, réécrit de fond en comble et plusieurs fois retravaillé et remanié, n'a, au bout du compte, que peu de choses en commun avec son prédécesseur. Comportant 154 pages dactylographiées dans la version qu'Althusser soumet à son amie Sandra Salomon, il inclut un peu plus de la moitié de la « Note sur les AIE » dans un état antérieur à celui auquel Althusser avait mis la dernière main début février 1977 (comme en témoigne sa correspondance avec Peter Schöttler, qui fait publier une traduction allemande de la « Note » fin 1977). À ce texte déjà

bien avancé, Althusser intègre, notamment, une vingtaine de pages sur la pratique de la production dans ses rapports avec la *poïesis* et la *praxis* aristotélicienne. Conservé à l'IMEC, ce tapuscrit d'environ 175 pages (Tapuscrit II) est couvert de plusieurs centaines de corrections et d'ajouts manuscrits non datables. Althusser rédige en outre une nouvelle version du début de son texte (tout ce qui précède le chapitre 6 sur « Le mythe de l'état de nature »), de façon que la quinzaine de pages d'introduction dans le Tapuscrit II se trouve remplacée par les soixante-quatorze pages dactylographiées d'un manuscrit physiquement bien distinct du reste (Tapuscrit I, également conservé à l'IMEC), auxquelles sont intégrés certains éléments tirés du Tapuscrit II. Ce Tapuscrit I porte à son tour plus de deux cents corrections et ajouts manuscrits.

Une page d'instructions qu'Althusser a rédigée à l'intention d'un dactylographe indique qu'il voulait faire retaper les deux Tapuscrits. Sans doute envisageait-il d'y apporter d'autres modifications, ne serait-ce que pour éliminer les quelques redites dues au remaniement du début de son texte. Mais ses archives ne semblent pas contenir un état du texte postérieur à celui représenté par l'ensemble de deux Tapuscrits corrigés à la main, que nous publions ici tels quels, après avoir corrigé les inadvertances de plume et les erreurs et omissions de ponctuation.

Ceux qui sont familiers de l'œuvre althussérienne constateront que le « manuel » de 1978, tout en initiant

le lecteur « non philosophe » à la philosophie, l'initie également à la philosophie de son auteur, et plus particulièrement à celle qu'Althusser élabore à partir du tournant « antithéoriciste » de 1966-1967. Ainsi des éléments de plusieurs textes ayant fait l'objet d'une publication posthume (ou restés inédits, pour deux d'entre eux) se trouvent résumés voire annoncés dans *Initiation à la philosophie* : notamment, à part « La reproduction des rapports de production » et la « Note sur les AIEs », le « Cinquième cours de philosophie pour scientifiques » (1967), le cours « Sur Feuerbach » (1967), le fragmentaire « Livre sur l'Impérialisme » (1973), « La transformation de la philosophie » (La Conférence de Grenade de 1976), *Les Vaches noires* (1976), *Marx dans ses limites* (1977-1978), et le manuscrit de 1982 partiellement publié en 1994 sous le titre : « Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre ».

Nous ne savons pas pourquoi Althusser a renoncé à publier *Initiation à la philosophie*, malgré l'état de quasi-achèvement dont témoigne le texte ici présenté au public pour la première fois.

INITIATION À LA PHILOSOPHIE POUR LES NON-PHILOSOPHES

1.

Que disent les « non-philosophes » ?[1]

Ce petit livre s'adresse à tous les lecteurs qui se considèrent, à tort ou à raison, comme des « non-philosophes », et qui veulent pourtant se faire une idée de la philosophie.

Que disent les « non-philosophes » ?

L'ouvrier, le paysan, l'employé : « Nous, nous ne connaissons rien à la philosophie. Ce n'est pas fait pour nous. C'est pour des intellectuels spécialisés. C'est trop difficile. Et personne ne nous en a jamais parlé : nous avons quitté l'école avant d'en faire. »

Le cadre, le fonctionnaire, le médecin, etc. : « Oui, nous avons fait notre classe de philosophie. Mais c'était trop abstrait. Le professeur connaissait son affaire, mais il était obscur. Nous n'en avons rien

1. Les deux chapitres qui suivent sont à rapprocher du premier chapitre d'un texte qu'Althusser a rédigé en 1969, mais qui est demeuré inédit de son vivant : « La reproduction des rapports de production », dans *Sur la reproduction*, éd. J. Bidet, Paris, Puf, coll. « Actuel Marx Confrontation », 2e éd., 2011, avec une préface d'É. Balibar.

retenu. Et, d'ailleurs, à quoi peut bien servir la philosophie ? »

Un autre : « Pardon ! La philosophie m'a beaucoup intéressé. Il faut dire que nous avions un professeur passionnant. Avec lui, on comprenait la philosophie. Mais, depuis, j'ai dû gagner ma vie. Alors, que voulez-vous, les journées n'ont que 24 heures : j'ai perdu le contact. C'est dommage. »

Et si vous leur demandez, à tous : « mais alors, puisque vous ne vous considérez pas comme des philosophes ? Quels sont, à votre avis, les hommes qui méritent le nom de philosophe ? », ils répondront, d'une seule voix : « mais *les professeurs de philosophie* ! ».

Et c'est parfaitement vrai : à part les hommes qui, pour des raisons personnelles, c'est-à-dire pour leur plaisir ou leur utilité, continuent à lire des auteurs philosophiques, à « faire de la philosophie », les seuls qui méritent le nom de philosophe sont bel et bien les professeurs de philosophie.

Ce *fait* pose naturellement une première question, ou plutôt deux.

1. En effet, est-ce vraiment un hasard si la *philosophie* est à ce point attachée à son *enseignement*, et à ceux qui l'enseignent ? Il faut croire que non, car, enfin, ce mariage philosophie-enseignement ne date pas de nos classes de philosophie, il ne date pas d'hier : dès les origines de la philosophie, Platon enseignait la philosophie, Aristote enseignait la philosophie… Si ce mariage philosophie-enseignement n'est pas l'effet du hasard, il

exprime une nécessité cachée. Nous essaierons de la découvrir.

2. Allons plus loin. Comme, *apparemment*, la philosophie ne sert pas à grand-chose dans la vie pratique, comme elle ne produit ni connaissances ni applications, on peut se demander : mais à quoi sert la philosophie ? Et on peut même se poser cette question étrange : est-ce que par hasard la philosophie *servirait seulement à son propre enseignement*, et à rien d'autre ? Et si elle sert seulement à son propre enseignement, qu'est-ce que cela peut bien signifier ? Nous essaierons de répondre à cette question difficile.

Vous voyez comment les choses se passent avec la philosophie. Il suffit de réfléchir *sur le moindre de ses aspects* (ici, le fait que les philosophes sont presque tous des professeurs de philosophie), pour que surgissent, sans nous laisser le temps de souffler, des questions inattendues et surprenantes. Et ces questions sont ainsi faites que nous devons les poser, mais sans avoir les moyens d'y répondre : pour y répondre, il nous faut faire *un très long détour*. Et ce détour n'est rien d'autre que la philosophie elle-même. Le lecteur doit donc prendre patience. La patience est une « vertu » philosophique. Sans cette patience, on ne peut se faire une idée de la philosophie.

Pour avancer, jetons donc un coup d'œil discret sur ces hommes : les professeurs de philosophie. Ils ont mari ou femme comme vous et moi, et des enfants s'ils en ont voulu. Ils mangent et dorment, souffrent et meurent, le plus communément du monde. Ils peuvent

aimer la musique et le sport, et faire de la politique ou non. D'accord : ce n'est pas cela qui en fait des philosophes.

Ce qui en fait des philosophes, c'est qu'ils vivent dans un monde à part, dans un *monde clos* : constitué par les grandes œuvres de l'histoire de la philosophie. Ce monde, apparemment, n'a pas de dehors. Ils vivent avec Platon, avec Descartes, avec Kant, avec Hegel, avec Husserl, avec Heidegger, etc. Que font-ils ? Je parle des meilleurs, bien entendu : ils lisent et relisent les œuvres des grands auteurs, et les relisent indéfiniment, en les comparant entre elles, en les distinguant entre elles d'un bout à l'autre de l'histoire, pour mieux les comprendre. C'est quand même étonnant, cette *relecture perpétuelle* ! Jamais un professeur de mathématiques ou de physique, etc., ne relira perpétuellement un Traité de Mathématiques ou de Physique, jamais ils ne les « ruminent » ainsi. Ils donnent les connaissances, ils les expliquent ou les démontrent, un point, c'est tout, *on n'y revient pas*. C'est pourtant la pratique de la philosophie de revenir interminablement aux textes. Le philosophe le sait très bien, et, par-dessus le marché, il vous explique pourquoi ! C'est qu'une œuvre philosophique ne livre pas son sens, son message, à une seule lecture ; elle est surchargée de sens, elle est par nature inépuisable et comme infinie, elle a toujours du nouveau à dire pour qui sait l'*interpréter*. La pratique de la philosophie n'est pas simple lecture, ni même démonstration. Elle est *interprétation, interrogation, méditation* : elle veut faire dire aux grandes

œuvres ce qu'elles *veulent dire*, ou *peuvent vouloir dire*, dans la Vérité insondable qu'elles contiennent, ou plutôt qu'elles indiquent, silencieusement, en « faisant signe » vers elle.

Conséquence : ce monde sans dehors est *un monde sans histoire*. Constitué par l'ensemble des grandes œuvres consacrées par l'histoire, il n'a pourtant pas d'histoire. À preuve : le philosophe, pour interpréter un passage de Kant, invoquera aussi bien Platon que Husserl, comme s'il n'y avait pas 23 siècles entre les deux premiers et un siècle et demi entre le premier et le dernier, comme si peu importe et l'avant, et l'après. Pour le philosophe, toutes les philosophies sont pour ainsi dire *contemporaines*. Elles se répondent les unes aux autres en écho, parce qu'au fond, elles ne répondent jamais qu'aux mêmes questions, qui font la philosophie. D'où la thèse célèbre : « la philosophie est éternelle ». Comme on voit, pour que la relecture perpétuelle, le travail de méditation ininterrompu soient possibles, il faut que la philosophie soit à la fois infinie (ce qu'elle « dit » est inépuisable) et éternelle (toute la philosophie est contenue en germe dans chaque philosophie).

Telle est la base de la pratique des philosophes, je veux dire des professeurs de philosophie. Dans ces conditions, si vous leur dites qu'ils *enseignent* la philosophie, prenez garde ! Car il saute aux yeux qu'ils n'enseignent pas comme les autres professeurs, qui apportent à leurs élèves des connaissances à apprendre, c'est-à-dire des résultats scientifiques (provisoirement)

définitifs. Pour le professeur de philosophie, qui a bien compris Platon et Kant, *la philosophie ne s'enseigne pas*[1]. Mais alors, que fait le professeur de philosophie ? Il apprend à ses élèves *à philosopher*, en interprétant devant eux les grands textes ou les grands auteurs de la philosophie, en les aidant par son exemple à philosopher à leur tour, bref, en leur inspirant le *désir-de-philosopher* (on peut traduire à peu près ainsi le mot grec *philo-sophia*). Et s'il se sent assez fort, le professeur peut franchir un degré de plus, et passer à la *méditation personnelle*, c'est-à-dire à l'esquisse d'une philosophie originale. Preuve vivante que la philosophie produit quoi ? De la philosophie, et rien d'autre, et que tout cela se passe dans un monde clos. Rien d'étonnant si ce monde des philosophes est clos : comme ils ne font rien pour en sortir, comme, au contraire, ils pénètrent de plus en plus dans l'*intériorité* des œuvres, ils creusent un grand espace entre leur monde et le monde des hommes, qui les regardent de loin comme des animaux étranges…

Soit. Mais le lecteur dira qu'on vient de décrire une situation limite, une tendance extrême, qui existe, certes, mais que les choses ne se passent pas toujours ainsi. Effectivement, le lecteur a raison : ce qui vient d'être

1. Platon, *Lettre VII*, 341 *c-d* ; Kant, *Critique de la raison pure*, trad. A. Delamarre et F. Marty, dans E. Kant, *Œuvres philosophiques*, t. I, éd. F. Alquié *et al.*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1980, p. 1388. « On ne peut apprendre aucune philosophie, on ne peut apprendre qu'à philosopher. »

décrit, c'est, sous une forme relativement pure, *la tendance idéaliste, la pratique idéaliste* de la philosophie.

Mais on peut philosopher tout autrement. La preuve en est que dans l'histoire, certains philosophes, disons les *matérialistes*, ont philosophé tout autrement, et que des professeurs de philosophie tentent aussi de suivre leur exemple. Ils ne veulent plus faire partie d'un monde à part, et d'un monde clos sur son *intériorité*. Ils en sortent pour habiter le monde *extérieur* : ils veulent qu'entre le monde de la philosophie (qui existe), et le monde réel, s'établissent des échanges féconds. Et pour eux, c'est, dans le principe, la fonction même de la philosophie : alors que les idéalistes considèrent que la philosophie est avant tout *théorique*, les matérialistes considèrent que la philosophie est avant tout *pratique*, provient du monde réel, et produit, sans le savoir, des effets concrets dans le monde réel.

Notez qu'en dépit de leur opposition foncière aux idéalistes, les philosophes matérialistes peuvent être, disons, « d'accord » avec leurs adversaires sur plusieurs points. Par exemple, sur la thèse : « *la philosophie ne s'enseigne pas* ». Mais ils ne lui donnent pas le même sens. La tradition idéaliste défend cette thèse en élevant la philosophie au-dessus des connaissances, et en appelant chacun à éveiller *au-dedans de soi-même* l'inspiration philosophique. La tradition matérialiste n'élève pas la philosophie au-dessus des connaissances, elle appelle les hommes à chercher *en dehors* d'eux-mêmes, dans les pratiques, les connaissances et les luttes sociales – mais sans

négliger les œuvres philosophiques – de quoi apprendre à philosopher. Nuance : mais qui est lourde de conséquences.

Prenez un autre exemple, auquel l'idéalisme tient comme à la prunelle de ses yeux : le caractère inépuisable des œuvres philosophiques, qui distingue évidemment la philosophie des sciences. Le matérialisme est « d'accord » pour reconnaître *ce fait* qu'une œuvre philosophique ne peut se réduire à sa lettre immédiate, disons à sa surface, car elle est *surchargée de sens*. Le matérialisme va même plus loin : il reconnaît, tout comme l'idéalisme, que cette surcharge de sens tient à la « nature » de la philosophie ! Mais comme il se fait une tout autre idée de la philosophie que l'idéalisme, cette *surcharge de sens* d'une œuvre philosophique n'exprime pas pour lui le caractère *infini* de l'interprétation, mais l'extrême *complexité* de la fonction philosophique. Si une œuvre philosophique est, pour lui, surchargée de sens, c'est qu'elle doit, pour exister comme philosophie, unifier un grand nombre de significations. Nuance : mais qui est lourde de conséquences.

Prenez enfin un dernier exemple : la fameuse thèse idéaliste que toutes les philosophies sont comme contemporaines, que la philosophie est « éternelle », ou que la philosophie n'a pas d'histoire. Aussi paradoxal que ce soit, le matérialisme peut donner, sous réserve, son « accord ». Sous réserve, car il pense qu'il se produit *de l'histoire* dans la philosophie, qu'il s'y passe des événements, des conflits et des révolutions réels, qui modifient

le « paysage » de la philosophie. Mais à cette réserve près, le matérialisme dit à sa manière que « la philosophie n'a pas d'histoire », dans la mesure où l'histoire de la philosophie est *la répétition d'un même conflit fondamental*, celui qui oppose la tendance matérialiste à la tendance idéaliste, dans chaque philosophie. Nuance : mais qui est lourde de conséquences.

Nous retiendrons de ces exemples rapides que si la philosophie est *une*, il existe, à la limite, *deux* façons opposées de philosopher, *deux pratiques contradictoires de la philosophie* : la pratique *idéaliste*, et la pratique *matérialiste* de la philosophie. Mais nous retiendrons aussi que, paradoxalement, les positions idéalistes *empiètent* sur les positions matérialistes, et vice versa. Comment la philosophie peut elle être une, et livrée à deux tendances contradictoires, la tendance idéaliste et la tendance matérialiste ? Comment des adversaires philosophiques peuvent-ils avoir quelque chose en commun, puisqu'on les voit empiéter les uns sur les autres ?

Encore une fois, nous posons des questions sans pouvoir leur donner de réponse immédiate. Il faut passer par le Grand Détour. Patience donc.

Patience, mais aussitôt surprise.

Car s'il existe « une autre manière de philosopher » que celle des professeurs idéalistes, une pratique de la philosophie qui, loin de le retirer du monde, met le philosophe dans le monde, et le rend frère de tous les hommes – s'il existe une pratique de la philosophie qui,

loin d'apporter d'en haut la Vérité aux hommes dans un langage inintelligible pour les travailleurs, *sait se taire* et *apprendre* des hommes, de leurs pratiques, de leurs souffrances et de leurs luttes, alors elle peut bouleverser l'hypothèse dont nous sommes partis.

En effet, nous avons interrogé des hommes différents par leur travail et leur position dans la société. Ils nous ont tous parlé des *professeurs de philosophie*. C'est normal : la philosophie est enseignée dans le Secondaire et le Supérieur. Dans leur modestie, ou leur indifférence, ils identifiaient la philosophie et son enseignement. Que faisaient-ils, sinon redire à leur manière ce que les Institutions existantes de notre société déclarent, à savoir, que *la philosophie est la propriété des professeurs de philosophie* ? Intimidés par ce fait accompli de l'ordre social, impressionnés par la difficulté de la philosophie des philosophes, ils n'ont pas osé porter la main sur un *préjugé philosophique*. La division du travail manuel et du travail intellectuel, et ses conséquences pratiques, la domination de la philosophie idéaliste et son langage pour initiés, les ont impressionnés ou découragés. Ils n'ont pas osé dire : non, la philosophie n'est pas la propriété des professeurs de philosophie. Ils n'ont pas osé dire, avec les matérialistes (comme Diderot, Lénine, Gramsci) : « *tout homme est philosophe* ».

Les philosophes idéalistes parlent pour tout le monde, et à la place de tout le monde. Pardi ! ils pensent détenir la Vérité sur toutes choses. Les philosophes matérialistes sont autrement silencieux : ils

savent se taire, pour écouter les hommes. Ils ne pensent pas détenir la Vérité sur toutes choses. Ils savent qu'ils ne peuvent devenir philosophes que peu à peu, modestement, et que leur philosophie leur viendra *du dehors* : alors, ils se taisent et écoutent.

Et il n'est pas besoin d'aller bien loin pour savoir ce qu'ils entendent, pour constater que dans le peuple, chez les travailleurs, qui n'ont pas reçu d'enseignement philosophique, ni jamais eu aucun « maître » à suivre dans l'art de philosopher, il existe une certaine *idée de la philosophie*, assez précise pour qu'on puisse l'évoquer et en parler. Ce qui veut bien dire, comme le soutiennent les matérialistes, que « tout homme est philosophe », même si la philosophie qu'il a dans la tête n'est pas exactement, on s'en doute ! la philosophie des grands philosophes et des professeurs.

Quelle peut être cette philosophie « naturelle » à tout homme ? Si vous posez la question aux gens de votre connaissance, des hommes « ordinaires », ils se feront peut-être prier, par modestie, mais ils finiront par reconnaître : « Oui, j'ai une espèce de philosophie à moi. » Quoi ? Une manière de « voir les choses ». Et si vous poussez plus avant les questions, ils diront : « Il y a dans la vie des choses que je connais bien, par expérience directe : par exemple, mon travail, les gens que je fréquente, les pays que j'ai parcourus, ou ce que j'ai appris a l'École ou dans les livres. Appelons cela des *connaissances*. Mais il y a dans le monde beaucoup de choses que je n'ai jamais vues, et que je ne connais pas. Cela ne m'empêche

pas de m'en faire une certaine *idée*. Dans ce cas, j'ai *des idées qui dépassent mes connaissances* : par exemple, sur l'origine du monde, sur la mort, sur la souffrance, sur la politique, sur l'art, et sur la religion. Mais il y a plus : ces idées me sont venues dans le désordre, dispersées, de droite et de gauche, séparées les unes des autres, elles ne tenaient pas ensemble. Mais, peu à peu, je ne sais pourquoi, elles se sont unifiées, et il s'est même passé une chose curieuse : c'est que j'ai regroupé toutes mes connaissances, ou presque, *sous* ces idées générales, *sous leur unité*. C'est alors que je me suis fait une sorte de philosophie, une vue de l'ensemble des choses, de celles que je connais, comme de celles que je ne connais pas. Ma philosophie, ce sont mes connaissances unifiées sous mes idées. » Et si vous demandez : mais à quoi vous sert cette philosophie ? il répondra : « C'est simple : *à m'orienter dans la vie*. C'est comme une boussole : elle me donne le nord. Mais vous savez, chacun se fait sa philosophie à lui. »

Voilà ce que dirait un homme ordinaire. Mais un observateur ajouterait les remarques suivantes.

Il dirait que chacun se fait bien « sa philosophie à lui », mais *qu'à l'expérience*, la plupart de ces philosophies se ressemblent, et ne sont que des variations personnelles sur un fond philosophique commun, à partir duquel les hommes se divisent dans leurs « idées ».

Il dirait qu'on peut se faire une sorte d'idée du fond commun de cette philosophie « naturelle » à tout homme, lorsqu'on dit, par exemple, de quelqu'un,

selon la manière dont il supporte la souffrance ou des épreuves qui le blessent durement, qu'il prend malgré tout les revers de l'existence « avec philosophie » ; ou si la vie lui est bonne, qu'il sait ne pas abuser de ses bienfaits. Dans ce cas, il entretient avec les choses, bonnes ou mauvaises, des rapports mesurés, réfléchis, maîtrisés et sages : et on dit de lui qu'il est « philosophe ».

Que trouve-t-on au fond de cette « philosophie » ? Gramsci l'avait très bien expliqué quand il disait : une certaine idée de la nécessité des choses (qu'il faut subir), donc un certain *savoir*, d'une part, et une certaine manière de se servir de ce savoir dans les épreuves ou les bonheurs de la vie, donc une certaine *sagesse*, d'autre part. Donc une certaine attitude *théorique*, et une certaine attitude *pratique*, jointes ensemble : une certaine sagesse. Dans cette philosophie « spontanée » des hommes ordinaires, on retrouve ainsi deux grands thèmes qui parcourent toute l'histoire de la philosophie des philosophes : une certaine conception de la *nécessité* des choses, de l'ordre du monde, et une certaine conception de la *sagesse* humaine en face du cours du monde. Qui dira que ces idées ne sont pas déjà philosophiques ?

Or, ce qui est tout à fait frappant dans cette conception, c'est son caractère contradictoire et paradoxal. Car, au fond, elle est très « *active* » : elle suppose que l'homme *peut* quelque chose en face de la nécessité de la nature et de la société, elle suppose une profonde réflexion et concentration sur soi, et une grande maîtrise de soi dans les extrémités de la douleur ou dans les facilités du

bonheur. Mais, en fait, lorsqu'elle n'est pas « éduquée », et transformée, par exemple par la lutte politique, cette attitude, apparemment active, exprime le plus souvent un refuge dans la *passivité*. C'est bien, si l'on veut, une activité de l'homme, mais qui peut être profondément *passive* et *conformiste*. Car il n'est pas question, dans cette conception philosophique « spontanée », d'agir positivement dans le monde, comme le veulent même certaines philosophies idéalistes, ou de le « transformer », comme le veut Marx, mais de l'accepter, en évitant tous ses excès. C'est un des sens du mot qui vient d'être rapporté de la bouche d'un « homme ordinaire » : « *chacun se fait sa philosophie à lui* », dans la solitude (« chacun pour soi »). Pourquoi ? Pour supporter un monde qui l'écrase ou qui peut l'écraser. Et s'il s'agit bien de maîtriser le cours des choses, c'est plus en le subissant « avec philosophie », pour se tirer d'affaire au mieux, qu'en tentant de le transformer. Bref, il s'agit de s'accommoder d'une nécessité, qui dépasse les forces d'un homme, et qu'il doit bien trouver le moyen d'accepter, puisqu'il ne peut rien pour la changer. Activité, donc, mais passive ; activité donc, mais *résignée*.

Je ne fais ici que résumer la pensée du philosophe marxiste italien Gramsci sur ce point. Et vous pouvez voir, sur cet exemple, comment raisonne un philosophe matérialiste. Il ne se « raconte pas d'histoires », il ne tient pas de discours exaltant, il ne dit pas « tous les hommes sont révolutionnaires », il laisse parler les gens, et dit les choses comme elles sont. Oui, dans les grandes masses

populaires *qui n'ont pas encore été éveillées à la lutte* ou même chez ceux qui se sont battus, mais ont connu la défaite, il y a un fond de résignation. Cette résignation vient du plus lointain de l'histoire, qui a toujours été l'histoire de sociétés de classes, donc de l'exploitation et de l'oppression. Les hommes du peuple, façonnés par cette histoire, ont eu beau se révolter ; comme les révoltes étaient toujours vaincues, ils n'avaient plus qu'à se résigner, et accepter « avec philosophie » la *nécessité* qu'ils subissaient.

C'est ici que va paraître la religion.

2.

Philosophie et religion

Car cette nécessité qu'il faut bien accepter, c'est d'abord celle de la nature, aux lois de laquelle « on ne peut commander qu'en lui obéissant » (Hegel). Mais c'est aussi et surtout celle de l'ordre social, que des individus, pris isolément, ne peuvent changer, qu'ils doivent donc aussi accepter. D'où l'allure généralement résignée de cette « philosophie » : « l'injustice a toujours régné sur la terre, il y a toujours eu des riches et des pauvres », etc. Et si cette résignation épargne peut-être à ses adeptes (dans leur idée) les maux qu'aurait aggravés leur révolte, elle n'en renforce pas moins, quand elle s'étend à des masses d'hommes, l'ordre établi et ses méfaits : l'ordre établi de la classe dominante, qui exploite les travailleurs, et a grand intérêt à ce qu'ils prennent les choses *dans une « philosophie » de la résignation.*

Et on trouve dans cette conception d'une vie qu'il faut « prendre avec philosophie », non seulement la reconnaissance de la *nécessité* des « choses », mais aussi l'indication du caractère *incontrôlable* de cette nécessité

qui domine les hommes. Il peut à tout moment se produire un accident, une catastrophe, une crise, une intervention brutale du pouvoir, qui bouleverse l'existence : les hommes sont démunis devant ces « hasards », qui traduisent soit leur impuissance à prévoir, soit la fantaisie du pouvoir. Ce pouvoir (de la nature, de l'État) apparaît alors comme *au-delà* des capacités des hommes, comme doué de forces quasi surnaturelles, et imprévisibles dans ses « décisions ».

Il est clair que *le modèle ou le résumé de ce pouvoir est Dieu*. Et c'est pourquoi, à ce niveau, la conception des non-philosophes est, avant tout, de nature *religieuse*. Aussi haut qu'on remonte dans l'histoire humaine, on retrouve la présence de cette force toute-puissante, qui dépasse les capacités de prévision et de réaction des individus et des groupes humains. Les individus subissent alors leur existence comme un destin qui se décide en dehors d'eux, et comme ils ne voient personne qui en décide, ils pensent que l'auteur et l'ordonnateur de tout cet ordre, qu'il faut subir, est *Dieu*.

C'est pourquoi la *résignation* domine en général la philosophie spontanée des hommes « ordinaires » quand ils ne sont pas mobilisés dans la lutte. C'est pourquoi les philosophies personnelles que chacun se fabrique dans son coin se ressemblent tellement entre elles. C'est que, derrière chaque philosophie personnelle, subsiste *un fond de religion*, qui n'a rien de personnel, mais est social, héritage encore vivant de la longue histoire humaine. Et c'est un fait bien établi, qu'à part certains moments de

l'histoire, où la religion a servi la *révolte* des humbles (les premiers chrétiens, la guerre des paysans, et nombre de sectes : Cathares, etc.), à part les tentatives actuelles de certains chrétiens pour prendre part aux combats de la classe ouvrière, la religion a été massivement liée, dans l'histoire, à la *résignation* devant les épreuves de ce monde, en échange de la « *promesse* » d'une compensation dans un autre monde.

Si *la philosophie n'a pas toujours existé*, c'est un fait bien établi que, sous une forme ou sous une autre, la religion a toujours existé, même dans les premières sociétés communautaires, dites « primitives ». Elle a précédé la philosophie, et l'avènement de la philosophie n'a pas provoqué sa disparition. Tout au contraire, puisqu'on a pu dire que la philosophie idéaliste, qui a inauguré l'histoire de la philosophie avec Platon, et combien d'autres philosophies depuis, étaient « filles de la religion ». Il reste quelque chose, dans la conscience commune, de cette longue domination de la religion, qui a cédé du terrain, mais n'a pas disparu de notre monde. Comme il reste aussi quelque chose de la longue domination de l'idéalisme philosophique, qui fut si bien lié à la religion que la philosophie ne put se détacher de la religion qu'à la condition absolue d'en conserver les dogmes, et de reprendre les grandes questions religieuses à son compte, comme autant de questions philosophiques. La seule différence est que la philosophie traitait d'une *manière nouvelle* ces vieilles questions. Mais elle les acceptait comme « évidentes ».

Par[1] exemple, la religion posait la question des questions, la question de *l'Origine du Monde*. Pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien ? Pourquoi y a-t-il de l'Être plutôt que le Néant ? Pourquoi le monde existe-t-il, et les hommes ? Et la religion répondait : le monde a été créé par Dieu à partir du Néant, et si Dieu l'a créé, c'est pour que les animaux et les plantes nourrissent les hommes, et que les hommes, enfants de Dieu, soient sauvés à la fin des Temps.

Or, la philosophie a hérité de cette question des questions, la question de l'Origine du monde, qui est la question du Monde, des hommes et de Dieu. Elle a *dû* la conserver (c'était une hérésie punie du bûcher que de la critiquer). Mais elle ne l'a pas conservée dans sa simplicité religieuse, celle d'un récit, ou d'une suite de grandes images mythiques. Elle lui a donné un contenu *conceptuel*, celui d'une pensée abstraite et rationnelle. C'est ainsi que le Dieu personnel des Évangiles, qui envoie son fils dans le monde et le fait naître dans une étable, est devenu, au désespoir indigné de Pascal, qui était un vrai « croyant », « *le Dieu des philosophes et des savants*[2] » : il est

1. Althusser développe les thèses avancées dans les treize paragraphes suivants dans un manuscrit rédigé en 1982, dont des extraits ont fait l'objet d'une publication posthume : « Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre », *Écrits philosophiques et politiques*, éd. F. Matheron, Paris, Stock-IMEC, t. I, 1994, p. 539-582. On en trouvera un abrégé dans le premier cours d'une série de cinq « cours de philosophie pour scientifiques » qu'Althusser a prononcés en 1967, mais qui n'ont été édités que tardivement : *Philosophie et philosophie spontanée des savants (1967)*, Paris, Maspero, coll. « Théorie », 1974, p. 25-26. Cf. p. 86, n. 1.

2. « Mémorial de Pascal », dans B. Pascal, *Œuvres*, éd. L Brunschvig, Paris, Hachette, 1921, t. XII, p. 4.

devenu un concept très abstrait, jouant un rôle théorique dans un système de concepts. Déjà Platon l'avait pensé comme l'*Idée du Bien*, capable d'ordonner un monde social hiérarchisé[1], et Aristote comme *Premier moteur*[2], propre à introduire le mouvement dans le monde. Descartes le pensa comme la *Cause première*[3], infiniment parfaite, d'un monde tout entier réduit au mécanisme, Spinoza comme *Substance infinie*, ou toute-puissance de la Nature à produire ses effets[4] (que ce Dieu spinoziste fût identique à la Nature valut au philosophe l'accusation, fondée, d'athéisme), Leibniz le pensa comme le *Calculateur infini* du meilleur des mondes possibles[5], etc.

En changeant ainsi le nom de Dieu, en le définissant avec rigueur, et en tirant les conséquences théoriques de cette modification, la philosophie modifiait en fait la « nature » de Dieu, *pour soumettre le Dieu que la religion lui imposait, à scs propres fins philosophiques* : pour charger ce Dieu de la *responsabilité* et de la *garantie* d'un monde profondément modifié par les découvertes

1. *République*, VII, 517 *b-c*.

2. « Métaphysique », XII, 7, 1072 *a*-1072 *b*.

3. *Réponses aux premières objections*, dans R. Descartes, *Œuvres*, éd. C. Adam et P. Tannery, Paris, Vrin, t. IX, 1re partie, 1982, p. 86-88.

4. *Éthique*, trad. B. Pautrat, Paris, Seuil, 1999, Livre I, Définition VI, p. 15 ; Livre II, Proposition XXIX, Scolie, p. 67.

5. G. W. Leibniz, *Essais de théodicée*, éd. J. Brunschwig, Paris, Garnier-Flammarion, 1969, § 8, p. 108 ; « Dialogus » dans G. W. Leibniz, *Die Philosophischen Schriften*, éd. C. Gerhardt, t. VII, Berlin, Weidmann, 1890, p. 190, note. « Cum Deus calculat et cogitationem exercet, fit mundus » (Quand Dieu calcule et exerce sa pensée, le monde se fait).

scientifiques et les bouleversements sociaux. Elle mettait Dieu à son service, mais elle le servait en même temps. Pour ce faire, très longtemps la philosophie idéaliste a pris à son compte, à quelques exceptions près, la question de « l'Origine radicale des choses » (Leibniz[1]), et tenté de percer le « mystère » de cette question, de le penser en termes conceptuels et rigoureux... comme si cette question avait un sens.

Or, *qu'il y ait des questions qui n'ont pas de sens*, est une des conquêtes du matérialisme. Dans cette question de l'Origine radicale des choses, les matérialistes, et Kant lui-même[2], devaient voir une simple imposture théorique, inspirée par la religion, une imposture dont la philosophie doit se débarrasser, purement et simplement. Pour en donner une image, je dirai : la question « *pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien* ? » est aussi absurde que la question, dont on amuse les enfants : « *mais pourquoi la mer, dans laquelle se déversent des fleuves innombrables, ne déborde-t-elle pas* ? ». Quand on demande : « pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien ? », on ne s'avise pas que, s'il n'y avait pas « quelque chose » (de l'être), personne ne serait là pour poser la question du néant, que la question du néant est donc

1. *Sur l'origine radicale des choses*, trad. P.-Y. Bourdil, Paris, Hatier, coll. « Profil formation », 1994.

2. *Critique de la raison pure*, *op. cit.*, p. 1015. « L'apparence transcendantale [...] ne cesse pas, lors même qu'on l'a mise au jour, et qu'on en a clairement reconnu la vanité grâce à la critique transcendantale (par exemple, l'apparence qu'offre cette proposition : Le monde doit avoir un commencement selon le temps). »

une feinte qui fait semblant de croire que l'être *pourrait ne pas être* – alors qu'on n'a pas le choix !

Et puisque nous prenons notre temps, je voudrais donner, à propos de cette fameuse question de l'Origine du Monde (qui inspire encore la philosophie de philosophes modernes, comme Heidegger), un exemple éclairant, pour montrer comment procèdent et l'idéalisme et le matérialisme.

La philosophie idéaliste dira : Dieu a créé le Monde à partir du Chaos, c'est-à-dire du *Néant*. Avant le décret de Dieu de créer le monde, il n'y avait donc rien (que Dieu). Remarquez que le petit mot « avant » pose de redoutables problèmes, car il désigne une antériorité temporelle. Or, le temps existait-il avant la création du Monde ? Ou bien le temps n'est-il apparu qu'avec la création du monde, a-t-il été créé lui aussi ? S'il a été créé lui aussi, avant le temps, il n'y avait pas de temps, mais l'éternité de Dieu + le Néant dont Dieu a tiré le monde par la pure création (*à partir de rien*). Voilà qui souligne, de manière éclatante, la *toute-puissance* de Dieu (car dans le monde des hommes, on ne peut rien « créer » à partir de rien : il faut une matière préexistante). Mais plus Dieu devient puissant, moins il devient compréhensible. Conséquente avec elle-même, la philosophie idéaliste va jusqu'à dire que Dieu est « incompréhensible », est au-delà de toutes nos idées humaines, et que si nous parlons de lui, c'est « par analogie » (toutes proportions gardées, car il est sans mesure avec nous). De

fait, allez comprendre qu'il soit seul à exister en compagnie du Néant, et qu'il tire de rien l'existence du monde ! Il sera bien alors l'Origine absolue du Monde, mais incompréhensible.

Or, prenez une philosophie matérialiste comme celle d'Épicure. Elle ne parle pas de l'Origine du monde (question qui n'a pas de sens), mais du *commencement* du monde. Elle ne fait pas intervenir la toute-puissance de Dieu pour tirer le monde du Néant. Avant le commencement, il n'y a ni Dieu, ni Néant. Qu'y a-t-il donc ? *Il y a*, thèse matérialiste par excellence, *toujours déjà quelque chose, toujours déjà de la matière*, et qui n'est pas le Chaos : une matière soumise à certaines lois. Quelle est cette matière ? Ce sont les atomes en nombre infini, des particules insécables, qui tombent toutes dans le vide infini, sous l'effet de la pesanteur (loi), parallèlement, sans jamais se rencontrer. Le poète-philosophe romain Lucrèce, qui a exposé la philosophie d'Épicure, dont les manuscrits ont été détruits, dit, dans un poème intitulé « De la Nature des Choses » : avant le commencement du monde, les atomes tombaient « *comme une pluie* ». Et cela eût duré indéfiniment, si les atomes n'avaient été doués d'une étonnante propriété, la « déclinaison », ou la capacité de dévier de la ligne droite de leur chute, de manière imperceptible. Il suffit d'un *rien de déviation, de « déviance »*, pour que les atomes se *rencontrent* et s'agglomèrent : et voilà le commencement du monde et le monde. Ni Dieu ni Néant à l'Origine, pas d'Origine, mais le commencement, et pour rendre

compte du commencement, une matière préexistante, qui devient monde par la *rencontre* (contingente, arbitraire) de ses éléments. Et cette rencontre, qui commande tout, est la figure de la contingence et du hasard, mais elle produit la nécessité du Monde : le hasard produit ainsi tout seul, sans l'intervention de Dieu, la nécessité[1]. Autant dire que le Monde se produit tout seul, et qu'en remplaçant la question idéaliste de l'Origine par la question matérialiste du commencement (ou de l'événement, de l'avènement), *on se débarrasse de questions qui n'ont pas de sens* : non seulement la question de l'Origine du Monde, mais tout ce qui s'y rattache – la question de Dieu, de sa toute-puissance, de son incompréhensibilité, du temps et de l'éternité, etc.

De même, la religion posait la question de la *Fin du monde* (dans ses deux sens : la mort et son au-delà, et la destination du monde). Pourquoi donc l'homme est-il sur terre ? Quelle est la destination de l'homme, quel est le sens de son existence et de son histoire, quelle est la finalité de cette histoire ? La religion chrétienne répondait par les dogmes du péché originel, de l'incarnation de Dieu dans le Christ, et de la rédemption du genre

1. Cf. *Lire le Capital*, éd. É. Balibar, Paris, Puf, coll. « Quadrige », 1996 (1965), p. 46. « [...] la théorie marxiste de la production de la connaissance » impose « l'obligation de renoncer à toute téléologie de la raison, et de concevoir le rapport historique d'un résultat à ses conditions comme un rapport de production, et non d'expression, donc ce que nous pourrions appeler, d'un mot qui jure avec le système de catégories classiques, et exige le remplacement de ces catégories elle-mêmes, *la nécessité de sa contingence.* »

humain à la fin des temps par la passion du Christ. Pendant longtemps, la philosophie a repris, a dû reprendre (et continue à reprendre quand elle est idéaliste ou spiritualiste) cette question. Mais naturellement, elle n'a pas conservé sa forme : ces grandes images du récit chrétien. Elle a pensé cette question dans des concepts philosophiques, dans des notions abstraites liées aussi rigoureusement que possible les unes aux autres. Elle a élaboré le thème de l'État de Nature, de la chute inévitable dans l'État de société (pour préserver les hommes des maux provoqués par l'État de guerre, résultat de l'anarchie de l'État de nature), et pensé les conditions du triomphe final de la liberté dans l'histoire. Là encore, elle a transformé et les termes de la question, et les termes de la réponse, *en fonction de la variation historique des enjeux de la lutte politique et idéologique*, et en fonction des positions propres des philosophes. Mais elle a conservé la question du Sens de l'existence humaine, et du Sens de l'histoire, avant que la philosophie matérialiste de Marx, reprenant une inspiration d'une longue tradition, où figurent Épicure, Machiavel, Diderot, etc., en dénonce carrément l'imposture théorique.

Encore *une question qui n'avait pas de sens*. Pour s'en faire une idée, cette question du Sens de l'existence humaine et de l'histoire humaine (comme si quelqu'un de tout-puissant leur avait assigné d'avance un but final) est aussi absurde que la question naïve de Malebranche : « mais pourquoi donc pleut-il sur la mer, sur les sables

et sur les grands chemins[1] ? ». Sous-entendu : ça n'a pas de Sens, puisque la mer ne manque pas d'eau, les dunes et les chemins, où rien ne pousse, n'en ont pas besoin, *ça ne sert donc à rien*. Étonnement qui n'a de sens que dans une conception religieuse du monde, même si elle se donne pour philosophique, pour une conception qui veut *qu'un Être tout-puissant ait assigné un but et une fonction à tous les êtres du monde*. À quoi le matérialisme répond : et pourquoi ne pas admettre que le monde est plein de choses qui « ne servent à rien » ? Allons plus loin : pourquoi ne pas admettre que ni le monde, ni l'existence humaine, ni l'histoire humaine n'ont de Sens (de fin, de but fixé d'avance) ? Serait-ce *décourageant* ? Mais voyons, pourquoi ne pas reconnaître franchement que la condition la plus sûre pour pouvoir agir dans le monde, pour pouvoir en infléchir le cours, pour pouvoir donc y introduire *du sens*, par le travail, par la connaissance, et par la lutte, est d'admettre que *le Monde n'a pas de Sens* (préétabli, fixé par un Être tout-puissant, qui est une pure fiction) ?

Issue de la religion, la philosophie a donc repris les questions de la religion. Il ne faudrait pas croire que ce soit seulement par prudence, parce qu'il fut, pendant des siècles, *interdit* de penser en dehors de la religion. Il ne faut pas supposer que les philosophes étaient tous (il y a

1. *Traité de la nature et de la grâce*, I, § 14, dans N. Malebranche, *Œuvres*, t. II, éd. G Rodis-Lewis, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1992, p. 25-26. Voir aussi *idem*, *Entretiens sur la métaphysique, sur la religion, et sur la mort*, IX, § 12, *Œuvres*, t. II, *op. cit.*, p. 843-844.

des exceptions) des hommes qui s'avançaient « masqués[1] » (Descartes), qui avaient donc une double pensée, une « double doctrine ». Cette thèse fut très répandue au XVIII[e] siècle pour expliquer les rapports contradictoires de la philosophie et de la religion. Elle supposait que les philosophes, en vertu de la nature spécifique de la philosophie, qui était, paraît-il, « pure Raison », avaient toujours pensé et détenu la Vérité, mais comme il était interdit de la proclamer publiquement, sous peine d'inquisition et de mort, s'étaient fabriqué une autre doctrine, *à usage public*, où ils s'avançaient « masqués » pour dissimuler leur pensée, et la protéger des sanctions du pouvoir religieux ou politique, tout en communiquant quelque chose de la Vérité.

Cette conception idéaliste ne correspond pas à la vérité historique. En réalité, nous avons tout lieu de croire que, sauf exception (Spinoza), les philosophes qui ont parlé de Dieu n'ont pas seulement cédé aux obligations idéologiques de leur temps : ils ont cru, eux aussi, à ce Dieu, dont ils changeaient le nom ; ils ont cru, eux aussi, aux questions religieuses de l'Origine du Monde et du Sens de l'existence des choses ; ils ont pensé dans cette « problématique » (système de questions) de la

1. « Cogitationes privatæ », *Œuvres*, *op. cit.*, t. X, 1986, p. 213. « Vt comœdi, moniti ne in fronte appareat pudor, personam induunt : sic ego, hoc mundi theatrum conscensurus, in quo hactenus spectator exstiti, larvatus prodeo » (Comme un acteur met un masque pour ne pas laisser voir la rougeur de son front ; de même, moi qui vais monter sur le théâtre de ce monde où je n'ai été jusqu'ici que spectateur, je parais masqué sur la scène.)

Vérité absolue héritée de la religion. Ils avaient en effet besoin de ce Dieu pour « fonder » leur système philosophique, pour « penser le tout », non pas en tant que philosophes « purs », qui devaient dissimuler leur pensée, mais *en idéalistes convaincus* qu'ils étaient.

Et la preuve qu'on pouvait *penser autrement*, penser dans une tout autre « problématique », dans les mêmes temps difficiles pour la philosophie, c'est l'existence d'une autre tradition que la tradition idéaliste : la tradition *matérialiste*, qui non seulement pensait en dehors de la religion, mais en dehors des questions religieuses transformées en questions philosophiques, donc sur une tout autre « base », dans une tout autre « problématique », en dénonçant et rejetant *les questions qui n'ont pas de sens*.

Ces quelques remarques n'ont qu'un but : montrer que le rapport de la philosophie à la religion n'est pas un rapport simple, ni un rapport « pur », la philosophie étant toujours pure Raison, et la religion n'étant que déraison et imposture sociale. Non seulement parce que la religion peut, dans certaines conditions de lutte sociale, à vrai dire assez rares jusqu'ici, être autre chose que simple *résignation*, mais aussi parce que la philosophie n'est pas déterminée *uniquement* par son rapport à la religion, par les questions religieuses, mais, derrière ce rapport, par des *prises de position* proprement philosophiques, soit idéalistes, soit matérialistes, qui ont aussi d'autres enjeux, et qui lui font ou accepter ou rejeter les questions religieuses de l'Origine du Monde et du Sens de l'existence et de l'histoire humaines. Ces prises de position ne dépendent

pas seulement de l'existence de la religion : elles renvoient à des oppositions d'idées et d'orientation, qu'on ne peut expliquer en dehors des grands conflits sociaux, idéologiques et politiques, qui agitent l'histoire du monde.

Tout cela sera expliqué dans la suite.

Mais si la plupart des questions de la philosophie lui sont d'abord venues de la religion, il faut évidemment poser une question : *que peut bien être la religion* ? Question difficile.

Pour la plupart des hommes, dans la longue histoire humaine, la religion ne posait aucune question, et elle n'avait rien de mystérieux. Car elle répondait elle-même à la question par les services qu'elle rendait, et tout simplement parce qu'elle faisait partie de l'ordre même des choses, comme une « évidence » indiscutable. *Elle était là*, représentée par ses prêtres, ses églises, ses mythes et ses dogmes, ses sacrements et ses pratiques. Elle était là comme la Vérité des choses, pour dire cette vérité, l'enseigner, et la faire régner parmi les hommes. Installée, reconnue, appuyée par l'État. Comme l'ordre des choses tourne toujours, quand il est exalté, à l'avantage de la classe dominante, on en a longtemps conclu, selon une formule de jeunesse de Marx, que la religion était seulement « *l'opium du peuple*[1] », une drogue destinée à endormir les révoltes des exploités, et donc à renforcer les exploiteurs dans leur domination. Et, de fait, la religion joue bel et bien ce rôle idéologique de classe dans toutes les sociétés de classes, même quand une partie des croyants est entraînée par la lutte de classe du côté des révolutionnaires[1].

1. « Introduction à la Critique de la philosophie du droit de Hegel », dans K. Marx, *Œuvres*, t. III, éd. M. Rubel, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1982, p. 383.

Pourtant, quelque chose comme la religion existait bien avant les sociétés de classes, dans les sociétés communautaires « primitives », et elle y exerçait d'autres fonctions. Elle servait, par ses mythes, à *unifier* le groupe social dans sa lutte contre la nature, d'où il tirait difficilement sa subsistance. Elle servait aussi à *régler ses pratiques de production*, faisant proclamer par les sorciers ou les prêtres les dates propices aux semences, à la récolte, à la pêche, à la chasse, pour réunir et organiser les hommes dans un travail *commun*. Les prêtres détenaient ainsi, et gardaient même pour eux, certaines connaissances de caractère théorique, qui asseyait leur pouvoir sur les autres hommes.

Mais ce n'est pas tout. Ce qui tenait alors lieu de religion présidait aussi à tous les événements de la vie des individus : *la naissance, la puberté, l'initiation sexuelle et sociale, la formation des couples, l'enfantement, et la mort.* Vie, sexe, société, mort, peut-être aussi langage : cycle sans fin. Ce n'est pas un hasard si ces événements étaient

1. Première rédaction : « Même quand elle prend la forme d'une "religion laïque", comme dans les pays socialistes. » Deuxième rédaction : « Même quand elle prend la forme d'une religion "laïque" (celle de la Raison, cultivée par les sectes francs-maçonnes, qui étaient progressistes au XVIII[e] siècle). »

ainsi sanctionnés par des cérémonies spéciales : ils assuraient en effet la *reproduction* biologique du groupe social, et, par la loi d'exogamie (mariage en dehors du groupe), le rapport de la communauté avec d'autres communautés, son renouvellement et ses alliances.

Si elles ont abandonné leur rôle, alors dominant, dans l'unification de la société, et leur rôle d'organisation de la production, la plupart des religions que nous connaissons dans nos sociétés n'ont rien abandonné de leur rôle d'initiation à l'existence, à la vie sexuelle, et à la mort. Elles sanctionnent toujours de leurs cérémonies et sacrements la naissance, le mariage, et la mort, et contrôlent, par la confession des « péchés », l'acheminement vers la sexualité et sa « normalité ». *Par quelque lien obscur, les religions tiennent ainsi à la naissance, à la sexualité et à la mort,* la mort masquant le plus souvent la naissance et la sexualité.

La mort hante, en effet, toute l'histoire de la civilisation humaine. On a noté que les hommes étaient les seuls animaux qui enterrent leurs cadavres, mieux, qui leur érigent des tombeaux, mieux, qui les ont même enterrés avec tous les objets de leur vie quotidienne, et même leurs serviteurs et leur conjoint, sacrifiés à cette occasion, comme pour leur assurer une *survie* visible et manifeste. La mort se trouve jointe, de tous temps, dans les religions, au thème de la survie, même dans des civilisations qui ne la reconnaissent et apparemment ne la craignent pas (Madagascar) : car ne pas reconnaître la mort, et venir festoyer sur la tombe des

défunts, c'est faire encore semblant de croire que *la vie continue.*

Or, la religion était là pour répondre à l'inquiétante question de la mort, par toute sa mythologie de la création du monde et des hommes, de leur chute, de leur misère en ce bas monde, et du salut qui leur assurerait une vie éternelle dans un autre monde enfin paisible et heureux. Et cette religion-là, transformée, pouvait bien devenir un jour l'instrument des puissants et servir leur cause en prêchant aux exploités une *résignation* dans cette vie qui serait *compensée* dans l'au-delà, et se réduire quasiment à cette fonction d'asservissement idéologique. Elle n'en était pas moins aussi la consolatrice, qui répond aux inquiétudes et détresses des hommes, qui donne l'apparence d'un Sens à la vie des hommes écrasés par la servitude et l'exploitation, qui leur donne à vivre ou à espérer quelque imagination de fraternité, et l'espérance illusoire, mais espérance quand même, d'une autre vie. L'inquiétante question de la mort, qui pouvait les surprendre à tout instant, n'était pas, pour ces malheureux, au seul terme de leur vie. Car la mort est aussi le néant de la vie, cette vie qui n'est, selon le mot de l'Évangile, que « cendres ». Pourquoi faut-il souffrir ainsi, dans une « existence qui n'est pas une vie » ? La religion répondait à cette *mort vivante* par la promesse d'une survie, et d'une *autre vie.* Par quoi elle servait, on le comprend bien, les intérêts des exploiteurs, puisqu'elle prêchait la résignation, et rendait tolérable l'intolérable de la vie présente, par la promesse d'une compensation dans la vie future.

Mais tout cela tournait, qu'on le veuille ou non, autour de la mort, de la crainte de la mort, de la question de la mort, du « mystère » de la mort et de la souffrance, qui accompagne toute l'histoire de l'humanité, comme les tombeaux de ses défunts. *Pourquoi la mort et la souffrance ? Pourquoi faut-il que les hommes meurent et souffrent ?*

La chose la plus difficile qui soit sans doute aux hommes est d'accepter l'idée, défendue par les matérialistes, de « l'existence » de la mort dans le monde, et du règne de la mort sur le monde. Il ne s'agit pas de dire seulement que l'homme est mortel, que la vie est finie, limitée dans le temps. Il s'agit d'affirmer qu'il existe au monde quantité de choses qui n'ont aucun sens, et ne servent à rien ; en particulier, que *de la souffrance et du mal puissent exister sans aucune contrepartie, aucune compensation ni dans ce monde, ni ailleurs*. Il s'agit de reconnaître qu'il existe des *pertes* absolues (qui ne seront jamais comblées), des *échecs* sans appel, des événements sans aucun sens ni suite, des entreprises et même des civilisations entières qui avortent et se perdent dans le néant de l'histoire, sans y laisser aucune trace, tels ces grands fleuves qui disparaissent dans les sables du désert. Et comme cette pensée s'appuie sur la thèse matérialiste que le monde lui-même n'a aucun Sens (fixé d'avance), mais qu'il n'existe que comme un hasard miraculeux, surgi entre un nombre infini d'autres mondes qui ont péri, eux, dans le néant des astres froids, on voit que le risque de la mort et du néant assiège l'homme de toutes

parts, qu'il peut en prendre peur, quand la vie qu'il mène, loin de lui faire oublier la mort, la lui rend encore plus présente.

Et si on n'oublie pas que derrière la question de la mort se cachent *et* la question de la naissance, *et* la question du sexe, que donc la religion s'occupe de répondre à ces trois questions (naissance, sexe, mort) qui intéressent la reproduction biologique de toute « société » humaine, on comprendra que la religion ne se réduise pas à son rôle d'« opium du peuple » dans la lutte des classes. Oui, elle est constamment enrôlée dans la lutte des classes, presque toujours aux côtés des puissants. Mais elle est enrôlée parce qu'elle existe, et elle existe parce que subsiste en elle ce noyau de fonctions, ce noyau de questions et de réponses qui, derrière les grandes affirmations sur l'Origine du Monde et la Fin du Monde, *la rattache à la mort, au sexe et à la naissance*. Ces questions, qui intéressent, je le disais à l'instant, la reproduction biologique des sociétés humaines, sont « vécues » par les hommes dans l'inconscience, dans l'angoisse ou dans une angoisse inconsciente. L'inquiétude qu'elles provoquent n'a pas disparu avec les sociétés de classe, bien au contraire, mais on ne saurait dire qu'elle s'y réduit, car elle est plus vieille qu'elles. C'est cette angoisse qui saisit l'enfant et lui fait rechercher la protection de ses parents, c'est elle qui fait trembler après coup l'homme qui a échappé à un accident, blêmir avant l'assaut les soldats engagés dans la bataille, c'est elle qui touche les vieillards à l'approche d'une fin inéluctable, que la maladie rend encore plus douloureuse.

Savoir affronter la mort toute nue, en toute lucidité et sans peur, que ce soit dans les dangers des travaux, de la guerre, de la maladie — ou même de l'amour (« on est seul devant l'amour comme devant la mort », Malraux), c'est un grand thème tragique de la sagesse populaire et de la philosophie matérialiste. Freud, atteint d'un grave cancer de la mâchoire, se savait condamné, et pourtant il a travaillé jusqu'au dernier instant, dans les pires souffrances, sachant qu'il allait mourir, et *sachant quand*. Il traitait la mort comme ce qu'elle est : *rien*. Mais quelles souffrances pour ce rien !

Je parle de Freud, c'est un exemple, et il est connu, puisqu'il était célèbre. Mais combien de centaines de millions d'hommes obscurs n'ont atteint le calme implacable de la mort, ce qu'on appelle « la paix de la mort », qu'à travers des souffrances indicibles et interminables ? Et quand on sait que la sexualité peut, elle aussi, provoquer d'atroces angoisses, et que l'existence (la naissance), fait mystère (pourquoi moi, et pas « un autre » ?), on voit que les interventions religieuses qui sanctionnent objectivement la reproduction biologique des individus pour en faire des hommes sociaux trouvent un répondant dans l'angoisse humaine, qui ne se réfute pas par la seule Raison.

Or, depuis longtemps la philosophie matérialiste affirmait que c'est la peur de la mort qui fait la religion (« c'est la peur qui a créé les Dieux »), et pour combattre la religion, elle entreprit de lui voler la mort, en détruisant sa

peur, en démontrant que la mort n'est *rien*. Épicure, déjà, au IV^e^ siècle avant J.-C., raisonnait ainsi : pour un homme vivant, la mort n'est rien, puisqu'il vit, et pour un mort, la mort n'est rien, puisqu'il n'en sait plus rien[1]. D'autres matérialistes montraient au XVIII^e^ siècle que l'homme n'est qu'une organisation de matière, et quand elle se défait (dans la mort), c'est qu'elle retourne à son état antérieur. C'étaient là des arguments acceptables par des esprits déjà forts, mais trop faibles pour convaincre la plupart des hommes, qui cherchaient protection dans la religion. Que la mort proprement dite ne soit plus rien pour le cadavre, ou, pour le vivant, qu'un instant infinitésimal à passer, c'est certes vrai, mais c'est faux de *la souffrance* qui précède tant de morts, et faux pour les survivants qui reçoivent des mourants la leçon éternelle de la finitude humaine, et voient d'avance dans la mort le destin qui les attend inéluctablement : la leçon de la peur.

C'est quand même ici, malgré l'insuffisance des démonstrations philosophiques à débarrasser les hommes de la peur de la mort, qu'on peut sentir un certain divorce, ou un divorce radical, entre la conception religieuse et la conception philosophique du monde.

Lorsque Platon dit : « *philosopher, c'est apprendre à mourir*[2] », il rejoint bien les thèmes de la résignation

1. « Lettre à Ménécée », dans Épicure, *Lettres et maximes*, éd. M. Conche, Paris, Puf, coll. « Quadrige », 1987, p. 219-221.

2. *Phédon*, 67 *e*, 81 *a*. Althusser emprunte sa formule à Montaigne : voir *Les Essais*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », t. I, 19, p. 82 : « Que philosopher, c'est apprendre à mourir ».

religieuse, mais par la voie de la méditation et du raisonnement : mourir, c'est se détacher du sensible et du corps, pour pouvoir contempler la Vérité. Lorsque Spinoza, dans une phrase matérialiste, dit que « *philosopher, ce n'est pas apprendre à mourir, mais apprendre à vivre*[1] », il va plus loin que la démonstration d'Épicure : au lieu de démontrer que la mort n'est rien, c'est-à-dire d'attirer l'attention sur elle, il la traite comme rien, c'est-à-dire par le silence, pour ne parler que de la vie.

Ces deux attitudes *opposées* (puisque l'une soutient la religion, et l'autre la traite de manière très critique), la première idéaliste et la seconde matérialiste, ont au moins ceci en commun qu'elles raisonnent, et *cherchent* laborieusement des preuves et des démonstrations rationnelles. Qu'elles soient plus ou moins convaincantes, c'est une chose. Lorsque Platon explique que le corps est un « tombeau » pour l'homme, qui lui interdit de voir la Vérité, et que « mourir », c'est se dépouiller de son corps (= se détourner des impressions sensibles) pour voir la Vérité[2], il faut beaucoup de bonne volonté pour le suivre. Lorsque Épicure fait sa démonstration sur la mort, elle a beau être irréfutable, elle ne convainc guère. Mais le fait est que, fussent-elles parfois artificielles et arbitraires – surtout dans la tradition idéaliste –, les raisons avancées sont *des raisons*, et des raisons *recherchées*

1. *Éthique*, *op. cit.*, Livre IV, Proposition LXVII, p. 445. « L'homme libre ne pense rien moins qu'à la mort, et sa sagesse est une méditation non de la mort, mais de la vie. »
2. *Cratyle*, 400 c ; *Phédon*, 66 *a*-67 *b*.

par un travail laborieux de la Raison, qui s'attache à produire un discours rationnel *cohérent*, où tout se tient. Quelle différence avec la religion ! La religion détient ses raisons depuis toujours, et *sans s'être donné le moindre mal pour les chercher*, sans avoir dépensé le moindre travail pour les trouver, sans avoir établi entre elles un ordre rationnel cohérent. Elle a reçu ses raisons de Dieu même, dans la Révélation, et comme elle a reçu aussi la garantie absolue de leur Vérité, aucun risque qu'elle se trompe jamais ! Elle est sûre de son affaire à jamais, et quand elle parle de la mort ou d'un agonisant, c'est pour transfigurer cette épreuve, en effrayant les hommes (l'Enfer pour les pécheurs) ou en les consolant : mais toujours en exploitant cette épreuve pour reproduire son pouvoir.

Or, ce qui est extrêmement frappant, c'est que ce divorce entre le matérialisme et la religion apparaît dans la pratique la plus concrète, la plus quotidienne, des hommes ordinaires, qui se considèrent comme des « non-philosophes ».

Je disais tout à l'heure que, par son aspect *passif, résigné*, la philosophie des non-philosophes avait quelque chose de *religieux*. C'est exact si l'on songe au lourd héritage qui pèse sur eux : la servitude pendant des siècles et des siècles, et toutes leurs révoltes avortées écrasées dans le sang. On peut comprendre qu'ils se méfient par instinct, et se gardent du pouvoir tout-puissant – Nature et classe dominante – qui pèse sur eux et les écrase. On

peut comprendre qu'instruits d'une vieille prudence, ils rusent avec les effets de ce pouvoir, et n'agissent que pour survivre en les évitant.

Mais, en même temps, on trouve dans la philosophie spontanée des mêmes hommes une tout autre conception en germe, contradictoire, et qui *renverse l'ordre des arguments*. Elle reprend l'idée sans crainte qu'être homme, c'est être soumis à des conditions de vie et à des capacités finies et, à la limite, être mortel. Mais, au lieu d'en appeler à Dieu et de se *résigner*, elle tire la conclusion de la pratique réelle des hommes et considère que *c'est justement cette condition finie, le dénuement et le besoin, qui provoque les hommes au travail, à la transformation de la nature, et à cette laborieuse recherche d'un peu de vérité sur le monde* dont la religion les dispense.

On trouve dans Platon une histoire qui raconte les débuts de l'humanité[1]. C'est Protagoras, philosophe matérialiste, qui parle, car Platon lui a donné la parole. Et Protagoras explique qu'à la différence des bêtes, que la nature avait protégées du froid par leurs fourrures, les hommes sont nés *tout nus* dans un monde hostile. Les bêtes se sont reproduites sans histoire : justement, *elles n'ont pas d'histoire*. Mais les hommes tremblants ont dû se grouper et se mettre au travail pour survivre. Ils ont *transformé leur dénuement en activité productrice*, ils ont inventé la société, les arts et les sciences, et par ce travail, ils se sont donné une histoire et ont produit toutes les

1. *Protagoras*, 320 *d*-321 *c*.

merveilles de l'art. Voilà qui nous jette dans une perspective infinie. Mais pour ajouter un mot à Protagoras, c'est étonnamment vrai que les hommes naissent *tout nus* : entendez que le petit enfant d'homme est, par rapport aux petits d'animaux, qui, sitôt nés, savent marcher et se passent des soins de leur mère, un « prématuré », qui ne survivrait pas si sa mère ne lui dispensait et la nourriture, et les soins, et l'amour indispensables à sa simple vie. Si les hommes sont nés nus, aux commencements, ils retrouvent dans chacun de leurs enfants la même nudité ; et conduire un enfant à l'humanité, c'est le revêtir de tout ce que les hommes ont conquis dans leur histoire, c'est le faire entrer dans cette histoire, produit du travail et de la lutte, qui est le propre de l'homme. « L'homme est un animal qui travaille[1] » (Kant). « L'homme est un animal qui fabrique des outils » (Franklin[2], Marx[3]). L'homme est un animal historique.

Cela se voit dans la vie quotidienne elle-même. L'homme, en effet, ne fait pas que subir les événements de la vie naturelle et sociale. *Il transforme* quelque chose de la nature et de la société en tant qu'*il travaille*, en tant

1. *Réflexions sur l'éducation*, trad. A. Philonenko, Paris, Vrin, 1993, p. 148. « L'homme est le seul animal qui doit travailler. »

2. Cité par T. Bentley, *Letters on the Utility and Policy of Employing Machines to Shorten Labour*, Londres, William Sleater, 1780, p. 2-3. « Man has been defined [as] … a *tool-making animal*, or *engineer* (Franklin). »

3. *Le Capital*, t. I, trad. J. Roy, Paris, Éditions Sociales, 1976, p. 622, n. 7. « La définition d'Aristote est à proprement parler celle-ci, que l'homme est par nature citoyen, c'est-à-dire habitant de la ville. Elle caractérise l'Antiquité classique tout aussi [b]ien que la définition de Franklin, "l'homme est naturellement un fabricant d'outils", caractérise le Yankee. »

qu'*il agit*. Chaque travailleur sait bien qu'il lui suffit d'appliquer correctement sa force de travail aux outils qui l'aident à façonner une matière donnée pour produire un résultat *nouveau* : un produit qui, auparavant, n'existait pas dans la nature. Chaque homme voit bien qu'il lui suffit d'agir sur les autres hommes, directement ou indirectement, pour produire, si les circonstances sont favorables, certains effets, qui, si les hommes sont assez nombreux pour s'unir dans cette action, peuvent aussi déboucher sur un résultat *nouveau*, qui n'existait pas dans la société.

Cette expérience renforce les hommes dans la conviction qu'il y a des raisons aux choses, et des raisons compréhensibles, maîtrisables, puisque l'homme parvient à produire des résultats définis en respectant les lois de leur production, qui sont les lois de la nature et de la société. La production, l'action sont ainsi la preuve de la vérité de ces lois. Et comme c'est l'homme qui agit, il connaît les lois qui président à son action, puisqu'il est obligé de les respecter. Un philosophe italien du XVIII[e] siècle, J.-B. Vico, disait ainsi : « *verum factum* », ce qui signifie « est vrai ce qui a été fait » ou « la vérité est révélée par l'action[1] ». La religion peut bien, sur ce même mode,

1. *De l'antique sagesse de l'Italie*, trad. J. Michelet, éd. B. Pinchard, Paris, Garnier-Flammarion, 1993, p. 71-73. « Verum et factum convertuntur » (le vrai et le fait sont convertibles). Il s'ensuit pour Vico que les hommes, « parce qu'ils l'ont fait [...] peuvent acquérir la science du monde » (*Principes d'une science nouvelle relative à la nature commune des nations*, trad. A. Pons, Paris, Fayard, coll. « Esprit de la cité », 2001, § 331, p. 130). Marx se réfère à ce principe dans *Le Capital*, *op. cit.*, t. I, p. 631, n. 4. « L'histoire des organes productifs de l'homme social, base matérielle de toute organisation sociale, ne serait-elle pas digne de [...] recherches ? Et ne serait-il pas plus facile de mener cette entreprise à bonne fin, puisque, comme dit Vico, l'histoire de l'homme se distingue de l'histoire de la nature en ce que nous avons fait celle-là et non celle-ci ? »

dire que si Dieu connaît le Monde, c'est parce qu'il l'a « fait », créé : le travailleur peut lui répliquer que le premier à faire cette expérience, ce n'est pas Dieu, car allez voir un peu s'il existe ! mais lui-même, dans sa pratique de la production. Et le savant peut en dire autant, qui n'obtient de résultats scientifiques qu'à la condition de mettre en place tout un dispositif expérimental, dont il doit connaître exactement les lois pour se fier à ses résultats.

Il se produit ainsi une gigantesque expérience de tous les travailleurs (depuis les ouvriers, les artisans, les paysans jusqu'aux savants) qui s'accumule dans l'histoire humaine, pour produire et renforcer une conception *matérialiste* du monde, fondée sur le déterminisme et les lois des choses, découvertes dans la pratique de la transformation de la nature et de la société. *Cette philosophie n'a dans le principe plus rien de religieux, plus rien de passif ni de résigné. C'est, au contraire, une philosophie du travail et de la lutte, une philosophie active*, qui vient seconder les efforts pratiques des hommes : contrairement à l'idéalisme qui est une philosophie de la *théorie*, le matérialisme est une philosophie de la *pratique* : entendons par là, non qu'elle néglige la théorie, mais qu'elle met la pratique « au-dessus » de la théorie, qu'elle affirme le « primat de la pratique sur la théorie ».

S'il en est bien ainsi (et nous expliquerons ce que veulent dire toutes ces expressions), on ne peut manquer de se poser une question. S'il est vrai que les hommes passent *l'essentiel de leur vie* dans le travail, où ils sont confrontés à la nécessité des choses de la nature, et dans la lutte, ou dans la soumission, où ils sont confrontés à la nécessité des choses de la société, comment expliquer que la première des grandes philosophies des philosophes ait été de nature *idéaliste* (Platon) *et que l'idéalisme ait représenté, dans toute l'histoire de la philosophie, la tendance dominante* – le matérialisme n'étant représenté que par quelques philosophes qui eurent le courage d'aller contre le courant ? Sans doute, on répondra qu'il existait la religion, et qu'elle a dominé la philosophie au point d'en faire sa « servante », ce qui eut pour résultat d'imposer le point de vue idéaliste dans la philosophie. Mais nous avons vu, il y a un instant, que cette raison n'était pas suffisante, et que la philosophie des philosophes avait *des raisons à elle*, plus compliquées, de surgir dans l'histoire sous la forme de l'idéalisme.

Il est temps d'en dire quelques mots et, pour cela, de parler du *commencement* de la philosophie des philosophes. Pourquoi la philosophie des philosophes a-t-elle surgi dans le monde au V^e^ siècle avant Jésus-Christ, en Grèce[1] ?

1. Althusser esquisse une réponse proche de celle proposée ici dans « Du côté de la philosophie », son cinquième cours sur la « philosophie spontanée des savants » (voir p. 62, n. 1), dont le texte est demeuré inédit de son vivant (*Écrits philosophiques et politiques*, *op. cit.*, t. II, Paris, Stock-Imec, 1995, p. 259-262). Voir aussi *Sur la reproduction…*, *op. cit.*, p. 47-48.

Les historiens ont proposé plusieurs réponses à cette question. Les uns ont dit : la philosophie est née en Grèce sur la base de l'existence d'un marché, et de la *monnaie*, la monnaie offrant un exemple d'« abstraction » qui a inspiré les abstractions philosophiques. Les autres ont dit : la philosophie est née en Grèce sur la base de la *démocratie*, les règles démocratiques offrant un modèle abstrait aux abstractions philosophiques, et imposant la confrontation des points de vue. On retiendra de ces explications leur insistance sur le caractère *abstrait* des notions et des raisonnements philosophiques. Mais faut-il chercher l'origine de l'abstraction philosophique dans la monnaie, ou dans la démocratie ? Il ne semble pas.

Il faut la chercher dans la première *science* véritable qui ait surgi dans l'histoire de la culture humaine, justement en Grèce entre le VI^e^ et le V^e^ siècle : la géométrie. Il s'agit là d'une véritable *révolution* dans la connaissance, de l'apparition d'une façon de penser et de raisonner *qui n'avait jamais existé jusque-là*, et que personne n'attendait. Auparavant, les mathématiques *empiriques* avaient été très développées par les peuples du bassin méditerranéen oriental, mais elles avaient été incapables d'accéder à la forme *théorique*. Qu'est-ce que cela veut dire ? Qu'on connaissait quantité de propriétés des nombres (arithmétique) et des figures (géométrie). Ces propriétés, on les avait tirées de l'observation des combinaisons des nombres réels, et de la comparaison des figures concrètes. On raisonnait alors sur des *objets concrets* : le nombre de bœufs, la distance et la surface dans l'espace des champs, etc. On savait faire des

opérations sur les nombres et sur les figures : la preuve, c'est que les architectes et les constructeurs de navires et de temples savaient, dans la pratique, grâce à des recettes et des règles techniques, résoudre des problèmes d'une très grande difficulté. Et leurs solutions font encore aujourd'hui notre admiration. Mais ces mathématiques, qui arrivaient à des résultats *justes*, n'avaient pourtant rien à voir avec les mathématiques que nous connaissons, et qui ont commencé autour d'un personnage plus ou moins mythique, nommé Thalès, vers le VI^e^ siècle en Grèce. Pourquoi ? Parce que leurs résultats *justes* étaient seulement le résultat d'observations et de pratiques empiriques : *ils n'étaient ni expliqués, ni démontrés.*

Avec Thalès tout changea. On se mit à raisonner tout autrement, et sur d'autres objets. On cessa d'*observer* des combinaisons de nombres concrets et des transformations de figures concrètes, pour raisonner sur des objets *abstraits*, considérés comme tels, nombres purs, figures pures, abstraction faite de leur contenu ou représentation concrète. Et, raisonnant sur ces objets abstraits, on se mit à raisonner avec d'autres méthodes, abstraites elles aussi, et qui se révélèrent d'une prodigieuse fécondité : non plus la comparaison empirique, mais la démonstration et la déduction « pures ». Ainsi, quand on étudiait les propriétés des angles « *du* » triangle, même si on le dessinait sur le sable, ce n'était pas sur le triangle concret, dessiné sur le sable, qu'on raisonnait, mais *sur le triangle « pur »*, représentant de tous les triangles possibles. Et quand on avait *démontré* une

propriété, on était absolument sûr qu'elle était *incontestable*, et valable pour tous les triangles possibles. Mais là n'était pas seulement l'intérêt de cette découverte stupéfiante : car la pratique du mathématicien « pur » ne se contentait pas de *démontrer* la validité de propriétés déjà connues, elle multipliait les propriétés de son objet, en découvrant en lui des propriétés nouvelles, non seulement inconnues des mathématiciens empiristes, mais insoupçonnables. « Les démonstrations », devait dire un philosophe, « sont les yeux de l'âme[1] », qui voient infiniment plus loin que les yeux du corps.

Or, qui, jusque-là, voyait infiniment plus loin ou prétendait voir infiniment plus loin que les yeux du corps, ce corps humain limité et voué à la mort ? *La religion.* Il ne fait pas de doute que ce « saut qualitatif » dans la connaissance humaine, le prestige et la fécondité des nouvelles mathématiques, et surtout leur autonomie totale et leur capacité à produire par le travail de l'« esprit » humaine des démonstrations qui échappent au temps et à la mort, aient, de quelque manière, porté atteinte à la religion.

C'est par ce biais que la philosophie des philosophes, qui stagnait alors dans les *cosmologies* (théories de l'univers : quels sont les principes derniers de sa composition, l'eau, le feu, le froid, le chaud, etc.) prit un tournant définitif, et conquit une *existence historique irréversible*

1. Platon, *République*, VII, 527 *e*, 533 *d* ; Spinoza, *Éthique*, *op. cit.*, Livre V, Proposition 23, Scolie.

avec la grande entreprise de Platon. Si les débuts de la philosophie peuvent être considérés comme antérieurs à Platon, ce n'étaient que balbutiements : c'est avec Platon que naquit vraiment la philosophie des philosophes, et c'est à Platon qu'ils se réfèrent comme au Fondateur, Premier de leurs contemporains, celui qui, pour la première fois, fixa l'existence et la forme de la philosophie, et l'imposa dans l'histoire. Ce qu'ils ne savent pas toujours, c'est *pourquoi cette forme fut inventée*, et *pourquoi elle reste toujours vivante*.

On peut penser en effet que la religion, qui « cimentait » la société grecque, et unifiait ses idées, qui en était donc l'idéologie dominante, fut sérieusement éprouvée par le surgissement de la science mathématique, et atteinte dans ses prétentions de détenir *toute Vérité*. Pour la première fois, elle voyait son domaine d'intervention rétréci par les conquêtes d'une science profane qui énonçait des vérités incontestables, et qui parlait un tout autre langage qu'elle : celui de la démonstration pure. Une menace planait sur les idées dominantes et leur unification religieuse.

Que fit Platon ? Il conçut *le projet « inouï »* de restaurer l'unité des idées dominantes atteintes par l'avènement des mathématiques. Non pas en combattant les mathématiques au nom de la religion, non pas en contestant leurs résultats et leurs méthodes, mais, tout au contraire, en reconnaissant leur existence et leur validité, et en leur *empruntant* ce qu'elles apportaient de nouveau : *l'idée d'objets purs auxquels on peut appliquer un raisonnement*

pur. C'est pourquoi il avait fait inscrire au fronton de son école de philosophie la phrase célèbre : « Que nul n'entre ici s'il n'est géomètre.[1] » Mais le même Platon, qui semblait se mettre ainsi à l'école des mathématiques, ne réalisait toute cette opération que pour remettre les mathématiques à l'école de sa philosophie. Il ne plaçait pas les mathématiques au premier rang dans sa philosophie, mais au second… derrière la philosophie elle-même ! Par là, il parvenait à maîtriser les mathématiques, en les soumettant à sa philosophie, donc à les faire *rentrer dans le rang* et dans l'ordre, c'est-à-dire dans l'ordre des valeurs morales et politiques qu'elles avaient un instant menacé, ou pouvaient menacer. Par là, il conjurait la menace que faisait peser sur les idées dominantes la découverte des mathématiques.

Bien entendu, cette gigantesque opération idéologico-politique, qui restaurait l'unité menacée des idées dominantes, ne revenait pas purement et simplement en arrière. Il fallait en effet tout autre chose qu'une cosmologie ou un mythe pour conjurer la menace : il fallait un discours nouveau, procédant sur des objets purs, *les « Idées »*, avec une nouvelle méthode, *la démonstration rationnelle* et *la dialectique*. Et cela se comprend : il fallait un discours qui fût *à la hauteur* des idées mathématiques pour pouvoir en maîtriser l'existence, et leur assigner

1. Selon une tradition tardive, dont le premier témoin semble être Jean Philopon (VI^e^ siècle de notre ère). Voir son commentaire sur le *De Anima* d'Aristote, dans *Commentaria in Aristotelem graeca*, t. XV, éd. M. Haydruck, Berlin, Reimer, 1897, p. 117, l. 29.

leur place, subordonnée, par rapport à la philosophie. Ce nouveau discours, c'est tout simplement celui de la philosophie des philosophes.

Mais par là, la philosophie, qui naissait de cette réplique, se rangeait en même temps dans l'autre camp : celui de la religion, ou plutôt des idées, de l'idéologie dominante unifiée par la religion. Car tout s'était passé comme si l'avènement de la science nouvelle ayant provoqué une déchirure dans le tissu relativement unifié des idées dominantes, il avait fallu le « ravauder ». Vous connaissez ces gens qui, lorsqu'ils se sentent « coincés » dans une discussion, changent de terrain, pour éviter les difficultés ou réparer les dégâts ? Eh bien, les choses se sont passées, toutes proportions gardées, d'une manière analogue. L'invention de la philosophie par Platon a représenté ce « changement de terrain » indispensable pour pouvoir faire face aux difficultés rencontrées sur l'ancien, et aux dégâts occasionnés par l'apparition de la science dans un monde unifié par la religion. C'est pourquoi on peut dire, à juste titre, que la philosophie platonicienne n'a rien fait d'autre que de *déplacer sur le terrain de la rationalité « pure » les problèmes et le rôle de la religion*. Si la philosophie paraît, c'est pour conjurer la menace de la science, et pour que tout rentre dans l'ordre : dans l'ordre de la religion. À cette différence près que le Dieu de la philosophie sera, comme on l'a vu, un autre Dieu que le Dieu des simples croyants : « le Dieu des philosophes et des savants ».

Tout rentre dans l'ordre, certes, mais le résultat de cette brillante passe d'armes, de cette éclatante parade philosophique, est qu'il y a désormais en scène, dans la culture existante, *deux personnages nouveaux, dont personne n'attendait l'existence* : une *science* authentique, les mathématiques « pures », qui supplantent les mathématiques empiriques, et qui vont avoir des prolongements prodigieux avec Euclide et Archimède dès l'Antiquité, avant de permettre la naissance de la physique galiléenne au XVI^e^-XVII^e^ siècle ; *et la philosophie*. La philosophie qui naît alors, triomphante dans son opération, ne rompt nullement avec la religion, comme le croyaient les rationalistes du XVIII^e^ siècle. Elle naît comme réplique et parade à la naissance des mathématiques, pour restaurer l'unité menacée des idées dominantes, donc de la religion.

Cette philosophie[1] s'annonce ouvertement comme *la philosophie des philosophes* (et des professeurs de philosophie), car pour la pratiquer il faut « être géomètre », c'est-à-dire instruit de la science nouvelle et de ses méthodes, et capable de réinterpréter la religion dans un discours rationnel : ce qui n'est pas donné à tout un chacun. De l'aveu de Platon, cette philosophie est

1. Les pages suivantes sont à rapprocher de « La transformation de la philosophie » (dans *Sur la philosophie*, Paris, Gallimard, coll. « L'Infini », 1994, p. 139-178), le texte d'une conférence qu'Althusser a prononcée à Grenade et à Madrid en mars-avril 1976. Publié en espagnol en 1976, le texte est resté inédit en français du vivant de son auteur, tout comme « Être marxiste en philosophie », un manuscrit de 150 pages qui semble avoir été rédigé peu de temps après « La transformation » et qui en élabore les thèses principales.

idéaliste : elle inaugure la longue, l'interminable domination de l'idéalisme sur le matérialisme dans l'histoire de la philosophie, domination qui dure encore de nos jours même, et coïncide avec l'existence des sociétés de classe. Car il faut être idéaliste pour réussir à tenir en respect, et à soumettre à des *Idées* supérieures aux *connaissances*, les vérités mathématiques, et toutes les pratiques matérielles qui font l'existence des hommes. Car il faut être idéaliste pour parvenir à mettre un discours d'apparence rationnelle au service effectif des valeurs et des questions religieuses. Et c'est être idéaliste que d'affirmer alors le *pouvoir* absolu de la philosophie et du philosophe sur toutes choses, et sur toute vérité, position qui fait de la Vérité un pouvoir (religieux et politique), et qui fait des philosophes un petit groupe d'intellectuels initiés, seuls à détenir la Vérité, qu'ils consentent à distribuer d'en haut au troupeau des hommes vulgaires, et aux Rois, s'ils veulent bien l'entendre. Car les Rois et les prêtres, et tous les détenteurs de tout pouvoir, *ont intérêt à cette philosophie*, qui est la seule capable de mettre de l'ordre dans les choses, et de renforcer l'ordre des choses, de manière à ce que chacun reste à sa place, et accomplisse sa fonction sociale : que l'esclave reste esclave, l'artisan artisan, le commerçant commerçant, les hommes libres libres, les prêtres prêtres, les guerriers guerriers, et le Roi Roi. L'idéalisme parle de Vérité : mais derrière la Vérité, c'est le pouvoir qui se profile, et avec le pouvoir, l'Ordre. Les philosophes semblent se retirer du monde : c'est pour se séparer des ignorants, hommes vulgaires et

matérialistes. Ils ne se retirent du monde que pour intervenir dans le monde, pour lui dicter la Vérité : celle du pouvoir et de l'Ordre.

On dira que c'est étrange de voir un petit groupe d'hommes *prétendre* exercer un tel pouvoir. Car quelles sont leurs forces, en dehors de leurs discours ? La seule réponse possible est que *leur discours a du pouvoir parce qu'il sert des pouvoirs, et qu'il emprunte sa force aux forces qu'ils servent* : donnant, donnant. Mais qu'est-ce que le discours des philosophes idéalistes peut bien *donner*, qu'est-ce qu'il *ajoute* aux forces sociales qu'il sert (pouvoir religieux, politique, etc.) ? Est-ce que, par hasard, le pouvoir politique et la religion auraient besoin d'un *supplément de force*, qui prendrait justement la forme de la philosophie idéaliste ? Mais pour quoi faire ? Nous laissons cette nouvelle question ouverte. Patience !

Et pour en finir avec cette philosophie de Platon, qui inaugure toute l'histoire de la philosophie, voici un dernier trait surprenant : *cette philosophie idéaliste porte en elle son adversaire, le matérialisme* ! Platon, qui se range parmi les « Amis des Idées », combat le matérialisme des « Amis de la Terre[1] », mais ce matérialisme figure, en plusieurs endroits, dans sa propre pensée. Étrange propriété, qu'on n'observe jamais dans les sciences : porter en soi son adversaire ! Or, la philosophie idéaliste de Platon porte en soi du matérialisme : présent, mais réfuté. Ce n'est pas pour lui donner la parole, mais pour le prévenir, pour le

1. *Sophiste*, 246 *a* - 249 *d*.

devancer, c'est pour occuper d'avance les positions dont il pourrait s'emparer, et mettre les arguments matérialistes eux-mêmes, bien réfutés, ou retournés contre eux-mêmes, au service de l'idéalisme.

Nous pouvons généraliser : *toute philosophie, idéaliste ou matérialiste, porte en elle son adversaire.* Pour le réfuter préventivement. Soit. Mais pourquoi faut-il qu'elle le réfute, et porte en soi les arguments de son adversaire, même retournés contre lui ? Pourquoi une philosophie ne pourrait-elle être tout bonnement, tout tranquillement idéaliste, tranquillement matérialiste, sans se soucier de son adversaire ? Est-ce qu'il n'y a pas assez de place au soleil pour tous ? Y aurait-il donc si peu de place qu'il faille se la disputer ? *Pourquoi y a-t-il nécessairement en philosophie des adversaires, et pourquoi ce combat tourne-t-il nécessairement autour de l'idéalisme et du matérialisme ?*

Étrange.

LE GRAND DÉTOUR

C'est ici que commence le Grand Détour, au terme duquel nous pourrons apporter une réponse aux questions que nous avons rencontrées et posées. Qu'il faille à la philosophie que nous voulons expliquer ce Grand Détour, rappelle qu'il a fallu aux navigateurs des XIV^e^-XVI^e^ siècles franchir dans l'inconnu l'extrême pointe des Grands Continents, et contourner le Cap de Bonne Espérance et le détroit de Magellan, pour conquérir d'autres mers et d'autres mondes à la connaissance humaine, prendre la mesure de la Terre et vérifier qu'elle était ronde. Et quand ils revenaient dans leurs ports, leurs caravelles rompues et leurs voiles déchirées, ils avaient acquis une tout autre idée du petit monde qu'ils habitaient. Il faut quitter son propre monde, et faire le Grand Détour du monde, pour connaître son propre monde. On ne va jamais chercher trop loin l'aventure de rentrer chez soi.

Il en va de même en philosophie. Une philosophie qui veut vraiment, honnêtement *se connaître*, savoir quelle place elle occupe dans le monde philosophique,

et ce qui la distingue en propre des autres, cette philosophie doit faire le Grand Détour par l'histoire de la philosophie, s'engager dans des œuvres proches et lointaines, et les plus lointaines possible d'elle, pour pouvoir rentrer chez elle chargée de comparaisons, et découvrir un peu mieux ce qu'elle est. Toutes les grandes philosophies font ce Grand Détour : Kant est allé chercher, dans le lointain Platon et dans le proche Descartes, de quoi se reconnaître, et Marx est allé chercher au bout du monde, dans Aristote, dans le plus proche, mais aussi le plus lointain, dans Hegel, de quoi se définir.

Nous ferons donc, nous aussi, ce Grand Détour. Nous le ferons en nous servant des philosophes les plus proches et les plus lointains. *Mais nous ferons en même temps un autre Grand Détour* : nous éloignant de la philosophie des philosophes, pour analyser les pratiques concrètes des hommes. Nous essaierons, à nos risques et périls, de faire *le Grand Détour par la non-philosophie* pour savoir ce que peut être, une fois « rentrés à la maison », la philosophie.

Il existe d'innombrables Histoires de la Philosophie, et certaines sont bonnes. Mais qui s'est jamais soucié d'écrire une *Histoire de la non-philosophie* ? Je veux dire : qui s'est jamais soucié d'écrire une Histoire de tout ce que la philosophie idéaliste dominante (et même la philosophie dominée, matérialiste, trop souvent contrainte, par la pression de l'autre, à penser dans ses seules questions), a *négligé, rejeté, censuré, abandonné* comme des déchets de l'existence et de l'histoire, comme des objets indignes de son attention ?

Avant tout, *la matière*, sa pesanteur et sa puissance ; avant tout, *le travail*, ses conditions, l'exploitation, l'esclave, le serf, le prolétaire, les enfants et les femmes dans l'enfer de l'usine, les taudis, la maladie, l'usure (l'usure de l'usurier et l'usure physique) ; avant tout, *le corps*, et son désir qui lui vient du sexe, cette part suspecte de l'homme et de la femme que surveillèrent et surveillent encore d'innombrables autorités ; avant tout, *la femme*, cette vieille propriété de l'homme, et *l'enfant*, quadrillé dès l'enfance par tout un système de contrôle ; avant tout, *la folie*, vouée à la prison « humanitaire » des asiles ; avant tout, *les prisonniers* que traquent la loi et le Droit, et tous les bannis, tous les condamnés et tous les torturés ; avant tout, *les Barbares* pour les Grecs et les « *métèques* » ou « étrangers » ou « *indigènes* » pour nous ; avant tout, *le pouvoir* d'État et tous ses appareils de coercition et de « persuasion », dissimulés dans des Institutions apparemment « neutres », famille, École, Santé, administration, constitution politique ; avant tout, la lutte des classes, avant tout, la guerre. *Rien que cela.*

Bien sûr, Aristote parle des esclaves, mais c'est pour dire qu'ils sont des animaux[1]. Bien sûr, Hegel parle de la guerre, mais c'est pour dire qu'elle régénère les nations, comme le grand vent du ciel secoue les eaux dormantes pour les empêcher de croupir[2]. Bien sûr, Spinoza parle

1. *Politique*, I, 5, 1254 *b* - 1255 *a*.
2. *Deux manières de traiter scientifiquement du droit naturel*, éd. B. Bourgeois, Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque des textes philosophiques », 1972, p. 55.

du corps, pour dire que sa puissance est inconnue[1], mais il ne dit rien du sexe. Un détour de rien, pour rentrer dans l'ordre.

Et qui s'est jamais avisé, du moins pendant des siècles[2], d'écrire une Histoire de ces « objets » non philosophiques, pour montrer que si la philosophie dominante les a, à ce point, *méprisés*, c'est qu'elle avait tout intérêt à faire silence sur le rapport qu'elle entretenait avec leur censure officielle, sur sa complicité avec la religion, la morale et la politique de la classe dominante ? Et que cette complicité définissait pour une très grande part la philosophie elle-même ? Le philosophe français Nizan définissait, avant la guerre, les philosophes comme des « chiens de garde ». Sur toutes ces questions brûlantes, les philosophes n'avaient même pas besoin d'aboyer : il leur suffisait de *se taire*.

Nous ne pouvons pas, matériellement, dans ce petit livre, évoquer toutes ces questions. Dans le Grand Détour que nous allons faire, nous parlerons seulement de certaines pratiques humaines qui appartiennent au domaine de la *non-philosophie* : les plus importantes pour pouvoir comprendre ce qu'est la philosophie. Mais que chacun veuille bien garder à l'esprit l'existence des autres – car elles accompagnent silencieusement tout ce qui va être dit.

1. *Éthique*, Livre III, Proposition II, Scolie, p. 209. « Et, de fait, ce que peut le Corps, personne jusqu'à présent ne l'a déterminé [...]. »

2. [Note d'Althusser :] Car, de nos jours, l'œuvre de Foucault et le travail de Rancière, par exemple, témoignent, en France, de cette préoccupation.

3.

L'abstraction

Reprenons donc au double avènement de la première science au monde, et de la philosophie qui s'est constituée pour lui *répondre*.

Le lecteur trouvera que nous sommes allés bien vite en besogne ! Car on nous a fait assister à ce double avènement, et nous avons compris que la philosophie est en quelque sorte chargée de « ravauder » la déchirure provoquée par la science dans le tissu de l'idéologie dominante. Soit. Mais on nous dit que le propre de cette première science a été de rompre avec la pratique empirique des mathématiques antérieures, et de raisonner démonstrativement sur des objets « abstraits ». Et que la philosophie a dû, pour jouer son rôle de restauration idéologique, lui emboîter le pas. Mais on ne nous explique pas ce qu'est vraiment cette science, ni sur quelles bases elle a pu naître, ni, surtout, ce qu'est cette fameuse « pureté » ou « abstraction » qui distingue ses objets et son raisonnement. Qu'est-ce que peut bien être cette « abstraction », et qu'est-ce qui nous prouve qu'elle

naisse, miraculeusement, avec cette science, sans être précédée par d'autres formes d'abstraction ?

Il nous faut donc reprendre aux commencements, à l'expérience pratique des grandes masses humaines, qui travaillent, souffrent, et luttent, et qui font l'histoire, même quand ils la subissent. Il nous faut essayer de voir si, dans cette expérience pratique, nous pouvons trouver quelque chose qui ressemble à de *l'abstraction*, à de *l'abstrait*.

Or, à première vue, la réaction du sens commun, nourri par l'expérience de ses pratiques réelles, sera pour dire : mais pas du tout ! Tout ce qui existe est concret ! Quoi de plus concret qu'un homme et une femme, quoi de plus concret, de plus matériel, qu'un champ, des chevaux, un tracteur, une usine, une marchandise, de l'argent ? Chaque chose est ce qu'elle est, elle existe, elle est définie, elle est composée de toutes ses parties, elle coexiste avec une infinité d'autres choses tout aussi concrètes. Qu'est-ce que vous venez faire avec votre abstraction ? Vous savez bien que si quelqu'un vient vous raconter des histoires qui ne tiennent pas debout, on dit : « tout cela, c'est des abstractions », c'est-à-dire des déclarations qui ne tiennent pas compte du réel, du concret. Et on l'envoie promener.

Nous savons bien que nous vivons dans le monde concret : depuis notre naissance jusqu'à notre mort, nous vivons dans le concret, sous le concret. C'est déjà assez dur comme ça. S'il fallait encore se faire des imagi-

nations, et croire à des choses qui n'existent pas ! Laissez-nous la paix avec vos abstractions !

Il y a dans cette réaction une profonde protestation contre ce que nous appellerons les « mauvaises abstractions », que toute la tradition matérialiste (Spinoza[1]) et certains idéalistes (Hegel) ont condamnées[2]. De fait, quand on « fait abstraction » de la réalité, c'est le plus souvent pour tomber dans des rêves, qui sont parfois intéressés, et alors c'est qu'on veut détourner les gens de la réalité, les tromper sur elle.

Mais l'abstraction ne concerne pas toujours « toute la réalité » : on peut faire abstraction d'*une partie* de la réalité, pour fixer son attention sur le reste. Le paysan qui laboure ou l'ouvrier à sa chaîne « font abstraction » de pas mal de choses pendant leur travail : pour pouvoir ne penser qu'à leur travail. De même, le savant, pour considérer tel aspect de la réalité qu'il étudie, « fera abstraction » du reste. Ce n'est pas que le reste n'existe pas : il le laisse provisoirement de coté, comme le paysan qui laboure laisse provisoirement de côté sa femme et ses enfants. Généralisons : on peut dire que *toute pratique spécifique* (travail, recherche scientifique, médecine, lutte politique) *fait abstraction de tout le reste de la réalité pour se consacrer à la transformation d'une partie de la réalité*. Abstraire, c'est « séparer » une partie de la réalité

1. *Traité de la réforme de l'entendement*, éd. B. Rousset, trad. Rousset, Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque de textes philosophiques », 1992, p. 87, 103-105.
2. *Science de la Logique*, trad. G. Jarcyzk et P.-J. Labarrière, Paris, Aubier, coll. « Bibliothèque philosophique », 1981, t. II, p. 72-73, 156-163.

du reste de la réalité. L'abstraction, c'est d'abord cette opération, et son résultat. L'abstrait s'oppose au concret comme *la partie séparée* du tout s'oppose au tout.

Mais nous voilà bien avancés ! Car si vous prélevez (abstrayez) une partie du réel, cette partie est réelle elle aussi. En quoi pouvez-vous la dire « abstraite », non de manière négative, mais de manière *positive* ? Si la partie abstraite est faite de la même « matière » que le tout concret dont on l'a abstraite, qu'est-ce qui reste de l'abstraction ? Le découpage. Le boucher qui découpe sa pièce de bœuf « selon les articulations[1] » (Platon) en retire une partie, puis une autre. Est-ce que le gigot est une abstraction ? Il vous rira au nez : c'est de la chair comme tout le reste.

Il faut donc chercher d'un autre côté. Par exemple, du côté de cet exemple de Descartes, qui s'interroge sur l'imagination des peintres[2]. Aussi loin qu'elle aille, elle ne peut pas aller au-delà de la nature existante, des êtres existants. Mais le peintre peut combiner des parties de la réalité, empruntées à droite et à gauche, à des êtres qui ne les possèdent pas toutes à la fois. Ainsi, prenez à une femme son corps, à un lion ses griffes, et à un aigle sa tête, peignez tout cela bout à bout, et vous avez un être que personne n'a jamais vu, un être tout neuf, insolite, un être qui n'existe pas : une Chimère. C'est le résultat d'une série d'abstractions : puisque le corps de la femme

1. *Phèdre*, 265 *e*.
2. *Méditations*, *Œuvres*, *op. cit.*, t. IX, 1re partie, p. 15.

est « abstrait » de telle femme, la tête de l'aigle, de tel aigle et les griffes du lion, de tel lion, ou de leurs images. *Et tout cela vient de la nature : mais le résultat n'est pas dans la nature.* Le résultat de cette série d'abstractions combinées *ajoute* au contraire à la nature quelque chose qui n'était pas dans la nature. Cette fois, la définition de l'abstraction devient *positive*, mais aussi très paradoxale : puisqu'elle ajoute quelque chose à la nature sans sortir de la nature. C'est là le résultat du travail de l'imagination du peintre, qui ne se contente pas de découper (comme le boucher), mais qui *compose*.

Mais, dira-t-on, c'est une affaire de peintres, et que peut-elle bien avoir à faire avec la vie ? Les hommes, dans leur immense majorité, ne sont pas peintres. Ils ne vivent pas dans l'imaginaire et les Chimères : ils vivent dans le concret.

Voire.

Et si nous disions que la première « abstraction » à laquelle les hommes ont affaire, dans tous leurs actes de la vie quotidienne, et de jour, et de nuit (parfaitement : dans leurs rêves), c'est le *langage* ?

Un mot, en effet, qu'est-ce donc sinon un bruit, articulé, donc quelque chose qui existe dans la nature, qui a été « extrait », donc « abstrait », de l'ensemble des bruits existant dans la nature ? Pourtant cette chose abstraite qu'est un mot ne possède l'existence de l'abstraction que parce qu'il se trouve, comme bruit, combiné, associé à la chose qu'il désigne. Ainsi, quand on dit : « j'appelle un

chat un chat », on veut dire par là que le bruit « chat », produit par un certaine disposition des muscles de la bouche et de la langue, est associé à la réalité naturelle qu'est cet animal qui court après les souris, et miaule quand il a faim, et qu'on appelle ainsi « chat ». « Chat » est donc un bruit devenu mot parce qu'on l'a associé à cette chose vivante qu'est un chat.

Et l'on voit aussi que, comme dans le cas de la Chimère, cette composition des deux éléments « extraits » de la nature (le bruit « chat » et la bête chat) est totalement *arbitraire*. Le caractère arbitraire du choix des mots pour désigner les choses a été déjà signalé par Platon, qui inclinait pourtant à croire qu'il y a une correspondance naturelle entre le mot et la chose, entre le son et la chose. Et Platon citait de nombreux exemples empruntés à la langue grecque[1]. On pourrait en citer aussi en français. Par exemple, quand on parle de « murmure », on voit pour ainsi dire les lèvres s'entrouvrir et se refermer successivement pour produire le son, et c'est comme si on entendait le bruit qu'elles font pour laisser passer le mot. De même, quand on prononce le mot « brouhaha », il est clair qu'il imite le bruit d'une rumeur de foule. Et même quand on prononce le mot « trembler », qu'il s'agisse d'un arbre qui s'appelle le tremble, ou d'un homme nu saisi de froid, c'est comme si on voyait le mouvement d'un tronc élancé assailli par le vent, ou d'un corps qui frissonne, comme on peut même le contempler peint dans un tableau célèbre d'un peintre italien du XV^e^ siècle, Masaccio, qui a représenté saint Jean Baptiste au bord d'un ruisseau : un homme verse sur son corps nu l'eau du baptême, et il frisonne[1]. Peindre le frisson…

1. *Cratyle*, 390 *e*, 435 *a-e*.

Pourtant, à côté de quelques mots, qui reproduisent pour ainsi dire la chose, mais ne sont pourtant pas la chose puisqu'ils sont des mots, des signifiants, l'immense majorité des mots ne reproduisent absolument rien de la chose qu'ils désignent. Le mot « homme », le mot « femme », n'ont aucun rapport d'aucune sorte, ni de bruit, ni d'odeur, ni de forme, ni de goût, etc., avec les êtres réels que sont l'homme et la femme. Et Dieu, pour ceux qui y croient, n'a aucun rapport *comme mot* avec la « réalité » que serait Dieu, au point que toute une école de théologiens (on appelle ainsi des hommes qui sont censés savoir ce qu'est Dieu, et le dire) ont défendu l'idée qu'il n'y avait aucun rapport entre Dieu et aucun nom de la langue, qu'on ne devait donc donner à Dieu aucun nom, et que la seule manière de le nommer était d'utiliser des noms *en les niant* : ainsi on pouvait seulement nommer Dieu en disant qu'il était le non-existant, le non-puissant, le non-parfait, le non-Dieu même, ce qui n'est pas une manière de le supprimer, mais de dire qu'il est au-dessus « de tout nom » possible, car il est au-dessus de toute réalité.

1. Althusser fait allusion au *Baptême des Néophytes*, une fresque que Masaccio a peinte en 1426-1427 sur un mur de la chapelle Brancacci de l'église Santa Maria del Carmine à Florence. Elle représente saint Pierre baptisant un homme inconnu.

L'immense majorité des mots sont donc totalement arbitraires au regard des choses qu'ils désignent. Cela veut dire qu'il n'y a aucun rapport naturel, matériel entre le bruit des mots et le sens des mots. C'est ce fait qui a été enregistré par le linguiste Saussure, quand il a développé la théorie de « *l'arbitraire du signe*[1] ». Il a montré qu'il n'y avait aucun rapport naturel, nécessaire entre les bruits (sons) ou signes écrits que sont les mots, et les choses qu'ils désignent, mais, en revanche, qu'un rapport nécessaire, quoique arbitraire (sans aucun fondement naturel de correspondance ou ressemblance), avait été institué entre les signes et les choses.

Comment ce rapport a-t-il été institué ? Évidemment pas par Dieu, bien que les croyants de toutes les religions prétendent que c'est Dieu, ou son messager, qui a donné aux hommes le langage. Si ce n'est pas Dieu, c'est donc par les hommes que ce rapport a été institué. Mais là commencent des difficultés insurmontables, auxquelles les philosophes du XVIII[e] siècle ont tenté, mais en vain, de proposer une solution : car pour que les hommes conviennent de donner des mots définis, et les mêmes mots, aux choses, il fallait qu'ils vivent en société. Mais pour vivre en société, il fallait qu'ils eussent conclu entre eux un pacte social, une convention, et pour passer entre eux cette convention, il leur

1. F. de Saussure, *Cours de linguistique générale*, éd. Rudolf Engler, Wiesbaden, Otto Harrossowitz, 1967, p. 152. « Le signe linguistique est arbitraire. Le lien qui relie une image acoustique donnée avec un concept déterminé et qui lui confère sa valeur de signe est un lien radicalement arbitraire. »

fallait évidemment le langage ! On se trouve alors devant un cercle vicieux théorique, dont on ne sort, comme le fait Rousseau, qu'en supposant une origine inconnue au langage, mais pourtant un commencement, puisqu'il n'a pas toujours existé, que les hommes ont commencé par être animaux, et que les animaux ne parlent pas[1].

S'il n'y a pas de rapport autre qu'arbitraire et conventionnel entre les noms et les choses, Saussure a montré qu'il existait en revanche des rapports nécessaires entre les sons, et que c'était la différence réglée du système phonologique qui distinguait les différents mots. Cela veut dire : aucun élément phonologique n'existe par lui-même, il n'existe que par la différence qui le distingue et le lie envers les autres éléments phonologiques (ainsi le *p* n'existe pas tout seul, mais dans sa différence d'avec le *b*, le *d* n'existe pas tout seul, mais dans sa différence d'avec le *t*, etc.). La langue n'est ainsi, du point de vue des sons, qu'un « système de différences ». C'est cette règle d'affinité et de différence qui aboutit à constituer des unités de son permettant d'identifier les mots, donc de distinguer les mots entre eux, et grâce à eux, de distinguer les choses, en les nommant.

1. « Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes », dans J.-J. Rousseau, *Œuvres complètes*, t. III, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1964, p. 151. « [...] je laisse à qui voudra l'entreprendre, la discussion de ce difficile Problême, lequel a été le plus nécessaire, de la Société déjà liée, à l'institution des Langues, ou des Langues déjà inventées, à l'établissement de la Société. »

Et Saussure a montré de même qu'entre les mots (appelés sous ce nouveau rapport *signifiants*), il existait des rapports de proximité et d'opposition, et que la langue disposait de toute une série de mots et de constructions, qui avaient pour unique fonction de faire apparaître cette différence ou cette affinité. (Par exemple, le mot *son* désigne à la fois le bruit et l'enveloppe du grain. Ce qui permet de distinguer les deux sens du même mot, ce sont des mots spéciaux, ou des constructions de phrase : « le son du clairon » ; « il fait l'âne pour avoir du son ».)

La langue, tout en étant arbitraire, constitue un double système à la fois phonologique (ses différents sons) et grammatical (la disposition de ses mots dans des phrases), réglées par des lois nécessaires et nécessairement respectées, faute de quoi plus personne ne s'y reconnaîtrait.

Or, c'est cette étrange réalité, la langue, qui permet l'opération appelée abstraction. À ce titre, *tous les hommes qui parlent se servent « naturellement » de l'abstraction*, de cette nouvelle abstraction.

On les étonnerait beaucoup en leur disant cela, comme on étonnait Monsieur Jourdain en lui disant qu'il « faisait de la prose ». C'est pourtant vrai. La preuve en est qu'il suffit de prendre n'importe quel mot à une seule exception, on va voir laquelle (les noms propres, et encore), pour faire apparaître cette réalité que *tous les hommes se servent de cette abstraction*, c'est-à-dire, tout en

vivant dans le concret, vivent aussi dans cette abstraction, quels que soient leurs actes, donc leurs actes les plus concrets.

Prenons, par exemple, un paysan qui dit : *la* vache est morte. Pour lui, il s'agit de *sa* vache et non de n'importe quelle vache, mais de la Gracieuse qui est morte cette nuit en accouchant d'un veau, parce que le vétérinaire avait eu un accident. Il s'agit donc, lorsqu'il parle de « *la* vache », de « *sa* vache », et parmi ses vaches, d'une seule vache, justement de *celle* qui est morte cette nuit. Il s'agit donc d'une bête qu'on ne peut confondre avec aucune autre, de la chose la plus concrète qui soit, la plus singulière qui soit.

Pourtant, n'importe quel paysan pourrait dire, de *sa* vache, ou de n'importe quelle vache, à condition de la désigner, soit par le langage, soit par le geste : « *la* vache », et si les conditions de la désignation concrète sont remplies, personne ne s'y tromperait. Autrement dit, dans chaque cas, c'est-à-dire dans tous les cas, c'est-à-dire dans n'importe quel cas, *la forme la plus abstraite, la plus générale, à savoir les deux mots « la vache », désignerait immanquablement l'objet le plus concret*, telle vache et pas une autre, et personne ne s'y tromperait. Il se passerait exactement la même chose si on avait affaire à un ouvrier qui dirait « le patron est une vache », ou « le patron est un brave type, mais c'est un patron ». Dans tous les cas, *l'abstraction du langage sert à désigner le concret le plus concret parmi les choses.*

C'est ce que le philosophe allemand Hegel a démontré dans un texte célèbre de la *Phénoménologie de l'Esprit*[1]. Il disait : supposez n'importe qui, dans n'importe quelle situation. Supposez que cet homme veuille désigner ce qu'il montre du doigt, ou ce qu'il veut dire, par le mot le plus court et le plus concret, un mot qui ne soit même pas un mot, mais un geste, qui désigne la chose la plus singulière du monde. Ce mot ou ce geste aura pour effet de simplement montrer la chose concrète. Il reviendra à dire : « *ceci* », sans plus. La chose qui est le « ceci » aura été montrée, et personne ne pourra se tromper sur la chose montrée : elle est bien celle-ci et pas celle-là. Et pour être bien sûr que cette chose-ci est bien elle-même, et ne disparaît pas (car dans une seconde elle peut être remplacée par une autre), la personne précisera : « ce ceci, ici, maintenant ». Or, dit Hegel, il suffit que cette personne se retourne, et si elle recherche l'objet concret, singulier, le « ceci » qui était « ici, maintenant », elle a toutes les chances de s'apercevoir (comme quand on regarde le paysage défiler dans un train) que le « ceci » « ici et maintenant » a changé du tout au tout. Un autre « ceci » a pris sa place, « ici et maintenant ». Hegel en conclut justement, non pas que le concret immédiat n'existe pas, mais que le langage qui a pour fonction de le désigner comme concret est en lui-même *abstrait, général.*

1. *Phénoménologie de l'Esprit*, trad. Jean Hyppolite, t. I, Paris, Aubier, 1941, p. 83-85.

On peut évidemment poser la question de savoir s'il n'y a pas d'autres moyens que l'abstraction du langage pour « saisir » le concret. Quand un homme mange un pudding, il ne se trompe pas de nourriture : il sait bien que c'est *ce* pudding qu'il mange, et pas un autre. Quand un homme serre une femme dans ses bras et qu'il la pénètre, il ne se trompe pas de femme, sauf dans les comédies de Marivaux : c'est bien elle et pas une autre. Mais, justement, il se tait, et ce sont ses bras et son sexe qui « ont la parole ».

Quand un ouvrier travaille à « sa » pièce, c'est la même chose : l'objet concret, il le désigne parce qu'il le tient, et travaille sur lui avec des outils qu'il tient en main. On en conclura qu'il y a *une appropriation du concret qui ne passe pas par le langage, mais par le corps de l'homme*, soit qu'il travaille une matière première, soit qu'il se joigne à une autre personne dans l'acte sexuel, soit qu'il consomme pour sa nourriture du pain et du vin, ou qu'il s'empare du pouvoir d'État. Dans tous ces cas, il n'y a pas, sauf imposture, d'erreur sur le concret, et le concret est approprié par l'homme sans un mot.

Mais ce qui manque dans cet acte d'appropriation, c'est la communication sociale, c'est la capacité de dire aux autres hommes : celle-ci est ma femme, ceci est mon pain, cette chose est mon cheval ou mes outils. Ce qui manque de ce fait, c'est *la reconnaissance sociale et publique de l'acte d'appropriation du concret.* Or, tout montre que, pour vivre en société – et l'homme vit en

société –, l'homme n'a pas seulement besoin de s'approprier physiquement les choses concrètes, il a aussi besoin que cette appropriation lui soit reconnue socialement, soit par le consentement tacite des autres, soit *par le droit de propriété* : sinon n'importe qui pourrait venir lui emprunter ou lui voler son cheval ou ses outils. L'acte d'appropriation corporelle, physique, a donc, en quelque sorte, besoin d'être redoublé par une consécration qui passe par le détour d'un langage particulier, le *langage du droit*, qui affirme publiquement, devant tous les hommes : cette femme est bien à lui (et pas à un autre), ce cheval est bien à lui, etc.

L'appropriation la plus « concrète » a donc besoin de la sanction sociale du *langage du droit*, c'est-à-dire d'un système abstrait de rapports, pour pouvoir s'exercer sans risque, au contraire, sous toute la garantie possible. Si elle ne se soumet pas à cette abstraction et à sa sanction, l'appropriation concrète du concret risque à la limite de ne pas être reconnue socialement, donc de violer le droit, donc d'être qualifiée de vol ou de crime : à ce titre, elle tombe encore sous une règle abstraite, celle du droit qui interdit de s'emparer du bien d'autrui. Elle produit le délit public et son châtiment, qui est, lui, toujours concret : la peine infligée au délinquant ou au criminel.

C'est là le cercle « dialectique » du concret et de l'abstrait. Il n'y a pas d'abstraction sans l'existence du concret. Mais les hommes ne peuvent avoir de rapport social au concret que moyennant les règles abstraites du langage et du droit. Et s'ils les violent, ils paient « concrètement » leur délit. Car le mauvais usage du langage, les injures, les mensonges retombent presque toujours sur leurs auteurs *en personne*, comme les vols, les crimes et les autres « outrages » au Droit.

Soit, dira-t-on, nous vivons sous le langage et le Droit. Mais nous ne passons pas notre vie à ça ! L'existence n'est pas faite que de mots, et le Code civil ne règle pas tout le contenu de nos actions. Le Droit énonce des règles générales, valables pour tout le monde, et c'est pourquoi elles sont dites abstraites. Il suffit de les respecter pour avoir la paix. Le reste du temps est à nous : par exemple le travail, notre vie personnelle, nos désirs et nos plaisirs. Voilà le *vrai concret de notre vie* : *ce que nous faisons par nous-mêmes*.

Oui et non. Oui, car il est vrai que celui qui travaille est un homme concret qui s'attaque à une matière concrète avec des outils concrets, et il y met toute sa compétence à lui, toute sa patience à lui, même s'il travaille pour un autre, et à plus forte raison s'il travaille pour lui. Oui – pour passer d'un extrême à l'autre, il est vrai que celui qui aime est un homme concret qui s'attache à une femme concrète (elle, et pas une autre), et il y met toute son attention et toute sa passion à lui. Non, car il suffit d'un peu de recul pour apercevoir que chacun de ces hommes concrets ne parvient à travailler ou à aimer qu'en répétant des gestes appris, soumis à des rapports aussi abstraits que ceux du langage et du Droit.

Un ouvrier ne ferait pas ce geste et tel autre, aussi habile soit-il, si *la forme de son travail*, donc de ses

gestes pratiques, ne lui était *imposée* par la matière première existante et les outils ou les machines existantes, qu'il n'a pas fabriquées, mais qui résultent d'une longue histoire de rapports sociaux ayant fixé cette forme, indépendamment de lui ; si les rapports de production existants ne lui avaient fixé sa place dans l'organisation du travail et sa division. Ses gestes sont bien à lui, mais il ne fait que répéter les mêmes gestes que répètent des millions d'ouvriers dans le monde au même instant : gestes fixés d'avance, « abstraitement », pour lui et ses semblables par les rapports de production qui dominent les sociétés où ils vivent.

Non, car il suffit d'un peu de recul pour apercevoir que chaque homme concret qui aime une femme concrète (elle et pas une autre), même s'il cherche et d'autres mots, et d'autres gestes qui soient à lui, ne fait le plus souvent que reprendre, à quelques variations près, pour lui dire son amour et son attachement, les quelques pauvres mots, les quelques pauvres gestes que la tradition a fixés et tenté de transfigurer bien avant qu'il naisse, et que la presse et les romans, et la radio – et les chansons ! – répandent à longueur de journée. Et si l'on prend encore un peu de recul, on s'aperçoit qu'il est, dans toute civilisation, des mots et des gestes déterminés et conventionnels, des mots et des gestes *différents* pour déclarer son amour : et c'est parfois le silence, quand les rapports entre les sexes sont fixés par la famille ou la religion, d'avance, et sans appel. D'où viennent ces mots et ces gestes ? *D'une certaine idée établie* de ce qui

est en jeu dans les rapports d'un homme et d'une femme, ou plutôt d'un certain groupe d'idées de *ce qui doit se faire en fonction de ce qui est en jeu* dans les rapports d'un homme et d'une femme. Ce groupe d'idées (l'amour, toujours, le couple, le bonheur, les enfants, l'initiative de l'homme supérieur à la femme, l'abandon, le repentir, le retour, la mort) constitue ce qu'on peut appeler une « *idéologie* » *pratique*. Ces « idées » n'existent que par leurs *rapports*, qui s'imposent à l'immense majorité des hommes et des femmes, et ce sont ces rapports qui inspirent et qui règlent les mots et les gestes usuels de la cérémonie d'amour la plus concrète.

On a pris ces deux exemples, qui sont simples, pour ne pas compliquer l'exposition d'une vérité élémentaire. Cette vérité, c'est que non seulement le langage est abstrait (il est lié aux choses concrètes, mais il est arbitraire et existe indépendamment d'elles, ce qui lui permet d'avoir une valeur *générale*, ce qui est le propre de toute abstraction), non seulement le Droit est abstrait (puisqu'il « fait abstraction » de toute particularité, est général et vaut pour tous), mais qu'il existe un nombre infini de *gestes abstraits*, qui sont liés aux pratiques concrètes, mais qui existent indépendamment d'elles, ce qui leur permet d'avoir une valeur générale, et de *servir ces pratiques concrètes*.

Si nous voulons résumer ce que nous avons acquis, nous dirons : l'abstraction, ce n'est pas la séparation d'une partie appartenant au tout concret. L'abstraction est liée au concret, elle en provient d'une manière qui

peut varier (le langage n'est pas « abstrait » du concret comme le droit, ou comme les gestes abstraits de toute pratique). Mais le propre de l'abstraction, c'est d'être autre chose qu'une partie du concret, puisqu'elle *ajoute* quelque chose au concret. Que lui ajoute-t-elle ? La *généralité d'un rapport* (linguistique, juridique, social, idéologique) qui concerne le concret. Mieux : *ce rapport domine le concret à son insu, et c'est lui qui constitue le concret comme concret.*

Il y a donc comme un cycle : le concret est au début, vient ensuite l'abstrait, puis de nouveau le concret. C'est ce que nous disions : l'appropriation sociale du concret passe par la domination de rapports abstraits. Il y a donc deux concrets : le concret non approprié socialement, qui à la limite *n'est rien* – et le concret non seulement socialement approprié par les hommes, mais *produit comme concret par cette appropriation*. Ce qui veut dire : sans le langage et sans le droit, sans les rapports de production et les rapports idéologiques, aucune chose au monde n'est concrète pour l'homme. Car je ne puis ni la nommer, ni l'attribuer, ni la produire, ni lui signifier mes intentions.

Il y a une histoire d'Oscar Wilde, qui raconte à sa manière la Création du monde, et le Paradis et, dedans, Adam et Ève. Dieu, en ce temps-là, était distrait : il avait oublié de leur donner le langage. Et Wilde explique qu'Adam et Ève ne se sont jamais rencontrés, et comme ils ne se sont jamais rencontrés, rien n'a marché : ni le Serpent, ni le fruit de l'arbre du bien et du mal, ni donc

le péché, ni donc toute la suite des catastrophes, ni donc l'Incarnation, ni donc la Rédemption du Monde. Et pourquoi ne se sont ils jamais rencontrés (ils se sont croisés) ? « *Comme ils ne savaient pas parler, ils ne pouvaient pas se voir.* »

4.

L'abstraction technique et l'abstraction scientifique

Mais, objectera-t-on, si nous sommes toujours dans l'abstraction, ou plutôt si nous vivons toujours sous l'abstraction, sous des rapports abstraits, si nous avons toujours besoin de passer par l'abstraction pour pouvoir atteindre et transformer le concret, quelle différence y a-t-il entre cette abstraction qui règne partout, et l'abstraction de la science, dont il a été question voilà quelques instants ? S'agit-il seulement d'une différence de degré ?

Effectivement, on peut le penser. Chaque pratique, en effet, semble posséder ses rapports abstraits propres, qui la constituent, et si on s'élève dans la « hiérarchie » des pratiques, on peut présumer qu'on observera une différence de degré lorsqu'on passe des pratiques les plus communes (langage, production, rapports humains) à la pratique considérée comme « la plus haute », la pratique scientifique. Mais il faut se méfier de cette notion de « hiérarchie » (donc d'une différence de valeur ou de dignité) entre les pratiques : c'est une idée qui risque fort de venir d'ailleurs que de la place

respective des pratiques, mais d'un jugement de valeur social qui renvoie à l'organisation de la société. C'est par exemple très net à observer dans la « hiérarchie des pratiques » qu'on trouve chez Platon[1] : cette « hiérarchie » sert tout simplement a étayer et justifier un Ordre social, on plutôt sa restauration.

On dira donc, provisoirement, et pour éviter ce risque, que chaque pratique possède sa nature propre, donc sa spécificité. Et que le passage d'une pratique à une autre, si on l'observe dans la réalité, doit, lui aussi, être analysé dans sa spécificité et sa différence propres.

Chacun reconnaîtra cette différence, s'il considère, par exemple, la *pratique productive* d'un paysan, qui possède un peu de terre, et un troupeau, et qui travaille encore sur le vieux mode artisanal, ou celle d'un gros fermier capitaliste qui possède dans la Beauce des centaines d'hectares et tout un parc de machines, et travaille sur le mode industriel : ils n'ont pas la même pratique de la production. À plus forte raison, le grand propriétaire terrien, qui ne travaille pas, mais vit de sa rente foncière (les fermages) et de la spéculation sur ses revenus (leur placement en Bourse, ou en investissements dans l'industrie), n'a pas la même pratique, puisqu'il ne produit rien, mais vit de l'exploitation directe (des fermiers) et indirecte (des travailleurs par l'intermédiaire de ses « placements » et « investissements »). Et l'ouvrier salarié qui travaille à la chaîne dans une usine qui ne lui appartient pas, sur des machines qui ne lui appartiennent pas, a lui aussi une autre pratique, tout comme son patron, qui ne travaille pas, mais l'exploite et spécule sur ses revenus, en « investissant » dans son entreprise, ou en « travaillant » avec les banques ou avec d'autres branches d'industrie, où il place ses bénéfices.

1. *République*, IV, 419 *a* - 434 *c*.

Mais si nous considérons maintenant non plus la pratique « *immédiate* » de ces travailleurs ou non-travailleurs (ce qu'on les *voit* faire), mais *la pratique qui est réalisée* dans leurs outils, dans leurs machines, dans leurs procédés (y compris les procédés financiers des capitalistes), et qui commande leur pratique immédiate, qui leur donne *les moyens* de *faire ce qu'ils font*, nous avons affaire à une tout autre pratique, qui suppose non seulement des habitudes, des « tours-de-main », la familiarité des « procédés » (dans le travail et dans « les affaires »), mais des réalités matérielles, des machines, des installations, des Institutions, bref, tout un *savoir-faire technique* investi dans ces réalités, et donc dans les pratiques correspondantes.

Ici l'abstraction change une nouvelle fois de nature, et si nous voulons bien considérer que l'ensemble constitué par les réalisations (usines, machines, organisation du travail, procédés de spéculation financière) représente la *réalisation d'une technique* très élaborée – alors l'abstraction présente dans cette technique sera celle d'un savoir : non seulement d'un savoir-faire, mais d'un savoir abstrait et relativement cohérent, enregistré dans des Traités (de production agricole, de construction des machines,

d'organisation du travail, du placement des capitaux, etc.), *d'un savoir-faire et d'un savoir*, qui peut être enseigné et communiqué. Et ce savoir est vérifié par la pratique, puisqu'on peut l'appliquer, et produire des résultats.

Dans nos sociétés, où les sciences jouent un très grand rôle dans la production, ce savoir technique est, *pour une part*, la « retombée » du savoir scientifique, dans la mesure où toute une partie de ses réalisations dépendent de l'application de résultats scientifiques. Je dis « pour une part », car il s'est trouvé des philosophes idéalistes, comme Kant, pour défendre l'idée que la *technique* n'est que la « *conséquence de la théorie* » scientifique[1], est donc pure théorie, et ne constitue pas une pratique à part. Mais c'est négliger, au profit d'une « théorie pure », qui se tient dans une abstraction « pure », la *matérialité* du savoir-faire, et du savoir techniques, l'opacité et la résistance de leur objet (qui ne se réduit pas à la transparence de la théorie « pure »). C'est enfin négliger qu'il existait un savoir-faire et un savoir technique ou pratique longtemps avant que ne paraissent les sciences.

Bien avant l'avènement des mathématiques « pures », nous avons vu qu'on *savait comment faire pour* réaliser des opérations mathématiques, pour obtenir des résultats, non seulement dans le calcul et la mesure, mais aussi dans l'architecture, l'hydraulique, la navigation et l'armement. On savait *comment faire pour* réaliser des

1. *Critique de la faculté de juger*, trad. J.-R. Ladmiral, M. de Launay et J.-M. Vaysse, *Œuvres philosophiques*, *op. cit.*, t. II, p. 925-926.

opérations de physique, de statique et de dynamique, pour transporter des masses énormes sur de grandes distances, pour lancer des projectiles par des « machines », et des opérations d'optique, et des opérations de chimie, et bien entendu toutes les opérations agronomiques nécessaires à la culture et à l'élevage. Certes, tout ce savoir était « empirique », il n'avait pas été acquis par des démonstrations portant sur des objets « purs », mais il était immense, et sans lui la découverte des mathématiques « pures », qui ont d'abord fourni la démonstration des résultats acquis (par les Babyloniens, les Égyptiens, etc.) avant de les dépasser, eût été impensable.

D'où provient ce savoir-faire et ce savoir techniques ? De *découvertes techniques* qui jalonnent toute l'histoire humaine, depuis sa préhistoire, et qui n'ont pas disparu de notre histoire présente. Pour ne pas remonter jusqu'au paléolithique, à la découverte du feu et de la pierre taillée, les hommes ont découvert les métaux, ils ont découvert la roue, ils ont découvert l'énergie de l'eau et du vent, ils avaient découvert le blé, passant du pâturage à la culture des terres, etc. Nul ne sait comment ces « découvertes » se firent. Mais elles ne purent naître que des éléments présents, la rencontre des différentes techniques antérieures et sans doute d'un « hasard » (événement ou élément qui aurait pu ne pas être présent) qui précipita la découverte dans la rencontre imprévue d'éléments du tout au tout divers. Elles ne purent naître que sur le fond du savoir-faire antérieur, et aussi de la représentation du monde dans laquelle vivaient les hommes.

Car, ne l'oublions pas, ces hommes, même très primitifs, vivaient en société, et nous avons vu que la *reproduction* de ces sociétés supposait tout un système d'idées et de cérémonies sanctionnant à la fois la reproduction biologique de la communauté, et son rapport à la nature. Il est difficile d'imaginer que cette représentation « religieuse du monde », qui permettait d'identifier chaque objet et chaque pratique, et de lui donner son sens pour la société, n'ait pas joué un rôle dans la simple perception des choses, et dans la « découverte » de nouvelles propriétés ou dans l'invention des outils et des premières machines.

C'est pourquoi, si l'on peut parler d'un savoir-faire et d'un savoir technique ou pratique, il faut se garder de se le représenter comme acquis par simple *contact direct* des choses, qui auraient révélé aux hommes leurs propriétés sur le mode purement *empirique*. L'empirisme veut que la vérité soit dans les choses, et que sa connaissance soit sa simple vue, ou son extraction : je « sépare » de la chose tout ce qui n'est pas sa vérité, et j'ai sa vérité. Ce qui est trop simple pour être vrai : car j'entretiens toujours des rapports *pratiques* avec les choses, je les travaille, et je dois les travailler pour les connaître. Et quand je les travaille, j'ai toujours dans la tête des idées, où le savoir et l'idéologie se mêlent de manière indiscernable, et ce rapport idéologique est partie prenante dans mon travail, et ma recherche, et ma découverte, puisqu'il a toujours « encadré » ma connaissance. *Il n'y a donc pas de connaissance « empirique » pure* : on ne peut parler de

connaissance « empirique » que *par contraste*, pour faire ressortir le propre de la connaissance scientifique, sa différence d'avec la connaissance technique-pratique.

Cette thèse est importante, car l'idée d'une connaissance empirique pure, sur quoi reposent toutes les philosophies empiristes, est un mythe idéaliste qui sert à l'idéalisme de justification ou de repoussoir pour affirmer la toute-puissance des Idées ou des Formes pures de la connaissance.

Si j'ai insisté sur la connaissance pratique-technique, c'est qu'elle constitue un point aveugle de la philosophie idéaliste. Cette philosophie *ne veut pas voir* que cette connaissance pratique, issue du travail séculaire des hommes et de leurs découvertes tâtonnantes, possède une spécificité propre. Et elle tient à tout prix à la réduire, soit au mythe d'une « connaissance empirique » inexistante dans sa prétendue pureté, soit à la science pure et simple, dans sa forme « appliquée ». Cette philosophie ne veut pas voir que cette connaissance pratico-technique a précédé la science, et que sans elle la science n'aurait pu surgir dans l'histoire. Cette philosophie ne veut pas voir que, dans notre temps dominé par les sciences, il se fait des découvertes, comme il s'en faisait au temps d'Archimède et de Léonard de Vinci, *qui ne passent pas par la science*, mais dont la science s'empare après coup. Elle ne veut pas voir que la simple pratique humaine, qui travaille ou éprouve son objet, peut parvenir à saisir ce que la science, dans ses prétentions soutenues par l'idéologie régnante, a négligé, a rejeté, a méprisé.

Je parlais de l'Histoire de la non-philosophie : c'est l'histoire de toutes les pratiques humaines silencieuses qu'on a rejetées dans la nuit, mais qui soutiennent ou accompagnent toutes les pratiques visibles, et qui produisent ces découvertes qui surgissent parfois dans le monde de la « culture » comme une surprise et comme un scandale insupportable aux idées dominantes. Vous voulez des exemples de découvertes issues des pratiques méprisées par la philosophie dominante ? Machiavel, qui a servi les Princes et sait de quoi il parle : que « pour connaître les Princes, il faut être peuple » – et de l'interminable combat des « gros » contre les « maigres »[1]. Marx, qui a milité dans le Mouvement ouvrier et sait de quoi il parle : « l'histoire est l'histoire de la lutte des classes[2] ». Freud, qui s'est confronté aux hystériques et sait de quoi il parle : l'homme a des pensées et des désirs inconscients, et ils sont sexuels[3].

Si j'ai insisté sur la connaissance technico-pratique, que nous pouvons appeler connaissance pratique, c'est aussi qu'elle n'est pas « pure » : non seulement parce qu'elle ne produit pas de démonstration ou de preuve expérimentale, comme les sciences, mais parce qu'elle est visiblement

1. *Le Prince*, trad. M. Gaille-Nikodimov, Paris, Le Livre de poche, coll. « Classiques de la philosophie », 1998, Dédicace, p. 56. « Pour connaître bien la nature des peuples, il faut être prince et pour connaître bien celle des princes, il faut être du peuple. »
2. « Le Manifeste du parti communiste », trad. L. Lafargue, éd. F. Engels, Berlin, Akademie Verlag, *Karl Marx Friedrich Engels Gesamtausgabe*, I, t. XXX, 2011, p. 343. « L'histoire des sociétés n'a été que l'histoire des luttes de classes. »
3. *Cinq psychanalyses*, Paris, Puf, coll. « Quadrige », 2010.

toujours prise dans les rapports silencieux de la « représentation du monde » ou l'idéologie de la société ou du groupe social qui la produit. *Mettre l'accent sur la connaissance pratique, c'est aussi mettre en évidence cette condition de toute connaissance qu'est l'idéologie.* Bien des philosophes ont reconnu l'existence de notions préscientifiques, et de représentations erronées chez les hommes : les différentes erreurs énumérées par Bacon, parmi lesquelles figurent les « erreurs de la tribu », les erreurs sociales, liées à l'existence du pouvoir et de la religion[1]. Mais très peu de philosophes ont pensé que ces idées préconçues ou erronées devaient être pensées non pas une par une, mais dans leur *système*, et de manière non négative (de simples erreurs), mais *positive*. On trouve cette intuition chez Spinoza, qui place avant la connaissance scientifique (deuxième genre de connaissance), ce qu'il appelle la connaissance du premier genre, ou « imagination[2] ». C'est en elle que toute perception est donnée, c'est par elle que toute chose est nommée, c'est par elle que, perçue et nommée, chaque chose est située dans le système de l'imagination, dans l'ordre des choses telles qu'elles sont représentées dans cette *illusion nécessaire*[3]. Cette illusion n'est pas celle d'une « faculté » psychologique (Spinoza rejette la notion de faculté[4]),

1. *Novum Organum*, Paris, Puf, coll. « Épiméthée », 2010, I, Aphorismes, XXXIX ff., p. 110-112 (« idols of the tribe »).
2. *Éthique*, *op. cit.*, Livre II, Proposition XL, Scolie 2, p. 169.
3. Annotation manuscrite dans la marge, soulignée deux fois : « le corps ! ».
4. *Éthique*, *op. cit.*, Livre II, Proposition XLVIII, Scolie, p. 183. « [...] il n'y a, dans l'Esprit, aucune faculté absolue de comprendre, de désirer, d'aimer, etc. D'où il

mais celle d'un monde, qui est toujours social. Il fallut attendre Marx pour pénétrer plus avant dans la théorie de cette réalité : l'idéologie, et découvrir qu'elle est constituée, elle aussi, de rapports abstraits.

Pourquoi tous ces développements ?

Il fallait mettre en place *et la connaissance pratique*, et les *rapports idéologiques* dans lesquels et sous lesquels elle se produit, pour pouvoir présenter *la connaissance scientifique*.

C'est sur la base du savoir pratique, et d'une conjoncture idéologique donnée, que surgit dans l'histoire la première science, les mathématiques. Ce surgissement se répète, toujours sur la base d'un savoir pratique antérieur, et d'une conjoncture idéologique, philosophique, et scientifique donnée (car la philosophie existe alors), pour toutes les autres sciences : physique, chimie, biologie, etc. Mais, dans chaque cas, nous pouvons parler ou d'une « coupure » ou d'un « changement de terrain », pour marquer la différence entre le savoir pratique antérieur et la nature du savoir scientifique au sens fort du terme. Cette mutation prend toujours la forme d'un paradoxe par rapport aux réponses antérieures : là où l'on attendrait de nouvelles réponses, la science commence par changer les questions (Marx), là où Scheele voyait une solution (le phlogistique), Lavoisier vit un problème (la découvert de

suit que des facultés et leurs semblables sont soit purement fictives, soit rien que des étants Métaphysiques [...]. »

l'oxygène inaugurant l'existence de la chimie[1]), etc. L'avènement d'une science coïncide ainsi avec une mutation dans *le système des questions* que la science pose à la nature, dans le système des problèmes qu'elle affronte : une mutation de la *problématique*. Naturellement, cette mutation affecte les concepts par lesquels la science pense ses problèmes : la mutation de la problématique héritée de la connaissance pratique s'accompagne d'une transformation des anciennes notions en concepts nouveaux, et, corrélativement, des anciens « objets » en « objets » nouveaux. Le triangle sur lequel raisonne Thalès n'est pas le triangle inscrit sur le sable. Le mouvement sur lequel raisonne Galilée n'est pas le mouvement pensé par Aristote. Les corps du chimiste ne sont pas les corps des alchimistes.

Quelle est la différence essentielle qui distingue la connaissance scientifique de la connaissance pratique ? Nous savons que la connaissance pratique porte sur des objets concrets, empiriques, et sur les opérations qui permettent d'obtenir des résultats concrets. Mais, comme il s'agit d'une connaissance, elle *ajoute* quelque chose aux objets concrets dont elle parle. Quoi ? Une abstraction, qui revêt la forme de la *généralité*, c'est-à-dire qui porte et *qui ne porte que* sur l'ensemble fini des objets concrets dénombrés, ou des propriétés observées. Simplement, on a, par la pratique, établi que telle recette

1. Carl Wilhelm Scheele (1746-1786) avait préparé le gaz que Lavoisier identifia comme étant, non du « phlogistique », mais de l'oxygène.

valait *généralement* pour *tous les cas observés*, mais seulement pour eux.

La connaissance scientifique porte, en revanche, sur des objets directement abstraits, et dotés de ce fait d'une abstraction *qui n'est plus la généralité, mais l'universalité.* Un concept scientifique, un théorème scientifique, une loi scientifique sont valables pour tous les objets définis par ce concept, ce théorème, cette loi, sans exception – bien que la démonstration scientifique ait été opérée *sur un seul cas*, justement sur un objet abstrait, qui a la propriété de représenter l'ensemble infini des objets de son type.

Le saut de la généralité dans l'universalité, le résultat démontré sur un seul objet abstrait valant pour tous les objets de son cas, voilà qui change du tout au tout la portée de la connaissance : elle n'est plus limitée aux cas observés, puisqu'elle s'étend à tous les cas possibles dans un même genre. Les propriétés établies sur un triangle « pur » sont valables pour tous les triangles possibles ou réels.

La propriété la plus remarquable de ce nouveau savoir est qu'en faisant travailler les nouveaux concepts universels sur de nouveaux objets universels, on peut produire de nouveaux objets abstraits et les connaître, ce qui ouvre un champ nouveau à l'investigation scientifique. La science n'est plus limitée *par la limitation des cas observés* sur lesquels raisonne le savoir pratique. Elle ne peut se passer de l'observation du concret, mais ce concret n'est pas l'existence immédiate de données

pures. Le concret de la science est le concret *expérimental*, le concret « purifié », défini et produit en fonction du problème à poser, inséré dans tout un dispositif d'instruments qui ne sont, comme l'a écrit Bachelard, que des « théories réalisées[1] ». C'est parce qu'il est soumis aux conditions de son insertion *dans le dispositif expérimental* que ce concret expérimental devient « représentant de sa propre espèce », c'est-à-dire représentant de tous les concrets qui lui sont identiques : il permet donc de les connaître à travers sa seule connaissance, puisqu'elle est produite dans des conditions théoriquement définies, qui assurent sa validité universelle.

Il ne faudrait donc pas croire que le surgissement de la science, même sur la base de la connaissance pratique, libère, une fois pour toutes, la science de son rapport au « concret ». Même dans l'idéologie, le rapport au « concret » subsiste : nous verrons comment. Dans la connaissance pratique, le rapport au concret réel est bien un rapport de connaissance, mais seulement *générale*, portant sur l'ensemble des cas observés, à quoi peuvent s'ajouter quelques « inductions » limitées. Dans le cas du savoir scientifique, le rapport au concret réel est objectif, mais *universel.* Dans la science,

1. *Le Nouvel esprit scientifique*, Paris, Félix Alcan, 1934, p. 12. « Naturellement, dès qu'on passe de l'observation à l'expérimentation, le caractère polémique de la connaissance devient plus net encore. Alors il faut que le phénomène soit trié, filtré, épuré, coulé dans le moule des instruments, produit sur le plan des instruments. Or les instruments ne sont que des théories matérialisées. Il en sort des phénomènes qui portent de toutes parts la marque théorique [...] La véritable phénoménologie scientifique est donc bien essentiellement une phénoménotechnique. »

donc, subsiste le rapport au concret. Non seulement le concret dont elle part (le concret expérimental), mais le concret auquel elle parvient : la connaissance ou « concret-de pensée[1] » (Marx). Et, la connaissance étant toujours commandée par la pratique sociale, retourne, une fois produite, à la pratique sociale : sous forme de procédés techniques ou de « principes » d'action. Tel est le cycle *concret-abstrait-concret*. Nous avons conservé ces appellations (concret, abstrait), car elles semblaient aller de soi. Mais maintenant que nous avons appris, chemin faisant, qu'il n'est de concret que pour une pratique, et d'abstrait que pour une théorie, nous pouvons remplacer notre première formulation par une seconde et parler du cycle *pratique-théorie-pratique*. On dira alors que toute théorie ne sort de la pratique que pour retourner à la pratique, dans un cycle sans fin, qui embrasse toute l'histoire de la culture humaine.

C'est à ce cycle que fait allusion la thèse du « *primat de la pratique sur la théorie* ». Chacun connaît cette expression, qui appartient à la tradition matérialiste marxiste. Mais elle appartient aussi à l'idéalisme ! puisqu'un philosophe comme Kant affirme, lui aussi, le primat de la pratique sur la théorie[2]. Mais il faut prendre garde

1. *Contribution à la critique de l'économie politique*, Introduction de 1857, trad. M. Husson, Paris, Éditions Sociales, 1957, p. 164-165.

2. *Critique de la raison pratique*, trad. L. Ferry et H. Wismann, *Œuvres philosophiques*, *op. cit.*, t. II, p. 745 ff. « De la suprématie de la raison pure pratique dans sa liaison avec la raison pure spéculative ».

aux mots : la pratique chez Kant désigne la pratique *morale*, l'accomplissement du devoir, alors que, dans la tradition marxiste, la pratique désigne l'activité de production et de lutte sociale des hommes. La même expression a donc deux sens totalement différents. Pourtant, la thèse marxiste « primat de la pratique sur la théorie » court le risque d'être mal interprétée, à cause de ce petit mot « primat », et à cause de la distinction tranchée entre pratique et théorie. C'est l'idéalisme qui sépare radicalement la pratique de la théorie, et met en général la théorie au pouvoir sur la pratique. En réalité, il y a de la théorie (du savoir) dans toute pratique, comme dans toute théorie il y a de la pratique (tout savoir résulte d'un travail). Le couple théorie-pratique ne désigne pas deux objets distincts, mais un rapport variable entre deux termes inséparables : l'unité de la pratique et de la théorie. Quant au « primat », il ne faut pas y voir l'indication d'une hiérarchie entre deux objets, l'un étant plus « haut », plus « digne », que l'autre, ce qui implique un jugement de valeur. Le primat de la pratique sur la théorie doit, à mon avis, s'entendre alors comme une connexion, où la pratique jouerait plutôt le rôle du ballant d'une roue de locomotive en marche : *le rôle d'un lest pour conserver et prolonger le mouvement*.

Il ne s'agit donc pas de dire que la connaissance pratique est supérieure à la connaissance théorique (scientifique) puisqu'elle l'a précédée dans le temps, puisque c'est sur la base de ses acquisitions que la science est née. Certes, la connaissance scientifique l'a ensuite dépassée

de très loin, mais la connaissance pratique subsiste, elle relance et prolonge le pouvoir de la théorie et, de surcroît, elle réalise les connaissances de la théorie, en détenant le savoir de ses applications techniques. Et derrière la connaissance pratique, il y a la pratique tout court, la pratique sociale de la production, et de la lutte des classes économique, politique et idéologique, qui entraîne tout le mouvement (ou le non-mouvement : voir la stagnation, ou même l'oubli des sciences au Moyen Âge) de la théorie, y compris le retour (ou le non-retour : voir la crise de la théorie marxiste aujourd'hui) de la théorie dans la pratique, non seulement dans la pratique de la production, mais dans la pratique de la lutte des classes.

Que le primat de la pratique sur la théorie puisse ainsi s'exprimer en termes de mouvement, d'entraînement, de relance, et de prolongation est très important pour rompre avec l'opposition idéaliste entre la théorie et la pratique, qui ne sert qu'à isoler les savants et les philosophes des hommes ordinaires, pour leur confier (à eux seuls, théoriciens) la détention, la garde et la distribution d'une Vérité qui est hors de portée des simples « praticiens », tout justes bons à tomber sous l'autorité de cette Vérité.

5.

L'abstraction philosophique

Peut-on, de ces remarques, tirer un peu plus de lumière sur la philosophie, en la comparant à la connaissance pratique et à la connaissance scientifique ? Ce n'est pas impossible : mais à condition de bien savoir que nos conclusions seront limitées, puisque nous devons, dans cette comparaison, borner notre réflexion à un seul point : le caractère propre de l'abstraction philosophique.

Nous avons vu que les hommes, par leur langage et leurs pratiques, par le savoir qui sort de ces pratiques, puis par la pratique scientifique qui en surgit, ne sortent jamais de l'abstraction. Non qu'ils vivent hors du « concret », mais ils sont condamnés à l'abstraction pour viser, nommer, connaître, atteindre et s'approprier le « concret ».

Nous avons vu aussi que l'abstraction n'avait pas la même « qualité », ou la même « allure », quand il s'agissait soit de l'« abstraction » du langage, soit de l'abstraction idéologique (religieuse), soit de la connaissance pratique, soit de la connaissance scientifique.

Or, la philosophie nous offre un tout autre type d'abstraction que la connaissance pratique et la connaissance scientifique, qui, paradoxalement, nous rapproche de l'abstraction idéologique.

L'abstraction philosophique ne ressemble évidemment pas à l'abstraction pratique. Elle ne porte pas sur un nombre limité de cas effectivement observés, puisqu'elle prétend valoir pour tout être au monde, *la « totalité » des êtres*, qu'ils soient réels ou simplement possibles, c'est-à-dire inexistants. L'idéalisme, en tout cas, affirme clairement cette prétention. Platon déclare ainsi que le philosophe dialecticien (donc le vrai !) est celui qui « voit le tout[1] ». Kant se donne le tout non comme totalité des êtres, mais comme l'idée de la totalisation infinie des connaissances[2]. Hegel proclame que « le vrai est le Tout » et que le propre de la philosophie est de « penser le tout », comme résultat de son développement logique et historique[3]. Et pour citer un exemple contemporain, Sartre parle non du tout, mais de totalisation, comme le projet philosophique le plus profond de l'être humain[4].

1. *République*, VII, 537 *c*.

2. *Critique de la raison pure*, *op. cit.*, p. 1386-1387. « Les systèmes [des sciences] [...] sont tous à leur tour unis entre eux de manière finale, comme autant de membres d'un tout, dans un système de la connaissance humaine, et ils permettent une architectonique de tout le savoir humain, qui, aujourd'hui [...] non seulement serait possible, mais même ne serait guère difficile. »

3. *Phénoménologie...*, *op. cit.*, p. 18-19.

4. *Critique de la raison dialectique*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des idées », 1960, p. 754. « [...] l'Histoire est intelligible si les différentes pratiques qu'on peut découvrir et fixer à un moment de la temporalisation historique apparaissent à la fin comme partiellement totalisantes et comme rejointes et fondues

Que ce « tout » soit constitué d'êtres réels, c'est une prétention démesurée de la philosophie idéaliste que de « voir » le tout, de « penser » le tout ou de tendre à la « totalisation ». Qui donne à la philosophie ce pouvoir surhumain ?

Pourtant, la philosophie idéaliste ne s'arrête pas là. Elle peut aller jusqu'à considérer ce « tout » réel comme la réalisation d'un monde *possible* parmi une infinité d'autres, qui n'existent donc que comme possibles, c'est-à-dire qui n'existent pas. Telle est la position de Leibniz. Il se place du point de vue de Dieu, et nous montre l'intelligence infinie de Dieu combinant les principes simples selon une infinité de combinaisons : il en résulte dans son esprit une infinité de mondes possibles, et, par bonté, Dieu choisit de créer le meilleur, ou plutôt « le meilleur des mondes possibles » se choisit tout seul dans l'entendement de Dieu, fonctionnant un peu comme un ordinateur. Évidemment, le philosophe, qui se place « du point de vue de Dieu » pour nous expliquer ce calcul divin, ne connaît pas *les autres* mondes possibles, car il n'est qu'un homme qui vit dans le seul monde créé. Mais il sait que Dieu procède ainsi ; il sait donc qu'en droit le possible précède le réel, et qu'un philosophe qui aurait l'intelligence infinie de Dieu concevrait non seulement le monde réel, mais ce « calcul » de la combinatoire divine, et donc « l'origine

dans leurs oppositions mêmes et leurs diversités par une totalisation intelligible et sans appel. »

radicale des choses » : le tout de l'infinité des mondes possibles, à partir de quoi a été choisi « le meilleur des mondes possibles ».

Mais Leibniz nous permet d'aller encore plus loin. Car un seul monde possible existe : les autres possibles *auraient pu exister*, mais ils n'existent pas. Ils entrent dans le calcul de Dieu, et donc dans la pensée du philosophe, comme du *non-existant* qu'il est indispensable de penser pour pouvoir penser le « tout » existant[1].

Tout cela pour dire qu'il y a comme une tendance constante à la surenchère dans la philosophie idéaliste. Elle veut penser le « tout » : il s'agit évidemment du « tout » des choses et des êtres qui *existent* : elle veut rendre compte de « toutes choses ». Mais pour rendre compte du « tout » des êtres réels, elle doit franchir un degré d'abstraction supplémentaire, et les penser en fonction du tout des *possibles* (ou du système de leurs conditions de *possibilité*). Mais à partir du moment où elle se donne le tout des *possibles* (comme chez Leibniz), elle pense des possibles qui ne sont pas passés dans l'existence, donc qui n'existent pas. On voit jusqu'où s'étend la prétention de cette philosophie ! Le tout des êtres existants + le tout des possibles, et parmi eux, disons, *des « choses » qui n'existent pas*, mais qui jouent un rôle décisif dans l'existence des choses qui existent, et (ou) dans leur connaissance.

1. Voir, par exemple, *Essais de Théodicée*, *op. cit.*, § 225, p. 108, 253, et « Monadologie », dans *Discours de métaphysique suivi de Monadologie et autres textes*, éd. M. Fichant, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 2004, § 43 ff., p. 230-231.

Aussi surprenant qu'il soit, c'est un fait : lorsqu'elle veut penser « le tout », la philosophie est entraînée de manière irrésistible à rajouter un « supplément » aux choses qui existent. Le paradoxe est qu'elle a besoin de ce supplément pour pouvoir « penser le tout » : mais *ce supplément n'existe pas* ! Ce supplément est une « chose » qui n'existe pas, mieux, qui est parfois pensée, explicitement, comme n'existant pas. Exemple : le vide chez Démocrite et Épicure comme condition de possibilité de la rencontre des atomes, donc de la constitution du « tout » du monde (ce vide est posé comme existant, mais sa pensée est négative : on peut dire qu'il n'est pas pensé). Exemple : le néant chez Platon, Hegel, Sartre, etc. Exemple : la chose-en-soi chez Kant (on ne peut dire qu'elle « existe » puisqu'elle ne tombe pas sous les sens), etc.

Tout se passe donc, paradoxalement, comme si la philosophie qui veut « penser le tout » était pratiquement obligée, pour satisfaire à sa prétention, de penser non seulement le « tout » des choses réelles, mais de passer au tout des « possibles », et finalement, *de penser des « choses » qui n'existent pas*, donc de penser bien au-delà de « tout » ce qui existe, donc bien au-delà non seulement de tout observé, mais de tout observable. La philosophie idéaliste n'hésite pas à franchir le pas. Ses propositions présentent alors un degré d'« abstraction » qui n'a rien à voir avec l'abstraction de la connaissance pratique, puisqu'elles sont « totalisantes », et que cette « totalisation » dépasse de loin le réel.

Mais, par là même, l'abstraction philosophique ne ressemble pas non plus à l'abstraction scientifique. Nous dirons : l'abstraction de la philosophie idéaliste est « totalisante », alors que l'abstraction scientifique est « universelle », ce qui est tout différent. L'abstraction d'une science donnée n'est pas « totalisante », car elle ne prétend pas expliquer le « tout ». Elle est universelle, mais dans son genre : elle porte sur tous les objets conformes à un même concept, pas sur les autres. Ainsi une proposition démontrée sur le triangle « pur » de la pratique mathématique sera valable pour tous les objets triangulaires, mais pas pour toutes les choses du monde. On peut dire la même chose en d'autres termes : toute science particulière (les mathématiques dans chacune de leurs branches, la physique, la chimie, etc.) sont *finies* : elles ont affaire à un objet *limité*. Que la recherche scientifique sur cet objet limité soit infinie, ou plutôt indéfinie, c'est-à-dire sans fin, est une chose. Mais autre chose est le caractère « fini » de l'objet de toute science. Et même lorsque deux sciences se « rejoignent » (comme aujourd'hui la chimie et la biologie moléculaire), cela n'en fait pas une science infinie – c'est-à-dire une science « totalisante » qui prétendrait rendre compte du « tout » des choses existantes. Sans doute, régulièrement, on observe dans l'histoire le phénomène d'une science finie, présentée par des savants ou des philosophes comme la science infinie, « totalisatrice », capable d'expliquer l'ensemble des choses existantes. Galilée lui-même, quand il découvrit les premières lois de la physique, crut

que « le Grand Livre du Monde était écrit en langue mathématique », et intelligible tout entier par les figures de la géométrie. Et Descartes reprit cette prétention, en présentant la géométrie analytique qu'il avait découverte comme capable de tout expliquer, dans une « mathesis universalis » (mathématique universelle)[1]. Leibniz l'imita : mais sa « science universelle » était le calcul infinitésimal[2]. La tentation de l'infini hante donc périodiquement les savants, quand ils sont en même temps philosophes : la tentation de confier à leur science finie (limitée à son objet) la fonction « infinie » d'une philosophie « totalisatrice » infinie (valable pour tous les êtres réels et possibles). Mais cette tentation est toujours déjouée par la pratique et l'histoire : la science finit toujours par se retrouver devant son objet fini et la philosophie, devant son projet infini.

On peut comprendre, alors, qu'elle ait besoin de Dieu (comme on le voit chez Platon, Descartes, Leibniz et Hegel). Car il lui faut justifier sa prétention à l'infinité. Conséquente avec elle-même, elle pense le « principe » originaire de cette infinité dans un être imaginaire (dénoncé d'ailleurs comme abstrait par les vrais croyants, comme ce Pascal, qui ne veut pas du « Dieu des philosophes et des savants ». Cet être imaginaire est Dieu. Ce Dieu, que la

1. *Regulae ad directionem ingenii*, *Œuvres*, *op. cit.*, t. X, 1986, Regula IV, p. 378.
2. « De la méthode de l'universalité », dans G. W. Leibniz, *Opuscules et fragments*, éd. L. Couturat, Paris, Alcan, 1903, p. 97-142 ; « Mathesis universalis », dans *Mathematische Schriften*, éd. C. Gerhardt, t. VII, Halle, Schmidt, 1863, p. 49-76, réimpr. Hildesheim, Olms, 1962.

philosophie « trouve » dans la religion existante, et qu'elle est obligée, pour des raisons idéologiques, de prendre en charge, elle le pense lui-même comme *infini*, doté d'attributs infinis (entendement, volonté, bonté, etc.) pour lui donner la puissance infinie de créer le monde, donc d'embrasser l'ensemble des êtres possibles et réels.

Nous avons pris une telle habitude de considérer ce Dieu comme faisant partie de ces philosophies que nous risquons de perdre de vue ce qui le caractérise. Sans doute il est emprunté à la religion. Mais, pour la philosophie qui recourt à ses services théoriques, qu'est-il sinon un être *supplémentaire*, donc *inexistant* : mais comme le vide, le néant ou la chose-en-soi tout à l'heure, il est indispensable à fonder le caractère infini, « totalisant », de la philosophie. C'est parce que Dieu existe pour le philosophe, et qu'il est infini, que les propositions philosophiques ne connaissent pas de bornes, échappent à la finitude de toute science, et de toute connaissance, et peuvent se donner pour infinies : propres à rendre compte de *tout* ce qui existe au monde.

Par là, l'abstraction de la philosophie se rapproche de l'abstraction de l'idéologie dominante, qu'elle prenne la forme de la religion, ou toute autre forme (juridique, politique). Dans la « connaissance » idéologique, on fait, comme nous le verrons dans un moment, abstraction du caractère *fini* de toute science, de toute connaissance, car l'idéologie elle aussi est « totalisatrice », elle prétend rendre compte de tout ce qui existe au monde, en donner la Vérité et le Sens, d'en fixer la place, la

fonction et la destination (voyez la religion). Et l'idéologie ne peut exister et fonctionner que sous la condition de se donner, elle aussi, des êtres imaginaires, qui ne sont soumis à aucune des conditions de l'existence finie : par exemple, Dieu lui-même (dans la religion), par exemple, la « personne humaine » (dans l'idéologie juridico-morale), par exemple, le sujet de la connaissance, du désir et de l'action (dans l'idéologie philosophique).

Cette étrange parenté entre l'idéologie et la philosophie idéaliste, qui sont toutes deux « totalisantes », appelle une explication[1].

Toutes ces remarques sur l'abstraction conduisent à une conclusion importante : si l'homme vit toujours, dès qu'il mène une existence sociale, dans l'abstraction, s'il ne peut jamais en sortir, même lorsqu'il tente de s'approprier physiquement un être concret, puisque les conditions de cette appropriation sont elles-mêmes abstraites, cela implique qu'on renonce à un certain nombre d'illusions entretenues et par les idéologies, et par les philosophies idéalistes, aussi bien sur le concret que sur l'abstrait.

Cela implique, en gros, qu'on renonce à ce que les philosophes ont appelé l'État de Nature.

1. Fin du Tapuscrit I. Les deux paragraphes suivants se trouvent dans le Tapuscrit II, à la fin de la première version du chapitre sur « l'abstraction », suivis par ce qui est ici devenu le chapitre 6 « Le Mythe de l'État de Nature ».

6.

Le mythe de l'État de Nature

L'État de Nature est un mythe, où les philosophes idéalistes imaginent que l'homme a vécu avant d'entrer dans l'État de société : la solitude de Robinson, par exemple, ou une communauté qui n'avait pas les « inconvénients » de la société que nous connaissons. Cet État de Nature s'appelle, dans nombre de religions, le Paradis.

Pour prendre l'exemple du Christianisme, le Paradis, c'était la condition d'un couple humain, créé sans péché par Dieu, et confié à la bonté de la nature. La nature était alors généreuse, elle nourrissait les hommes, et de surcroît, chose importante, elle leur était *transparente*. Non seulement il suffisait de tendre la main pour cueillir des fruits toujours mûrs pour la faim et la soif, mais il suffisait qu'Adam vît une chose avec ses yeux, ou la prît dans sa main, pour la connaître parfaitement. Contrairement à ce qu'on croit trop souvent, les hommes étaient dotés du droit à la connaissance de toutes les choses, et cette connaissance était donnée par les sens, identique à

l'intelligence dans l'homme, identique aux mots qui la désignaient, et parfaitement *immédiate et transparente*. Adam n'avait pas besoin de travailler, de produire et de chercher pour connaître. Il connaissait, comme dit le « philosophe chrétien » Malebranche, « par simple vue[1] ». La vérité des choses était dans les choses, dans l'existence empirique des choses, il suffisait de l'en *extraire* par simple regard pour la posséder. L'abstrait était identique au concret. C'est l'image typique la plus parfaite de cette théorie de la connaissance qu'on appelle *l'empirisme*. Nous verrons qu'elle n'a pas disparu avec le mythe religieux du Paradis.

Mais il y avait encore autre chose dans ce mythe : l'idée que la nature était généreuse, qu'il suffisait d'y cueillir les fruits, toujours à portée de main : bref, *l'homme n'avait pas besoin de travailler pour vivre, pas plus qu'il n'avait besoin de travailler pour connaître*. On voit tout de suite qu'il existe un rapport certain entre l'idée de l'empirisme de la connaissance et l'absence de la nécessité du travail pour produire les moyens de subsistance. Dans les deux cas, la Nature, c'est-à-dire les objets, c'est-à-dire l'objet, suffit à tout : il n'est pas nécessaire de la transformer pour satisfaire les besoins humains, la réponse est déjà inscrite d'avance dans l'objet. Il suffit de l'en extraire, et cette extraction est alors, dans sa simplicité et son immédiateté, la forme empiriste de l'abstraction. On voit donc que ces mêmes

1. *Éclaircissements sur* la Recherche de la vérité, IV, *Œuvres*, t. I, *op. cit.*, p. 823.

abstractions, dans lesquelles tous les hommes vivent, peuvent être représentées par la philosophie idéaliste comme étant l'effet simple du contact de l'homme et de la nature, c'est-à-dire de l'homme et des objets. Et on voit en même temps que cette conception défigurée de l'abstraction concerne à la fois la pratique de la connaissance, alors réduite à une « simple vue », et la pratique de la production, alors réduite à une simple cueillette de fruits toujours mûrs et toujours à portée de main (« *handgreiflich* », Hegel[1]).

Bien entendu, il y avait encore autre chose dans ce mythe : l'idée que les rapports humains étaient aussi transparents que les rapports entre les hommes et les objets de la nature. Et l'on comprend que les rapports entre les hommes puissent être dotés de cette transparence, à partir du moment où tous les problèmes des rapports entre l'homme et la nature sont d'avance réglés par la générosité de la nature. Aussi, dans cet État de Paradis ou de Nature, les croyants ou les philosophes donnent à l'homme un corps qui est lui-même transparent à son âme ou à son intelligence. Le corps n'est plus alors ce « tombeau » ou ce « voile » dont parle Platon[2], cet obstacle à la connaissance de la nature et de soi, qui s'interpose entre l'intelligence ou l'âme humaine et la nature soit du corps, soit des choses, cette chose opaque qui désire, qui a faim, plaisir et mal : le corps n'est rien

1. *Science de la Logique*, *op. cit.*, t. I, p. 20 (« palpable »).
2. *Cratyle*, 400 *c*.

qu'un pur ustensile qui obéit sans résistance à l'homme, qui n'a ni passions, ni désir, ni inconscient, et qui, n'étant que transparence pratique, est aussi, de ce fait même, transparence théorique.

Dans ces conditions, les rapports entre les hommes étant simples, clairs et sans aucun résidu, puisque les hommes suivent tous le « mouvement de la nature », qui est bon, il est clair qu'il n'existe non plus aucun problème juridique et politique, aucun de ces problèmes dont naissent les affres de la guerre et de la paix, du bien et du mal, etc. Dieu conduit les hommes du Paradis vers leur bien : il suffit pour cela qu'ils suivent leur droite raison et le « mouvement de la nature ». Par où l'on voit que toutes les abstractions sociales dont nous avons parlé, en particulier le droit et l'État, qui garantissent l'appropriation corporelle du concret, sont absentes du Paradis ou de l'État de Nature. Comme les rapports entre les hommes sont transparents, et sans résidu opaque, comme il n'y a jamais de conflit ni de délit, il n'est pas besoin ni du droit, ni des tribunaux, ni de l'État. Il n'est pas non plus besoin de morale, puisque le « mouvement de la nature », ou le « cœur », comme dira Rousseau, en tiennent lieu.

Cependant, chacun sait que cette trop belle histoire finit toujours très mal : le Paradis finit dans le péché, et l'État de nature dans les catastrophes de l'État de guerre. Et dans les deux occasions, ce qui déclenche la tragédie, c'est comme par hasard quelque chose qui a un rapport avec la morale, le droit et la politique, c'est-à-dire, justement, avec ces abstractions sociales dont les hommes ne peuvent pas se passer, et que les mythes du Paradis et de l'État de Nature laissent de côté, dont ils « font abstraction ».

On connaît le mythe du péché originel : le couple humain du Paradis connaissait toutes les choses par simple vue, toutes les choses, *hormis « le bien et le mal »*, figuré par un arbre auquel pendaient, comme aux autres, des fruits. Que la connaissance du bien et du mal fût ainsi à portée de main des hommes n'avait rien d'extraordinaire, puisque toutes les connaissances étaient données à l'homme de la même manière : à portée de main, il suffisait de les saisir. Mais ce qui était extraordinaire est que Dieu interdît aux hommes de saisir justement les fruits, c'est-à-dire les connaissances, de l'arbre du bien et du mal.

Le mythe chrétien ne donne aucun raison pour cette interdiction, sauf que Dieu savait d'avance que si les hommes parvenaient à la connaissance de la différence entre le bien et le mal, il s'ensuivrait toutes sortes de conflits et de catastrophes, et c'est pourquoi il leur interdisait cette connaissance. Cet argument peut paraître étrange, puisque Dieu était tout-puissant : il faut croire que sa toute-puissance s'arrêtait aux frontières de la connaissance du bien et du mal, et qu'il ne pouvait rien pour empêcher la fatalité des événements produits par le mépris de son interdiction. Ce qui est encore une manière, à l'envers cette fois, *de reconnaître la toute-puissance de certaines abstractions*, puisque Dieu lui-

même, qui a pourtant tout créé, ne peut rien contre certaines d'entre elles. Et de fait, une fois que « par distraction » (c'est ainsi que Malebranche explique le péché originel[1], qui autrement est inexplicable, cette distraction étant elle aussi une forme d'abstraction, mais concrète, ponctuelle et donc unique en son genre) : les hommes (Ève) ayant saisi le fruit de l'arbre du bien et du mal, tout le bonheur du Paradis fut perdu, les hommes en furent chassés, et ils virent qu'ils étaient nus, obligés de travailler pour vivre, et aussi pour connaître.

C'est la même histoire qui est racontée, avec d'autres arguments, par les théoriciens de l'État de nature, de Locke à Rousseau et Kant. Mais, cette fois, ce n'est pas la morale (le bien et le mal) qui est à l'origine de la perte de l'État de Nature, mais leur « origine », *la propriété privée*, l'appropriation physique de la terre, des fruits, des bêtes et de l'argent, qui, se généralisant, produit des conflits de frontières et une guerre qui tend à être générale, l'État de guerre. Et c'est à grand-peine que les hommes parviennent à instaurer entre eux *ces abstractions sociales*, ces *rapports sociaux* que sont, dans le contrat social, le droit, la morale, l'État et la politique, pour faire régner parmi eux les bienfaits de la paix civile,

1. *Éclaircissements...*, IV, *Œuvres*, t. I, *op. cit.*, p. 851. « On peut [...] concevoir que le premier homme ayant peu à peu laissé partager ou remplir la capacité de son esprit par le sentiment vif d'une joie présomptueuse, ou peut-être par quelque amour ou quelque plaisir sensible, la présence de Dieu et la pensée de son devoir se sont effacées de son esprit [...] Ainsi s'étant distrait, il a été capable de tomber. »

qui ne ressemble que de très loin à la paix des origines, la paix perdue de l'État de Nature.

Il y a dans tous ces mythes une très profonde vérité matérialiste, malgré leur forme de pensée idéaliste. On y trouve en effet l'idée que *Dieu lui-même ne saurait faire abstraction*, dans la création du monde et des hommes, *de la loi universelle de l'abstraction*, donc qu'il lui est lui-même soumis, ce qui est une manière de reconnaître indirectement la toute-puissance de cette loi. On y trouve l'idée que si l'on tente de chasser radicalement toute abstraction de la vie humaine, *elle se réfugie quelque part et devient justement l'objet d'un interdit*[1] : et c'est cet interdit qui est la condition de possibilité absolue de ce rapport immédiat, donc sans abstraction, entre les hommes et le monde, et entre les hommes entre eux, y compris entre l'homme et la femme, qui découvrent, comme par hasard, qu'ils ont un *sexe*, cette « abstraction » essentielle à leur existence humaine, en même temps qu'ils découvrent la différence entre la connaissance du bien et la connaissance du mal, c'est-à-dire la vraie connaissance.

On y découvre que les hommes, une fois tombés dans le « péché », c'est-à-dire dans leur véritable condition, celle qui n'est plus travestie par l'imagination d'un État de Nature, sont contraints, sous des rapports sociaux,

1. [Note d'Althusser:] Cet interdit fait fonctionner le système de l'État de Nature: qu'on songe ici à l'interdit de l'inceste (lui aussi ponctuel) qui fait fonctionner les sociétés primitives, soumises, elles aussi, aux rapports du *sexe*.

aux rapports sexuels, au travail pour vivre, et au labeur de la recherche des connaissances, qui ne leur viennent plus de la « simple vue », mais de la pratique réelle, celle qui transforme la nature. On y découvre, en bref, qu'on est sortie de cette « *abstraction* » *imaginaire* (forgée pour des raisons qui intéressent évidemment la religion établie), où les hommes sont en rapport immédiat et direct avec les choses, qui leur livrent immédiatement leur vérité, pour entrer dans le monde de la vie réelle, où il faut travailler pour produire et connaître, un monde où l'abstraction change de sens, n'est plus cette simple « lecture », cette simple « cueillette », cette simple « *extraction* » immédiate de la vérité des choses dans les choses, mais devient au contraire un véritable *travail* où il faut non seulement une matière première, mais une force de travail (l'homme et son savoir-faire) et des instruments de travail (les outils, les mots) pour connaître.

Mais par là, nous arrivons à une conclusion qui n'est pas sans intérêt sur la philosophie (ou même la religion). Car qu'avons-nous pu observer dans notre analyse ? Que cette conception du monde religieuse, ou philosophique, celle du Paradis ou de l'État de nature, toute religieuse, tout idéaliste qu'elles fussent, contenaient pourtant, d'une certaine manière, *renversée*, peut-on dire, ou plutôt *déplacée*, la reconnaissance de la réalité matérielle des conditions de l'existence, de la reproduction (sexuelle), de la production, et de la connaissance humaines. Bien sûr, pour en arriver là, il faut pouvoir « interpréter » ces mythes ou ces philosophies. Mais cette

interprétation n'est pas arbitraire. Elle s'appuie, au contraire, sur des éléments qui figurent bel et bien *à l'intérieur de ces mythes* et de ces philosophies, et qui ne sont sans doute pas là par hasard, mais par une profonde nécessité.

Cette nécessité, nous pouvons, pour le moment, la repérer en disant que ces mythes et ces philosophies n'étaient pas l'œuvre d'individus humains isolés qui pensaient et écrivaient pour eux seuls, mais au contraire d'individus historiques qui écrivaient pour être compris et être suivis par les masses populaires. On a dit que le mot « religion » venait d'un mot latin signifiant « lien ». Une religion est ainsi une doctrine destinée à relier entre eux tous les hommes d'un même peuple. Les mythes religieux ont ainsi cette fonction : permettre aux hommes et aux femmes à qui ils s'adressent de se relier les uns aux autres par les mêmes croyances, et de « former un seul peuple ».

Il en va de même des mythes philosophiques de l'État de Nature. Ce n'est pas un hasard s'ils ont surgi dans la période de la formation de la bourgeoisie montante, s'ils ont exprimé ses aspirations, traduit ses problèmes, et proposé ses solutions, et s'ils étaient ainsi destinés à *cimenter l'unité* de la même bourgeoisie, et de grouper autour d'elle tous les hommes qui avaient intérêt à son triomphe social et politique. Or, quand on s'adresse ainsi aux masses humaines dans un mythe religieux or philosophique, si on veut en être entendu, il faut bien *tenir compte dans le discours de ce mythe lui-*

même, et de l'existence de ces masses, et de leur expérience pratique, et de la réalité de leur condition.

Il faut donc que, soit dans le mythe religieux, soit dans le mythe philosophique, figure *quelque part* la réalité des conditions de vie de ces masses, de leur expérience et de leurs exigences. Et quand je dis qu'il *faut bien les gagner*, il faut l'entendre en un sens très fort : il faut désarmer d'avance leur résistance, il faut prévenir leur opposition. Leur opposition à quoi ? Mais, justement, à la conception du monde qu'on leur présente, et qui ne sert pas leurs intérêts, mais les intérêts de tout autres groupes humains, que ce soit la caste de prêtres, ou l'Église, ou la classe sociale au pouvoir, etc.

Voilà qui commence à nous donner une idée un peu plus riche de la philosophie, même lorsqu'elle s'abrite encore sous la religion. Elle ne se contente pas d'affirmer des propositions (ou « Thèses ») sur l'ensemble des êtres existants ou simplement possibles, donc non existants ; elle affirme ces propositions d'une manière *qui concerne moins la connaissance de ces êtres que les conflits dont ils peuvent être l'enjeu*. C'est pourquoi toute philosophie (allons jusque-là) est hantée par son contraire, c'est pourquoi l'idéalisme est hanté par le matérialisme, tout comme le matérialisme est hanté par l'idéalisme, car chaque philosophie reproduit en quelque sorte à l'intérieur d'elle-même le conflit dans lequel elle se trouve engagée à l'extérieur de soi.

Par quoi commence à se découvrir le sens de cette *abstraction* si particulière que nous avons pu observer

dans la philosophie. C'est une abstraction bien étrange en effet, puisqu'elle n'a pas pour objectif de rendre compte de la connaissance des choses qui existent dans le monde, comme fait la science, mais de parler de tout ce qui existe, et même n'existe pas, sur un mode tel qu'il implique *un conflit antérieur*, toujours présent, portant sur la place, le sens et la fonction de ces êtres, conflit qui commande la philosophie *du dehors*, et que la philosophie est obligée de porter *à l'intérieur de soi* pour pouvoir exister comme philosophie. Donc une *abstraction active*, et pour ainsi dire *polémique*, divisée d'avec elle-même, qui concerne non seulement ses prétendus « objets », puisqu'ils peuvent aussi bien exister que pas, mais aussi en ce qui concerne ses propres positions, ses propres « thèses », puisqu'elles ne peuvent être affirmées qu'à la condition paradoxale d'être en même temps niées par des thèses contradictoires, certes confinées dans la portion congrue de cette philosophie, mais tout de même présentes. Or, c'est évidemment ce caractère très inattendu de l'abstraction philosophique qui la distingue de l'abstraction de la connaissance technico-pratique comme de l'abstraction de la connaissance scientifique. Mais, en même temps, nous l'avons vu, c'est ce caractère qui la rapproche étrangement de l'abstraction idéologique.

7.

Qu'est-ce que la pratique ?

Mais pouvons-nous en rester à ces indications ? Non, car elles sont encore superficielles, et ne fournissent pas de quoi entrer dans la philosophie. Pour y pénétrer, nous sommes contraints de procéder à un double détour : par la pratique scientifique d'une part, et la pratique idéologique d'autre part – et d'évoquer d'autres pratiques, qui soit commandent le plus souvent ces pratiques, comme la pratique de la production, soit les accompagnent, comme la pratique esthétique, ou peuvent les éclairer, comme la pratique analytique.

Mais auparavant, il n'est pas inutile de nous interroger sur ce petit mot de « pratique », dont nous faisons un constant usage. *Qu'est-ce que la pratique*, dont nous avons affirmé le primat sur la théorie ? Et peut-on proposer, sans tomber dans la contradiction, une « théorie » de la pratique, si toute théorie est seconde par rapport à la pratique, ou à une pratique ?

Pour commencer, nous pouvons retenir une distinction célèbre due au philosophe grec Aristote. Aristote

distinguant deux sens du mot pratique[1]. Selon son premier sens, la pratique est *poiësis*, c'est-à-dire production, ou fabrication. Elle désigne alors l'action, ou le processus, par lequel la force de travail et l'intelligence d'un homme (ou d'une équipe), utilisant des instruments de travail (outils, machines), transforme une matière première (soit brute, soit déjà œuvrée), en un objet fabriqué artisanalement ou industriellement.

Selon son second sens, la pratique est *praxis*, où ce n'est plus l'objet qui est transformé par un agent et des moyens extérieurs, mais le sujet lui-même qui se transforme dans sa propre action, sa propre pratique : c'est ainsi qu'Aristote parle de la *praxis* du médecin qui se soigne lui-même, ou du sage qui se transforme lui-même. On trouve ces deux sens chez Marx : transformation d'une matière première dans le « procès de travail », et transformation de soi dans le « procès révolutionnaire » (*Thèses sur Feuerbach*).

Il est clair que ce qui distingue ces deux sens, ce n'est pas la présence ou l'absence ni de la matière première, ni des instruments de travail, ni de la force de travail qui sont donnés dans les deux processus, mais *l'extériorité* ou *l'intériorité* de « l'objet », qui, dans le premier cas, est un objet extérieur, et, dans le second cas, est le sujet lui-même, qui est à la fois sa propre matière première, sa propre force de travail, et ses propres instruments de production. Formellement, donc, le schéma

1. *Éthique à Nicomaque*, VI, 4, 1140 *a*.

est le même, quant à son contenu, quant à ses composants, mais il est différent quant à la nature de l'objet qu'il s'agit de transformer. Cette distinction nous sera très utile dans la suite de notre analyse.

Le mot « pratique » indique donc *un rapport actif avec le réel*. Ainsi dit-on d'un outil qu'il est « très pratique », quand il est particulièrement bien adapté à un travail déterminé sur une matière déterminée, et donne les résultats attendus. Ainsi dit-on d'une personne qu'elle a une « bonne pratique » de l'anglais, pour signifier qu'elle a un contact suffisamment direct avec cette langue, et peut la « pratiquer », c'est-à-dire s'en servir efficacement. Dans le même sens, on dit d'un homme qu'il n'a « aucune pratique » des machines agricoles, quand il les connaît seulement par les livres, la théorie, mais sans jamais les avoir manipulées, et sans connaître la manière de les conduire.

L'idée de pratique contient ainsi la notion de contact actif avec le réel : et l'idée d'activité, qui lui est intérieure, contient la notion d'un *agent* (ou sujet) *humain*. Et comme le sujet ou l'agent humain est, à la différence des animaux, un être qui est capable de « former dans sa tête le plan de son action », au moins en principe, on convient de réserver le mot de « pratique » pour désigner *le contact actif avec le réel qui est le propre de l'homme*. C'est ainsi qu'on ne parlera pas de la « pratique des abeilles », malgré les merveilles qu'elles sont capables d'accomplir, mais de la pratique du menuisier,

du mécanicien, de l'architecte, de l'ingénieur, du médecin, du juriste, du politicien, etc.

Mais on voit aussitôt que, puisqu'elle est rapportée à l'homme, et que l'homme est un animal doué de « conscience », c'est-à-dire de la capacité de distinguer et détacher des choses extérieures leur représentation, de travailler sur cette représentation, et de former dans sa tête le plan de son action – on voit aussitôt que cette idée de *pratique* répond comme son écho inversé à l'idée de *théorie*.

Il ne faut pas croire que la théorie soit le propre des « théoriciens ». Leur théorie (celle des savants, des philosophes) n'est que la forme la plus abstraite, la plus épurée, la plus élaborée, d'une capacité propre à tout homme. Le mot théorie vient d'un mot grec qui signifie : « voir, contempler » – sous-entendez : *sans y mettre les mains*, en laissant donc les choses en l'état. À la main qui « manie », qui « manipule », qui travaille, s'oppose ainsi l'œil qui voit à distance, sans toucher ni changer son objet. Le mot théorie contient donc en lui une notion de distance prise et maintenue à l'égard du réel immédiat : dans son principe, il exprime ce qu'on appelle communément *la conscience*, c'est-à-dire cette capacité de recueillir et de conserver les perceptions du réel, et également, à la faveur de ce recul, et du « jeu » qu'il permet, de les relier, et même de les anticiper. *En ce sens, tous les hommes sont des théoriciens.* Le paysan qui part le matin sur son tracteur a fait le plan de sa journée

dans sa tête, et il voit bien au-delà de cette seule journée, sinon il ne pourrait pas gérer son exploitation.

Nous avons appelé « conscience » cette capacité qu'ont les hommes de recevoir et de conserver les perceptions du réel, et également, de les anticiper. C'est par commodité, imposée par un long usage. Car le terme de conscience est aussi un des termes de prédilection de la philosophie idéaliste. On peut dire la même chose en disant que les hommes sont doués du *langage*, car c'est le langage qui institue d'avance cette distance entre le réel immédiat et sa représentation : d'avance, car il la contient du fait même de son abstraction. En ce sens, on peut dire que *tous les hommes sont théoriciens*, non tant parce qu'ils voient, *mais parce qu'ils parlent.* Et nous savons pourquoi : parce que le langage est constitué d'abstractions (des bruits dont on fait abstraction, pour les traiter comme des mots qui désignent des réalités concrètes dont on fait abstraction).

C'est pourquoi il faut traiter avec beaucoup de précaution l'opposition entre la théorie et la pratique.

Dans la réalité concrète des rapports des hommes au monde, on n'a jamais affaire à la seule pratique d'un côté (un travail purement animal et aveugle), et à la seule théorie de l'autre (une pure contemplation sans aucune activité). Dans la pratique la plus élémentaire (celle du cantonnier qui creuse des fossés), il y a *des idées* sur la manière de procéder, sur le plan à suivre, sur les outils à utiliser, et que toutes ses « idées » n'existe que dans le langage – même si les hommes qui se servent de ce langage ne savent pas qu'il est déjà de la théorie. Et dans la

théorie la plus élevée, celle du mathématicien le plus abstrait, il y a toujours de la pratique, non seulement le travail du mathématicien sur ses problèmes, mais l'*inscription* de ses problèmes *dans les symboles* mathématiques avec de la craie sur le tableau noir, même si le mathématicien ne sait pas que cette symbolisation est une pratique.

C'est à l'intérieur de cette dépendance complexe que se pose la question philosophique du primat de la pratique sur la théorie (qui définit la position matérialiste), ou du primat de la théorie sur la pratique (qui définit la position idéaliste). En affirmant le primat de la théorie, l'idéalisme affirme que c'est la contemplation ou l'activité de la raison qui détermine en dernière instance toute pratique. En affirmant le primat de la pratique, le matérialisme affirme que c'est la pratique qui détermine en dernière instance toute connaissance.

Mais la généralité même de ces positions nous laisse entrevoir quelque chose d'important : le caractère général, donc « abstrait », des pratiques humaines. Nous disions : la pratique désigne un contact actif des hommes avec le réel. Certes, il existe des pratiques tout à fait singulières d'apparence (comme les pratiques dites « anormales » de la folie). Et on peut même soutenir l'idée qu'il n'existe aucune pratique qui ne soit, sous un certain aspect, individuelle, puisque toute pratique exige un agent humain, individuel. Nous connaissons, par exemple, l'éloge qui est fait de l'artisan médiéval, qui produisait seul un objet à un seul exemplaire, destiné à un client unique. Mais même cet

artisan reproduisait *une pratique sociale générale :* il appliquait certains procédés socialement reconnus, hérités d'un passé collectif, à une demande sociale définie. Certes, il était seul devant son « œuvre », mais à côté de lui, silencieusement, des milliers d'autres artisans accomplissaient les mêmes gestes, avec les mêmes outils, pour fournir au même marché les mêmes produits. Et s'il ajoutait quelque chose de « personnel » à son œuvre, c'était dans les limites sociales imposées à la fois par l'utilité de l'objet produit, et par la mode régnant dans la société existante.

Ce point est très important, car les pratiques dont il va être question, ne peuvent être individuelles que dans la mesure où elles sont d'abord *sociales*. Ce qui est vrai de l'artisan produisant dans une solitude apparente, est encore plus vrai pour les travailleurs soumis à une organisation collective du travail, et produisant pour satisfaire à la fois aux besoins sociaux « solvables » de la société existante, et pour l'accumulation de la richesse aux mains de la classes capitaliste.

Toute pratique est donc sociale. Et, étant sociale, elle met en jeu une telle complexité d'éléments (pour la production : les matières premières, les agents de la production, les instruments de la production, sous les rapports sociaux de production), qu'il n'est pas possible de la penser comme un simple *acte*, ou même comme une simple *activité*. Car l'acte, comme l'activité invitent à se représenter qu'ils ont une cause, ou un auteur : à savoir, un sujet ou un agent, et qu'il suffirait de remonter jusqu'à cette cause, cette origine, pour comprendre

tout ce qui se passe dans une pratique. Nous sommes donc naturellement conduits à concevoir les pratiques sociales, non comme des actes ou de simples activités, mais comme des *processus* : c'est-à-dire *comme un ensemble d'éléments matériels, idéologiques, théoriques et humains (les agents) suffisamment adaptés les uns aux autres pour que leur action réciproque produise un résultat, qui modifie les données de départ.*

Nous appellerons donc pratique *un processus social mettant des agents en contact actif avec le réel, et produisant des résultats d'utilité sociale.* Sans doute, on peut parler de « la pratique sociale » dans son ensemble, lorsque cette expression est justifiée, c'est-à-dire lorsqu'on veut penser l'interdépendance des différentes pratiques les unes par rapport aux autres. Mais il faut se méfier de cette expression, qui, lorsque son emploi n'est pas justifié, à l'inconvénient de « noyer » les différentes pratiques dans la nuit de la « pratique sociale », l'inconvénient de ne pas marquer la *spécificité* de chaque pratique, et de soumettre, par exemple, la pratique scientifique ou la pratique philosophique à la pratique politique, comme ses « servantes » (voir l'exemple de Lyssenko sous Staline). Pour comprendre ce qu'est la pratique, il faut passer par la reconnaissance de *l'existence de pratiques sociales distinctes*, et *relativement autonomes.* La pratique technique n'est pas la pratique scientifique, la pratique philosophique ne se confond pas avec la pratique scientifique, etc.

Mais, une fois bien prise cette précaution de méthode, on peut donner une idée d'un usage valable

de la notion de « *pratique sociale* » dans son ensemble. Lorsqu'on invoque cette notion, ce ne peut être que pour essayer de donner un sens au primat de la pratique sur la théorie à l'intérieur d'une formation sociale en général.

Nous observons, en effet, dans toute formation sociale, un certain nombre de pratiques à l'œuvre : pratique de la production, pratique de la connaissance technique, puis scientifique, pratique politique, pratique idéologique, pratique esthétique, etc. La question qui se pose alors n'est pas tant d'identifier toutes les pratiques existantes, et de les classer, que de savoir qu'elle est, entre toutes ces pratiques, *la pratique qui est déterminante dans la totalité des pratiques.*

Cette question n'est pas, comme on pourrait le croire, purement spéculative : elle a des effets pratiques, dans la mesure où la représentation qu'on se donne de la détermination des pratiques, fait partie des pratiques elle-même, peut relever soit d'une idéologie, soit de la science. Bien entendu, ces effets sont relatifs, car l'action de l'idéologie sur le devenir d'une société est elle-même relative, dépendant des rapports de force entre les classes. Et c'est parce qu'elle n'est pas purement spéculative, qu'elle est une des questions majeures de la philosophie.

Pour la philosophie idéaliste, qui affirme, sous des formes parfois très subtiles, le primat de la théorie sur la pratique, la pratique qui détermine les autres pratiques en dernière instance est à chercher du côté des pratiques *les plus « théoriques »*, du côté de l'idéologie,

de la science ou de la philosophie. C'est ainsi que Hegel a pu montrer, dans un système impressionnant qui embrassait toute l'histoire humaine, toutes les pratiques, de la production politique à la science, la religion et la philosophie, que c'était l'Idée philosophique qui gouvernait le monde : toutes les pratiques inférieures à la pratique philosophique étant déjà en elles-mêmes, mais sans en avoir conscience, philosophiques, et ne faisant que préparer – à travers le travail, les luttes de classe, les guerres, les crises religieuses, les découvertes scientifiques – l'avènement de la « conscience de soi » de leur propre nature philosophique, dans la philosophie de Hegel lui-même. Cette gigantesque entreprise n'était pas innocente, puisqu'elle fournissait à l'idéologie bourgeoise de l'histoire (« ce sont les idées qui mènent le monde ») sa propre garantie sous la forme d'une « démonstration » philosophique.

La philosophie matérialiste marxiste, au contraire, défendant le primat de la pratique sur la théorie, soutient la thèse que la pratique déterminant, en dernière instance, toutes les autres est la *pratique de la production*, c'est-à-dire l'unité des rapports de production et des forces productives (moyens de production + force de travail) sous les rapports de production. La philosophie matérialiste marxiste ne défend pas seulement l'idée, que les idéalistes ne contestent pas, que pour avoir une histoire, et vivre dans la politique, l'idéologie, la science, la philosophie et la religion, les hommes doivent d'abord tout simplement vivre, subsister physi-

quement : donc produire matériellement leurs moyens de subsistance, et leurs instruments de production. Car ce serait là une « abstraction à deux termes » (les hommes + leur nourriture).

La philosophie matérialiste marxiste défend l'idée que ce rapport des hommes à leurs moyens de subsistance est réglé par le rapport de production, est donc un rapport social (une « abstraction à trois termes »). Et c'est parce que la pratique de la production comporte ainsi ce rapport de base, *comme sa condition*, que les rapports qui règlent les autres pratiques peuvent être *mis en relation* avec ce premier rapport. Le marxisme ne dit pas : selon que vous produisez tel ou tel objet, vous avez telle ou telle société – mais selon *le rapport social de production* sous lequel vous produisez votre subsistance, vous avez tels ou tels rapports politiques, idéologiques, etc. Et comme ce rapport social est, dans les sociétés de classe, un rapport conflictuel, antagonique, la détermination par la production (la base) n'est pas mécanique, mais comporte un « jeu » qui appartient à la dialectique. C'est pourquoi cette détermination est dite « en dernière instance », pour bien marquer qu'il y a d'autres « instances » que la production, et que ces instances, relativement autonomes, disposant d'un certain espace ouvert, peuvent « agir en retour » sur la base, sur la production.

C'est pour marquer cette détermination « en dernière instance » que Marx a présenté son hypothèse générale sur la nature des formations sociales et de l'histoire sous la forme d'une *topique*. Une topique est

un espace dans lequel on dispose certaines réalités pour faire bien voir et leur place respective, et leur importance relative. Marx a exposé cette topique dans la Préface à la *Contribution* de 1859. Il montre que toute formation sociale (société) est comparable à une maison à un étage ou deux. Au rez-de-chaussée, ou « base », ou « infrastructure », on trouve la production (unité du rapport de production et des forces productives sous le rapport de production). Au premier étage, on trouve la « superstructure », qui comprend, d'un côté, le droit et l'État, et, de l'autre, les idéologies. La base est « déterminante en dernière instance » ; la « superstructure », tout en étant déterminée par la base, agit en retour sur elle. Cette topique est une simple mise en place, une indication des « nœuds » de détermination, de l'ensemble des « instances » et de leur efficacité sociale. Tout le travail reste à faire, et il ne peut pas être fait sur « la société » ou « la formation sociale » en général, mais sur les formations sociales existant ou ayant existé historiquement.

Cette indication, ferme mais fort prudente, sur la « détermination en dernière instance », est très précieuse pour l'investigation de la superstructure et des idéologies, et également de la science. Car le paradoxe de Marx est que *la pratique scientifique ne figure en aucun endroit de sa topique*. Est-ce à dire qu'il faille à tout prix combler cette lacune, et mettre la science, soit du côté des idéologies (et tomber dans l'idée de la science bourgeoise et de la science prolétarienne chère aux idéologues staliniens), soit du

côté des forces productives, et même en faire « une force productive » à part entière ? En vérité, la théorie marxiste n'a pas ces exigences. Elle ne prétend pas rendre compte exhaustivement de toutes les pratiques en fonction de sa topique. Elle a un *objet limité*. Marx n'a jamais eu d'autre prétention que de jeter les bases d'une science de la lutte des classes : *rien de plus*. Que la pratique scientifique puisse être influencée par l'idéologie, et donc la lutte des classes, c'est trop clair. Que les résultats de la science et une certaine idée philosophique de la science puissent être enrôles dans la lutte de classe idéologique, c'est trop évident. Que la science soit, en grande partie, et de plus en plus, mue par les « demandes » de la production, c'est sûr. Que les rapports qu'elle entretient ainsi tant avec la production qu'avec l'idéologie, la philosophie et donc la lutte des classes soient profonds, c'est certain. Mais ces rapports varient avec les conjonctures, et de toutes façons la pratique scientifique est irréductible aux autres pratiques, puisque c'est la seule pratique qui fournisse la connaissance objective du réel. Il faut donc l'étudier dans sa spécificité, et découvrir à chaque fois, les rapports auxquelles elle est soumise, sans se laisser impressionner par l'exigence, que Marx n'a jamais eue, de ranger toutes les pratiques soit du côté de la base, qui est bien définie, soit du côté de la superstructure, qui ne contient que l'État et les idéologies.

C'est pourquoi nous prenons la liberté, dans cette initiation, de parler des principales pratiques existantes (dans leur détail, elles sont en nombre illimité), non

seulement des pratiques qui figurent dans la topique matérialiste de Marx, mais aussi de pratiques qui n'y figurent pas, comme la pratique scientifique, la pratique analytique, et la pratique esthétique. Mais nous en parlons sans perdre de vue les indications philosophiques programmatiques de la topique marxiste, qui a pour objet essentiel d'illustrer le primat de la pratique sur la théorie.

8.

La pratique de la production

La pratique de la production semble donner entièrement raison au premier sens retenu par Aristote : celui de la *poïesis*, qui est marqué par l'extériorité de l'objet à transformer.

Que voyons-nous en effet dans la pratique de la production ? Nous pouvons prendre l'exemple de l'artisan ou de l'ouvrier à la chaîne dans la grande industrie moderne, le résultat est pour l'essentiel le même.

Nous avons affaire à un processus de transformation d'une *matière première* donnée (du bois, de la terre, du minerai, du bétail, de la laine, etc.) par l'action de travailleurs (*force de travail*) utilisant des *instruments de production* (outils, machines). La matière première, la force de travail, les instruments de travail : tels sont les trois éléments « combinés » (Marx) de manière à produire un résultat attendu : soit de l'acier, soit des tissus, soit des animaux à abattre, bref, des produits prêts pour la consommation. C'est ce que Marx appelle le « procès de travail », qui a lieu sous toutes les formes de

sociétés, qu'elles comportent ou non des classes sociales.

Apparemment, rien n'est plus « concret » que ce processus, puisque tous ses éléments sont naturels, individuels dans chaque cas, et peuvent être vus et touchés. Rien n'est plus concret sauf... le simple « fait » que la *combinaison* de ces éléments soit réalisée, soit possible et active, sinon le processus ne marche pas, ne produit rien. Cette idée de «combinaison» n'a l'air de rien, parce que, chaque fois que nous voyons, soit un artisan travailler le bois avec ses outils, soit un paysan conduire son tracteur pour labourer un champ qu'il va ensemencer de blé, ou un fraiseur travailler une pièce dans une usine métallurgique, nous voyons fonctionner une « combinaison » qui marche déjà depuis longtemps, qui est donc réalisée. Mais les choses n'ont pas toujours « marché » ainsi. Et avant de « marcher » ainsi, il a fallu de très longs tâtonnements.

Prenez l'ouvrier : s'il n'a pas acquis *auparavant* les connaissances techniques indispensables, il sera devant sa machine comme un manchot, et la « combinaison » ratera. Prenez sa machine : si elle ne dispose pas déjà d'une source d'énergie (le courant d'un fleuve autrefois, la vapeur ensuite, l'essence ou l'électricité aujourd'hui), elle ne marchera pas. Prenez l'essence du moteur : si elle n'est pas convenablement raffinée, le moteur ne « marchera » pas. Et la « combinaison » restera en panne. Or ce n'est pas le fraiseur qui choisit toutes ces données concrètes : elles lui sont imposées comme un résultat par

toute l'histoire passée de la science et de la technique, et cette histoire existe sous la forme des lois connues, et de leurs applications techniques dans la matière première qu'on choisit, comme dans les machines dont on dispose. Et la même histoire enseignant qu'on ne fait pas marcher n'importe quelle machine avec n'importe quoi, qu'on ne peut pas décider par décret d'inventer une machine dont les principes sont inconnus, et qu'on ne peut pas confier le procès de travail à des hommes qui n'en ont pas l'expérience technique, on s'aperçoit que ce procès si « concret » ne livre pas tous ses secrets dès qu'on voit les éléments concrets qui le composent : il n'existe que sous des lois abstraites.

Il faut donc en venir à la constatation qu'aucun procès de travail ne peut « fonctionner » (ou la « combinaison » de ses éléments devenir active) que s'il est déterminé *par des lois abstraites*, qui sont à la fois scientifiques et techniques (fixant la connaissance de la matière première traitée et la réalisation des instruments de production et l'expérience des travailleurs), et historiques (à un temps donné de l'histoire, seules certaines combinaisons sont possibles, et pas d'autres). *Aucun procès de travail n'est donc possible que sous la condition de ces abstractions que sont les rapports techniques de production.* Ce sont ces rapports techniques de production qui assurent la « combinaison » des éléments concrets de la pratique de la production, et obligent les travailleurs à acquérir l'expérience propre à les mettre en œuvre.

Mais cette conception de la pratique de la production comme procès de travail reste « abstraite ». Pourquoi ? Parce qu'il ne s'agit pas seulement de rendre compte du fait que la « combinaison » est réalisée et « marche », il faut encore rendre compte du fait que cette combinaison est *sociale*, c'est-à-dire existe dans une société qui existe, qui existe à cause de cette production, et qui n'existerait pas si elle ne s'était reproduite.

Prenons les choses par ce simple biais. Pour que le procès de travail existe, il faut qu'il y ait *des travailleurs à l'établi ou sur le chantier, ou à l'usine*. Et pour que le bois soit sur l'établi, le ciment sur le chantier, l'acier dans l'usine, il faut que, dans des procès de travail antérieurs, des ouvriers aient été présents soit dans les bois et les scieries, soit dans les mines, soit dans les hauts-fourneaux. Et quand je dis : il faut que des ouvriers soient présents, ou aient été présents… cela veut dire, *et à l'heure, et en nombre suffisant, et disciplinés au travail*. On objectera que cela va de soi. Mais pas du tout ! Car les ouvriers sont comme tout le monde : ils préfèreraient aller à la pêche ou tailler une belote ou faire dieu sait quoi, à leur guise ! Qui donc les oblige à se trouver présents au travail à l'heure fixe, tous ensemble, et de se soumettre à cette discipline, dans des conditions de travail très éprouvantes ?

Dans les sociétés de classe, la réponse est simple : les travailleurs sont bien obligés de travailler, en échange de leur nourriture (esclaves) ou de leur salaire (ouvriers dans

la société capitaliste), faute de quoi ils mourraient de faim. Et s'ils sont obligés de travailler, c'est qu'ils ne possèdent que leur force de travail. Mais s'ils ne possèdent que leur force de travail, à qui appartiennent donc les moyens de production (les terres, les mines, les usines, les machines) ? À une classe sociale, qui les exploite. Il y a donc la classe de ceux qui possèdent, et la classe de ceux qui travaillent, parce qu'ils ne possèdent rien. Qui dit classes dit rapport de classe. En dernière instance, si les travailleurs sont présents à l'heure au travail, c'est parce qu'ils y sont forcés *par le rapport de classe*.

On peut étendre aux sociétés sans classes la même remarque. Cette fois, ce n'est pas le rapport d'exploitation qui oblige les travailleurs à être au travail, au lieu dit (par exemple, la chasse) et au moment voulu. Mais ce n'en est pas moins *un rapport social*, réglé par tout un ensemble de contraintes déguisées dans des mythes et des rituels, qui lui aussi organise le travail.

On voit donc que ce simple fait : qu'il y ait, sur place et à l'heure dite, les ouvriers qu'il faut pour accomplir le procès de travail, cette chose qui « va de soi », est au contraire la chose la moins « naturelle » et la moins « évidente » du monde. Si les ouvriers sont là, *c'est parce que le rapport de production les y contraint*, que ce soit un rapport communautaire (sans classes) comme dans certaines sociétés pré-capitalistes dites « primitives », ou que ce soit un rapport de classe.

C'est pourquoi j'ai pu dire, il y a un instant, que la conception de la pratique de la production comme

procès de travail était une conception « abstraite ». On peut en effet, et à la rigueur et pour l'instant, négliger le fait que l'usine est là, que la matière première est là, et que les machines sont là. Car une fois qu'on les y a apportées, elles ne s'en iront pas toutes seules. Mais les travailleurs ? Qu'est-ce qui les oblige à venir et revenir ? *La contrainte du rapport social*, qu'il soit communautaire ou qu'il soit de classe (d'exploitation). Ce rapport social, Marx l'appelle, s'agissant de la production, *le rapport de production. C'est un rapport abstrait*, puisqu'il passe par-dessus la tête des travailleurs, et qu'il les contraint, même s'ils se croient « libres », de venir au travail pour des raisons qui tiennent soit à la subsistance de la communauté, soit au maintien de la classe exploiteuse. C'est un rapport abstrait puisqu'il n'a rien à voir avec les gestes concrets par lesquels les travailleurs accomplissent leur tâche.

Mais on peut poser la question par l'autre bout. Pour que le procès de travail ait lieu, pour que la « combinaison » devienne active, il ne suffit pas que les ouvriers soient forcés de venir à l'heure sur le lieu du travail. *Il faut qu'il y ait un lieu de travail*, c'est-à-dire une portion d'espace où se trouvent déjà rassemblés les moyens de production : usine, matière première, machines, etc. Ces « objets »-là ne se déplacent ni ne se rassemblent pas tout seuls, ni par hasard. Il faut que quelqu'un en soit le propriétaire, et ait une raison de les rassembler ainsi sur le lieu du travail. Dans une société de classe, les moyens de production appartiennent à la classe exploiteuse, et sa raison de les rassembler dans un lieu et un dispositif qui permet la production, est l'extorsion du sur-travail, de la partie du produit que les travailleurs fabriquent *en plus* de la portion dont ils ont besoin pour subsister : l'exploitation des travailleurs.

Et toutes proportions gardées, il en va de même dans les sociétés communautaires. Lorsque, le sorcier ayant fixé la date et l'heure de la chasse, les hommes se rassemblent dans une même zone de forêt donnée pour y traquer le gibier, c'est que cette forêt appartient à la communauté, et que cette propriété commune des moyens de production est reconnue par les hommes de la communauté comme un rapport social, dépassant les individus.

Ce qui, au-delà de la « combinaison » des éléments concrets du procès du travail, permet la rencontre organique des éléments au même endroit et au même moment, ce sont donc, tant du côté des travailleurs que du côté des moyens de production, des rapports sociaux abstraits, qui, dans les sociétés de classe, « distribuent » les hommes en possesseurs et non-possesseurs des moyens de production, en classes sociales – et dans les sociétés sans classe, assurent les conditions sociales de l'organisation du travail sur la propriété communautaire.

Ici, une précision est peut-être nécessaire. Car l'abstraction de ce rapport social de production est assez particulière. Lorsque nous voyons en effet s'opposer la

classe qui détient les moyens de production et la classe qui en est privée, donc la classe exploiteuse et la classe exploitée, nous pouvons être tentés de dire : ce rapport de production est un rapport « humain », puisqu'il met en présence *que des hommes*, à cette différence que les uns sont riches, et les autres sont pauvres. Ce serait en quelque sorte un rapport *à deux termes* : les hommes riches exploitant les hommes pauvres. Mais c'est négliger ce fait capital que richesse et pauvreté sont fixées par un *troisième terme*, les moyens de production, car c'est parce qu'ils les détiennent que les uns sont riches, et parce qu'ils en sont dépossédés que les autres sont pauvres, et contraints de travailler, donc de subir l'exploitation. Or les moyens de production ne sont pas des hommes, mais des *choses matérielles*, ayant une valeur. Par là apparaît la structure propre de l'abstraction du rapport de production : un rapport non à deux, mais à trois termes, où le rapport des classes entre elles est déterminé par la distribution des moyens de production entre elles.

Par là nous entrevoyons la possibilité d'une forme d'abstraction qui est tout à fait déroutante pour la philosophie idéaliste, qu'elle soit empiriste ou formaliste. L'abstraction empiriste ou formaliste est en effet toujours conçue sur le type de l'abstraction « à deux termes », ou bien à *x* termes, *les objets considérés étant tous sur le même plan* : disons horizontal. Ici nous entrevoyons que la distribution d'une même abstraction « à deux termes » n'épuise pas l'abstraction, puisqu'elle est

elle-même l'effet d'un rapport à un troisième terme, matériel, qui se trouve « derrière » ou « avant » les termes et gouverne leurs rapports.

On dira donc : le procès de travail est dominé par des rapports techniques de production. Mais le procès de travail est une (mauvaise) abstraction, car il n'y a pas de procès de travail qui ne soit dominé par un rapport de production social. C'est pour faire apparaître la présence de cette abstraction essentielle (ce rapport de production) que Marx, après avoir analysé les éléments du procès de travail, parle de « *procès de production* ». Et il montre que si le procès de travail est bien identique en ses éléments dans toute société, *il y a autant de procès de production que de modes de production* (autant que de rapports de production). Car ce ne sont pas les mêmes contraintes sociales qui *forcent les hommes au travail* dans les communautés « primitives », sous le régime esclavagiste, sous le système féodal, et sous la société capitaliste. Et, ajoutons-le, le but de ce « procès de production » n'est pas le même dans les sociétés sans classes (de simples produits utiles qui ne sont pas soumis à des rapports marchands, qui ne sont pas destinés à la vente), et dans les sociétés de classe (le surtravail, extorqué aux producteurs immédiats, surtravail qui prend la forme de la plus-value dans les sociétés capitalistes, lorsque ce qui est produit, ce sont des marchandises, des objets destinés à la vente).

On pourrait aller encore plus loin, et montrer que le rapport de production ne gouverne pas seulement la

distribution des moyens de production entre ceux qui les possèdent et ceux qui en sont privés, mais commande aussi pour une grande part *la division et l'organisation du travail* à l'intérieur du procès de production. De sorte que le rapport immédiat entre le travailleur et son travail, loin d'être immédiat et concret, n'est concret que parce qu'il est dominé, c'est-à-dire fixé et déterminé par ces abstractions toute puissantes que sont le rapport de production et les rapports sociaux qui en découlent.

Peut-on, dans ces conditions, conserver la conception aristotélicienne de la pratique comme *poïesis*, où l'objet transformé est radicalement *extérieur* à la pratique ? Selon toutes les apparences, c'est bien ce qui se passe. La nature est donnée, antérieurement à tout travail de production, et ce sont les hommes qui la transforment pour en tirer les produits dont ils ont besoin. Il y a une sorte de brutalité dans le fait qu'on trouve du charbon dans tel pays, et pas dans tel autre, dans le fait que, quand on le trouve, le minerai est là, et ce n'est pas l'homme qui l'a fait : il lui est totalement extérieur. Mais à y regarder de plus près, l'énergie utilisée dans une usine vient aussi de la nature, chute d'eau ou charbon produisant du courant électrique, pétrole transformé en essence, etc. L'homme transforme l'énergie, il ne la produit pas. Et l'homme lui-même, n'est-il pas lui aussi un produit naturel ? Sa force, la force des muscles ou du cerveau ? De sorte qu'on peut dire, à la

limite, que dans le procès de travail, c'est une partie de la nature (l'homme) qui, utilisant des forces ou des parties de la nature transformées (énergie, outils), transforme une autre partie de la nature (matière première) : ce qui tendrait à prouver que la nature se transforme elle-même. La première définition d'Aristote renverrait ainsi d'elle-même à la seconde : à l'idée d'une pratique de transformation de soi, sans objet extérieur.

Pourtant, ce qui empêche de tenir ce langage, c'est la différence qui existe entre les lois de la nature physique, qui régissent à la fois la matière première et les instruments de production, et aussi le jeu de la force physique des travailleurs, quand elle existe – et les lois abstraites qui régissent l'existence de la force de travail. Ce sont toutes des lois, et elles ont la même nécessité. Mais les secondes ne sont pas la suite des premières, elles ne leur ressemblent pas. Faut-il donner une idée de cette différence ? *Les lois de la nature ne sont pas « tendancielles », c'est-à-dire ne sont pas conflictuelles, elles ne sont pas sujettes à des révolutions*, alors que les lois qui régissent le rapport de production sont des lois qui opposent une classe à une autre, qui supposent donc un conflit, et soit le maintien, soit le renversement de l'ordre établi.

C'est pourquoi il est plus juste de se représenter, à la limite, la pratique de la production comme une *poïesis* que comme une *praxis* : parce que les lois de la nature, même utilisées dans la production, sont extérieures aux lois des rapports sociaux, qui gouvernent la production.

Alors que les sociétés humaines passent par des révolutions rapides, que les classes apparaissent, que la classe dominante cède la place à une autre classe, et cela dans un espace de temps très réduit, comparé au temps de la nature : dans le même temps, la nature ne change pratiquement pas. Elle est toujours là, et toujours la même, comparée aux diverses formes de société qui s'attaquent à elle pour subsister, toujours extérieure à la production et aux rapports qui la régissent.

9.

La pratique scientifique et l'idéalisme

Il est clair que, dans l'existence humaine, l'immense majorité des pratiques sont assimilables à la pratique de la production, et que leur objet leur est extérieur. Il est presque inutile de le démontrer pour la production matérielle elle-même. Il est plus intéressant de le faire voir pour la pratique scientifique, ou la pratique théorique (dont le sens, plus vaste, englobe aussi la pratique idéologique dans la mesure où elle est théorique, et la pratique philosophique, qui est théorique de plein droit). On en a déjà une certaine idée, après ce qui a été dit. Mais il n'est sans doute pas inutile de la préciser un peu. Car il règne en ces affaires des préjugés idéalistes qui ont force de loi, et qui présentent, par exemple, le travail scientifique comme le simple produit d'une intuition, d'une illumination, dont un individu, témoin d'un phénomène étonnant, ou parvenu à une vue approfondie des choses, serait soudain le bénéficiaire, on ne sait trop pourquoi. C'est là une conception intuitionniste (idéaliste) du travail scientifique. Mais il est d'autres

représentations idéalistes du même travail scientifique, par exemple, la représentation empiriste dont nous avons parlé. Dans cette vue, la vérité étant contenue dans l'objet, tout le travail du savant consiste à l'en extraire, à produire cette « abstraction » qu'est la connaissance par l'addition des parties, extraites de chaque objet individuel donné dans la perception sensible. L'empirisme peut être *sensualiste* : soit *subjectif*, si tout ce qui est donné de l'objet se réduit à sa perception, soit *objectif*, si la sensation donne les propriétés de l'objet perçu lui-même. Mais si l'objet est donné dans l'intuition intellectuelle, l'empirisme est *rationaliste* (Descartes)[1].

Mais cette conception suppose l'existence non pas seulement d'un objet indépendant de sa connaissance (cette thèse est matérialiste), mais contenant en soi, de manière immédiate, sa propre connaissance, que le savant n'a plus alors qu'à extraire. Notons en passant que cette conception, très répandue dans la conscience idéologique des scientifiques, surtout expérimentaux, n'est pas sans une réelle consistance, dans la mesure où elle énonce, quoique d'une manière détournée et donc fausse, une vérité : à savoir, que la connaissance produite par le travail du savant est bel et bien la connaissance *de* l'objet, qui existe indépendamment de sa connaissance, en dehors du travail du savant. Ce qui veut dire : la

1. Les pages 188-194 reprennent des thèses avancées dans le « cinquième cours de philosophie pour scientifiques » (voir p. 86, n. 1) : « Du côté de la philosophie », *op. cit.*, p. 266-292.

connaissance de n'importe quel objet lui « appartient » avant même d'avoir été produite, avant même d'être connue. Ce qui fait qu'on peut à bon droit l'introduire par avance dans l'objet, puisqu'elle lui appartient de plein droit.

Le seul inconvénient, mais il est sérieux, de cette conception est de mettre entre parenthèses le travail du savant, donc la transformation dont l'objet est le siège au cours du procès de la connaissance. Si la thèse empiriste est juste, on se demande bien en effet pourquoi il faut des savants et pourquoi la vérité de la chose ne se lit pas « de simple vue », comme dans la connaissance d'Adam défendue par Malebranche. Tout le gigantesque appareil matériel et conceptuel de la science devient alors superflu : c'est là un effort disproportionné à ses résultats, puisqu'ils sont acquis d'avance. Et, de surcroît, on ne comprend pas la condition absolue de tout travail scientifique, qui est de courir le risque constant de se heurter à des impasses et des erreurs, donc d'être démenti (au lieu d'être vérifié) par l'expérience. Le philosophe britannique Popper a eu raison d'insister sur cette condition (le risque du *démenti expérimental*), même s'il en a fait une philosophie idéaliste des conditions auxquelles une théorie doit souscrire d'avance pour être sûre d'affronter ce risque, sans l'esquiver[1].

1. *Conjectures et réfutations. La croissance du savoir scientifique*, trad. M.-I. de Launay et M. B. de Launay, Paris, Payot, coll. « Bibliothèque scientifique », 1985 (1956), p. 63-65.

Une fois évitées ces conceptions idéalistes, on n'en a pourtant pas fini avec les fausses représentations de l'activité scientifique. La plus répandue aujourd'hui, qui a, comme toute conception philosophique, des racines très anciennes, est la conception *néo-positiviste logique*. Néo-positiviste, car elle se réclame du positivisme ; logique, car elle renouvelle le positivisme en le soumettant aux conditions formelles de la logique mathématique.

Le néo-positivisme logique a une grande force : il s'appuie sur des évidences, sur les évidences de la pratique scientifique elle-même. Il ne reconnaît que *les faits*, objectifs, matériels, vérifiés par l'expérimentation. En ce sens, il se situe dans la tradition de l'idéalisme kantien : n'existe comme objet scientifique qu'un objet dont l'existence et les qualités tombent sous le contrôle de la vérification expérimentale, aussi complexe soit-elle (et elle est devenue très complexe dans les Temps modernes). Cela veut dire que tous les « objets » qui échappent à la vérification du contrôle expérimental, renouvelable à volonté, en tous temps et en tous lieux (puisque ces conditions sont objectives, elles peuvent être reproduites), n'existent pas pour la science, donc n'existent pas du tout, ou existent sous la forme de discours incontrôlables, ne pouvant être démentis par l'expérimentation, donc imaginaires : ainsi les religions, la psychanalyse et le marxisme.

Jusque-là, le néo-positivisme logique n'apporte rien de bien neuf : il reproduit au fond la distinction kantienne

entre les sciences légitimes (qui prouvent l'existence de leur objet) et les « pseudo-sciences », illégitimes, qui n'ont d'objet qu'imaginaire (la métaphysique, la théologie rationnelle, etc.[1]). Là où il fait preuve d'originalité, c'est lorsqu'il fait intervenir la *Logique formelle* pour définir les critères de vérité, c'est-à-dire de validité, de *propositions* données, ou acquises par le travail expérimental. Et ce que la Logique formelle « travaille », c'est le *langage* avec lequel le savant opère (ou les non-savants), donc la langue scientifique et la langue « naturelle ». Nous retrouvons ici notre première abstraction, celle de la langue, que le néo-positivisme n'accepte pas comme un donné (ce que font toutes les autres philosophies idéalistes), mais interroge, explore, différencie, pour découvrir les lois de son usage *légitime* (et non légitime).

Il est clair en effet que si on désigne les propriétés réelles d'un objet réel par des formulations boiteuses ou fausses, si on se risque dans des propositions réellement contradictoires qui passent inaperçues, on tombe dans l'erreur verbale qui provoque automatiquement une erreur scientifique. Il n'y aurait rien à redire à tout cela si le néo-positivisme logique ne soumettait en fait, ou ne tendait à soumettre, les règles de la validation expérimentale à des lois de validité logique *préalables*, tombant ainsi dans le *formalisme*, qui, avec l'empirisme,

1. *Critique de la raison pure*, *op. cit.*, p. 1045-1046. « On peut dire que l'objet d'une idée purement transcendantale est quelque chose dont on n'a nul concept, quoique la raison produise nécessairement cette idée suivant ces lois originaires. »

représente la contre-variété la plus caractérisée de l'idéalisme.

Dans *l'empirisme*, en effet, il n'est rien qui précède l'objet, et rien qui lui succède, donc *rien qui en diffère*, ni règles de validité, ni vérité. Dans le *formalisme*, au contraire, il n'est nul objet qui ne soit soumis, avant et après sa connaissance, et pendant celle-ci, à des règles formelles qui commandent et son existence, et ses propriétés. Le vieux rêve leibnizien d'un Dieu qui « calcule » le monde qu'il crée, et le soumet, dans son existence et ses propriétés, à des lois formelles de non-contradiction absolues[1], trouve ainsi sa version moderne dans le néo-positivisme, qui soumet toute proposition aux lois formelles de la non-contradiction et des « tableaux de vérité ». Et, comble du paradoxe – mais nous commençons à être rompu à ces paradoxes philosophiques –, nous voyons que le néo-positivisme logique n'est un formalisme qu'à la condition de reposer sur un empirisme, celui des « faits de langage » : radicaux tous les deux.

On pourrait, à peu de frais, découvrir de même derrière les thèses de l'empirisme un formalisme ontologique. Mais ce qui nous intéresse dans ces deux cas, c'est une exigence commune, qui met en forme ce que nous pouvons appeler *la garantie philosophique* des résultats de la pratique scientifique.

Tout se passe en effet comme si les savants qui épousent la philosophie, soit empiriste, soit formaliste, attendaient de cette philosophie qu'elle leur fournisse *une garantie de leur propre pratique*.

1. Voir p. 63, n. 5.

La technique de la garantie est une très vieille technique humaine, qui remonte sans doute aux premiers échanges marchands et aux premières formes de la propriété. Dans ce cas, celui qui prête à un autre une somme d'argent définie lui demande une garantie : la garantie matérielle ou morale qu'il sera remboursé au moment des échéances. Le second lui procure alors cette garantie, soit en déposant entre les mains d'un tiers un bien de valeur équivalente à son emprunt, soit en procurant la garantie morale d'un tiers qui s'engage à ce que l'emprunt soit remboursé. La garantie peut aussi prendre la forme d'une hypothèque, c'est-à-dire du droit du prêteur à se rembourser sur les biens de l'emprunteur. Dans tous les cas, l'opération de garantie met donc en œuvre trois parties ou éléments : le prêteur, l'emprunteur, et un Tiers, qui est soit un personnage, soit un Bien. C'est le garant, ce Tiers, ce personnage ou ce bien *au-dessus* de l'échange et des contractants, qui garantit matériellement et moralement au prêteur qu'il sera bien remboursé au moment promis.

Les choses se passent de même avec les philosophies idéalistes de la pratique scientifique. Le savant est pour ainsi dire celui qui « prête » : il avance ses efforts, son travail et ses hypothèses. Celui qui « emprunte » est l'objet scientifique, qui reçoit toute cette dépense anticipée. Et le savant attend d'être remboursé de ses efforts. Il demande donc *la garantie* que ses efforts *produiront*

bien ce qu'il attend, ce pour quoi il a engagé toutes ses dépenses : *des connaissances scientifiques*. Les philosophies idéalistes sont le Tiers qui lui fournit cette garantie. Elles lui garantissent la validité de ses énoncés, des conditions et des formes de son expérimentation, et l'exactitude de ses résultats, s'il a bien observé toutes les règles. Formellement, donc, les résultats, les connaissances, les vérités, sont comme en dépôt d'avance quelque part, déjà connues au moins virtuellement par quelqu'un (Dieu, l'Être, le philosophe qui en parle), pour que le savant puisse se lancer dans son opération – le mot le dit bien – dans sa *spéculation*.

On se demandera à quoi peut bien servir toute cette opération, puisque de toute manière les choses ne se passent pas ainsi, et que le savant ne peut jamais savoir d'avance s'il va ou non réussir. On peut répondre qu'il se trouve des savants pour avoir besoin de ce type de garantie, soit qu'ils doutent de leurs hypothèses ou de la validité de leurs instruments d'expérience, soit qu'ils éprouvent le besoin de se défendre intérieurement contre les attaques d'autres philosophies idéalistes qui, elles, mettent en question les titres de la recherche scientifique.

Mais ces réponses sont insuffisantes, car ce n'est pas seulement la science qui est en jeu dans cette philosophie de la pratique scientifique : ce sont toutes les pratiques humaines dans leur rapports entre elles, et tout l'ordre existant entre ces pratiques, qui est un ordre social, donc politique, donc le lieu d'une lutte de classe. Ce que ces philosophies ne parviennent pas à gagner (elles en

gagnent pourtant) en adhésions auprès des savants, elles le gagnent, en se servant de l'exemple de la science et de son prestige, *auprès des agents des autres pratiques*, qu'elles intimident ainsi, en évoquant et « exploitant » le modèle de la science, qui a l'immense avantage de ne pouvoir être discuté, « puisque la science, c'est la science », qui par définition connaît la vérité et ne se discute pas.

Par là, nous entrevoyons que nous devons tenir compte, pour comprendre ce que peut être une philosophie, non seulement des pratiques dont elle parle explicitement, mais aussi *des pratiques dont elle ne parle pas* et aussi de *l'ensemble des pratiques*, car c'est leur rapport interne qui est en jeu dans l'intervention philosophique.

Ainsi, l'effet d'intimidation dont nous parlions il y a un instant est manifeste dans le cas de la philosophie de Karl Popper : puisque Popper a édifié, de son propre aveu, toute sa philosophie (qui ne vas pas très loin) dans le but précis de démontrer que la psychanalyse et le marxisme n'étaient pas des sciences, car, selon lui, leurs hypothèses ne peuvent jamais être *démenties* par l'expérience (l'expérience analytique, et les expériences de la lutte des classes ne peuvent en effet être reproduites dans les même formes en tout temps et en tout lieu), et qu'elles ont donc toutes les chances d'être des impostures de type religieux[1].

1. Voir, par exemple, *La Société ouverte et ses ennemis*, t. II : *Hegel et Marx*, trad. J. Bernard et P. Monod, coll. « Philosophie générale », 1979 (1945), p. 147-150 ; *Conjectures et réfutations*, *op. cit.*, p. 60, 62-65.

Dans les autres philosophies idéalistes de la pratique scientifique, les choses ne sont pas toujours aussi claires et déclarées, mais, en cherchant bien, on trouve toujours des « motivations » du même ordre : il s'agit d'utiliser le modèle scientifique soit pour valider, soit pour invalider d'autres pratiques existantes.

Mais il ne faut pas s'en tenir à la seule fonction de garantie ou de validation. Si la philosophie idéaliste exerce toujours cette fonction, elle n'a pas toujours le même sens idéologique et politique.

Cette fonction peut s'exercer dans un sens positif et progressiste : ce fut le cas pour la philosophie idéaliste bourgeoise.

La bourgeoisie montante, qui développait les forces productives, les outils, les machines, les instruments de mesure et autres, avait besoin de la science. Elle avait donc besoin d'une philosophie qui garantît que la science était bien la science, fournissait des connaissances objectives, et n'avait rien à voir avec une construction imaginaire comme la religion, ou la philosophie de la nature hérités d'Aristote, qui était incapable de fournir une théorie du mouvement des corps physiques. Et ce besoin ne répondait pas à la demande « psychologique » de savants, déroutés devant la nouveauté de leurs découvertes, et se demandant « si c'était bien vrai » que les corps obéissent aux lois de Galilée. Ce besoin répondait aux nécessités d'une lutte idéologique implacable. Car quand la bourgeoisie entreprenait de conquérir sa place, il lui fallait en chasser les

occupants : quand elle voulait faire reconnaître l'existence des sciences, il lui fallait lutter contre les forces énormes de l'idéologie religieuse, qui occupaient le terrain.

Mais, par là, la philosophie idéaliste bourgeoise ne se battait pas que pour la science. Elle devait tenir compte du fait que le combat pour la science ne pouvait être isolé de l'ensemble des luttes politiques et idéologiques. D'une part, elle servait à la science de *garantie* (contre les prétentions écrasantes de l'idéologie religieuse féodale) : mais d'autre part, elle se servait aussi d'une certaine idée de la science pour *garantir l'avenir de ses luttes politiques*. C'est le XVIII^e^ siècle qui fournit l'exemple le plus pur de ce transfert de garantie sous l'unité de la philosophie : dans l'idéologie des Lumières. La philosophie garantissait que les sciences fournissaient la connaissance du monde, naturel et social, et la puissance de la vérité scientifique garantissait que les hommes reconnaîtraient un jour la nécessité des réformes sociales à accomplir pour sortir le monde de l'inégalité et de la servitude.

Dans cette période où la bourgeoisie était une classe révolutionnaire, la fonction philosophique de la garantie embrassait donc non seulement les sciences, mais l'ensemble des pratiques sociales, et elle était progressiste. Bien sûr, la philosophie bourgeoise « manipulait » les sciences, et « exploitait » leur prestige, mais à des fins de libération : pour libérer les sciences, et pour libérer les hommes.

Cette même fonction de garantie peut jouer dans un sens tout différent : réactionnaire, selon les rapports de classe et les enjeux de la lutte de classe.

Lorsque la bourgeoisie fut, au milieu du XIX^e siècle, assise en son pouvoir, elle eut toujours besoin de la science, et elle en a toujours besoin, car la lutte des classes oblige la bourgeoisie à développer et « révolutionner » sans cesse (Marx) les forces productives du mode de production capitaliste. Mais, comme elle se heurtait aux premiers grands assauts de la lutte de classe ouvrière, elle dut remanier son dispositif philosophique. La philosophie, positiviste ou néo-positiviste logique, sert toujours de *garantie* à la science. Mais c'est pour *contrôler* les travailleurs de la science, au nom d'une autre idée de la science que celle des philosophes des Lumières : au nom d'une idée de la science qui n'est plus en relation immédiate avec l'idée de la libération des hommes, mais au nom d'une idée de la science qui impose la vérité comme *Ordre*, et comme vérité détenue par un petit nombre d'hommes, assurant soit le « pouvoir spirituel » (idéologique et politique) comme chez Auguste Comte, soit l'organisation générale de la société, comme les technocrates modernes assistés de leurs ordinateurs.

De même que l'idée de Liberté, naguère associée à l'idée de science, ne venait pas aux philosophes bourgeois classiques de la seule pratique scientifique, mais avant tout de la pratique de la lutte de classe pour la libération des hommes – de même l'idée d'Ordre n'est pas venue aux positivistes des lois de la nature, ou aux

philosophes de la technocratie de la seule programmation des ordinateurs, mais avant tout de la pratique de la lutte de classe d'une bourgeoisie forcée désormais *d'imposer son Ordre*, parce qu'il est contesté par les travailleurs, au nom d'une philosophie qui garantit qu'il faut un Ordre, et que l'Ordre bourgeois est le vrai.

Si, dans les deux cas évoqués, la philosophie idéaliste « exploite » la science, ses résultats et son prestige, il faut prendre soin de bien distinguer la différence des sens sous les mêmes mots.

Dans le premier cas, la philosophie idéaliste « exploite » la science, c'est-à-dire met une certaine idée de la science au service de pratiques sociales : mais comme ces pratiques sont révolutionnaires, l'idée de la science qui est ainsi « exploitée » respecte en gros l'essentiel des valeurs de la pratique scientifique. La lutte pour la libération de la science et la lutte pour la liberté politique vont en effet dans le même sens, ce qui évite de trop graves déformations, mais ne les exclut pas (Descartes, Kant et Hegel ont ainsi déformé les sciences pour les faire entrer dans leurs systèmes).

Mais dans le second cas, la philosophie idéaliste « exploite » les sciences, c'est-à-dire met une certaine idée de la science au service de pratiques sociales : mais comme ces pratiques sociales sont réactionnaires, comme il s'agit de faire violemment rentrer dans l'ordre (bourgeois) les travailleurs qui le menacent, l'idée de la science qui est ainsi exploitée, change de

contenu. La science devient le modèle du savoir qui constate le fait, un point c'est tout, établit des lois, un point c'est tout, et fait régner l'ordre des lois dans les phénomènes. Et tout ce qui ne tombe pas sous cette idée rassurante (pour le pouvoir établi), toutes les sciences qui menacent et cette idée et cet ordre, sont déclarées nulles et non avenues, des impostures : ainsi la théorie marxiste et la psychanalyse. En revanche, toutes les formations théoriques de l'idéologie dominante, l'économie politique, la sociologie, la psychologie, sont baptisées sciences, et il faut se soumettre à leurs « lois », qui renforcent l'Ordre établi. La garantie philosophique de la science a changé de sens : au lieu de servir en gros la libération des sciences et des hommes, elle devient principe d'autorité de d'ordre.

Rien n'est donc moins « innocent » que ces illusions sur la science que sont l'empirisme et le formalisme.

10.

La pratique scientifique et le matérialisme

Voilà donc, une fois écartées les conceptions empiristes et formalistes de la pratique scientifique, dégagée la voie pour une tout autre conception, qui tente d'être matérialiste.

Comment nous représenter alors la pratique scientifique ? Comme un processus qui met en œuvre, au départ, une matière première donnée, une force de travail définie, et des instruments de production existants. Dans ce processus, la force de travail (les connaissances, l'intelligence du chercheur) met en œuvre les instruments de production (théorie, dispositif matériel de l'expérimentation, etc.) sur la matière première donnée (l'objet sur lequel il expérimente), pour produire des connaissances définies.

On dira que ce schéma ne fait que reproduire le schéma de la production matérielle, celui du « procès de travail » (Marx). Ce n'est pas faux, mais à de très grandes différences près.

La première concerne la nature de la « *matière première* ». Au lieu d'être constituée par de la matière au sens propre (du minerai de fer, du charbon, etc.) ou de la matière déjà œuvrée (de l'acier, du cuivre, etc.), la « matière première » de la pratique scientifique est constituée par un mixte d'objets matériels et de représentations non scientifiques et déjà scientifiques, selon le degré de développement de la science.

Mais pour nous rendre la tâche plus difficile, supposons que nous assistons à la naissance d'une science (nous savons que nous pouvons à peu près dater leur naissance), et imaginons en conséquence une matière première qui soit aussi « pure », c'est-à-dire aussi peu théorique que possible – car nous savons que toute science déjà développée travaille sur une matière première en grande partie scientifique, c'est-à-dire théorique.

Dans ce cas extrême, nous supposons donc que le savant n'a en face de lui que la seule donnée de ses perceptions, sans disposer encore de l'aide d'aucun instrument de travail ou de mesure. Notons tout de suite que cette hypothèse est utopique, car tous les exemples que nous connaissons prouvent que toute science disposait à sa naissance d'un minimum d'appareillage technique (les mathématiques grecques définissaient leurs figures par le maniement de la règle et du compas). Mais cela ne fait rien : supposons comme un néant total de déterminations théoriques. À quoi avons-nous affaire ? Non pas au pur contact, décrit par l'empirisme, entre le

sujet connaissant et l'objet à connaître, non pas au pur concret, mais à tout un monde d'abstractions. Sans doute, le concret se donne dans les perceptions sensibles, mais ce qu'elles signalent est moins ce qu'il est (son « essence ») que le simple fait de son existence. Sans doute pour que l'existence d'une chose nous soit signalée, il faut aussi que quelque chose de son « essence » nous soit donné. Mais, justement, tout cela se passe sous une impressionnante couche d'abstractions, qui paraissent si naturelles en leurs effets de déformation qu'on n'en soupçonne même pas l'existence. Quelles abstractions ?

D'abord, celles de toutes les pratiques concrètes existant dans le groupe social considéré : pratiques de la production, pratiques sexuelles de la reproduction, pratiques de la lutte des classes (s'il s'agit de sociétés de classes). Ensuite, celles de toutes les pratiques sociales abstraites qui règlent les fonctions ou les conflits de classe dans ladite société : le droit, la morale, la religion et (si elle existe) la philosophie. Ces abstractions – l'expérience des sociétés primitives, pour ne pas parler des autres, le montre – n'ont pas pour seule fonction de régler les rapports sociaux qu'elles concernent, elles ont aussi pour effet d'assigner place et sens à toutes les observations empiriques possibles. C'est dire qu'il est pratiquement impossible de dissocier, dans la pratique scientifique primaire, les observations du donné de ces généralités abstraites qui en constituent, non la base, mais le réseau de repérage et de sens.

Voilà pourquoi il est légitime de dire que la matière première sur laquelle travaille le savant dans la forme la plus rudimentaire de la science est inséparable de généralités abstraites définies, qui sont elles-mêmes le résultat d'une très longue élaboration des différentes pratiques sociales. C'est pourquoi j'ai proposé, autrefois[1], de désigner cette matière première par le terme : *Généralités I*, le pluriel du terme servant à indiquer la complexité des abstractions qui se condensent dans les « données » apparemment immédiates auxquelles le savant aurait affaire. Et parmi ces Généralités I, j'ai signalé, à côté des généralités issues des autres pratiques sociales matérielles ou sexuelles, la présence des généralités issues des différentes idéologies (juridique, morale, religieuse, philosophique, etc.).

Ce qui vient d'être dit de la science hypothétique dont on vient d'examiner les conditions est *a fortiori* valable pour toute science constituée et qui se développe. La matière première sur laquelle travaille le chercheur comporte, outre les généralités mentionnées, d'autres formes d'abstraction, les abstractions de la pratique technique et les connaissances abstraites déjà produites par la science. De sorte qu'on peut envisager le cas limite, qui est celui des mathématiques, où la science *ne travaille que sur elle-même*, c'est-à-dire sur les résultats qu'elle a déjà produits. Si on considère alors la science comme un « sujet », on peut dire qu'elle tombe sous la

1. *Pour Marx*, Paris, Maspero, coll. « Théorie », 1977 (1965), p. 186 ff.

seconde définition d'Aristote, puisqu'elle n'a pas affaire à un objet extérieur, étant elle-même à soi-même son propre objet.

Mais les mathématiques sont un cas limite. Dans toutes les sciences expérimentales, il existe un élément matériel objectif extérieur : même si cet élément est inséré dans le cadre de la théorie existante, même s'il est réalisé dans les instruments de mesure et d'observation, il n'en subsiste pas moins présent, et comme tel il tombe sous l'observation sensible, soit directe, soit indirecte. Dans la physique moderne, certes, on ne voit jamais l'objet (telle particule) à l'œil nu en personne : mais on observe du moins sa trace, directe ou indirecte, sur l'enregistrement d'un film, ou dans le déplacement de la position des raies du spectre lumineux, analysé. Mais cet élément sensible ne peut lui-même être enregistré en dehors de tout cet appareil expérimental, qui représente une masse considérable d'abstractions et de connaissances réalisées dans cet appareil même.

Il faut insister nettement sur ce fait : que ces abstractions, contrairement à l'usage vulgaire du mot, ne sont pas vides, mais que, tout au contraire, elles sont pleines de connaissances définies, acquises au terme d'un long processus, et que leur assemblage définit non pas un espace vide, mais, au contraire, un espace parfaitement repéré, celui dans lequel va se produire l'événement, le « fait » scientifique qui va permettre de nouvelles découvertes, ou obliger à modifier soit les hypothèses de recherche, soit le dispositif de l'expérimentation. De

sorte que plus la science progresse, plus sa propre matière première tend vers le concret, qui n'est que le résultat de l'assemblage des multiples abstractions ou connaissances qui le constituent. Marx disait ainsi : la science ne va pas, comme le croit l'idéologie vulgaire, du « concret à l'abstrait », elle ne va pas des objets empiriquement existants à leur vérité (contenue en eux de toute éternité, et qu'il suffirait d'extraire) : *la science va au contraire de l'abstrait au concret*, elle épure progressivement l'abstraction, les abstractions existantes, elle passe des abstractions idéologiques aux abstractions du savoir pratico-technique, pour aboutir aux abstractions scientifiques, et, les combinant exactement, à cette abstraction définie qui porte sur un objet concret, et qui devient ainsi la connaissance concrète d'un objet concret[1]. Cette grande vérité matérialiste, il faut bien dire que la plupart des philosophes et même des scientifiques la méconnaissent : mais, sans elle, on ne peut pas comprendre ce qui se passe dans la pratique scientifique.

Il y a peu à dire, du point de vue du procès de la pratique scientifique, sur le *chercheur*. Car il est entièrement défini, mis à part telle ou telle aptitude particulière, qui dans certains cas peut jouer un rôle décisif, par l'état de la science existante dans laquelle il travaille. Il ne peut en effet inventer aucune théorie que sur la base des théories existantes, découvrir aucun problème que sur la base des résultats acquis, mettre au point aucun

1. *Contribution...*, Introduction, *op. cit.*, p. 164-166.

dispositif expérimental que sur la base des moyens disponibles, en théorie et en technique, etc. Il est un agent d'un procès qui le dépasse, il n'en est pas le sujet, c'est-à-dire l'origine, le créateur. Le procès de la pratique, c'est-à-dire de la production scientifique, est ainsi un « procès sans sujet[1] », ce qui ne veut pas dire qu'il peut se passer de la force de travail et donc de l'intelligence, des dons, etc., du chercheur, mais qu'il est soumis à des lois objectives qui déterminent aussi la nature et le rôle de l'agent, du chercheur scientifique.

Cela, tous les savants le savent. Ils savent très bien que le caractère gigantesque des installations expérimentales modernes montre à l'évidence que le chercheur n'est que l'agent d'un procès complexe qui le dépasse. Ils savent même que les problèmes scientifiques posés le sont non seulement par tel individu, mais pour l'ensemble de la communauté scientifique mondiale, et que toutes les grandes découvertes ont lieu « à plusieurs endroits du monde », et « à peu près en même temps », sans que les intéressés se donnent le mot. Ils savent que la recherche est engagée dans une aventure impressionnante, qui est d'ailleurs en grande partie déterminée du dehors, par la demande de la production et les exigences de la lutte des

1. L. Althusser, « Trois notes sur la théorie des discours » (1966), *Écrits sur la psychanalyse. Freud et Lacan*, Paris, Stock-IMEC, 1993, p. 165. « Il n'y a pas plus de *sujet* de la science au regard du discours scientifique [...] qu'il n'y a d'individu "faisant l'histoire" au sens idéologique de cette proposition. » Sur le procès sans sujet, voir « Sur le rapport de Marx à Hegel », dans *Lénine et la philosophie*, Paris, Maspero, 1972, p. 49-71 ; « Remarque sur la catégorie "Procès sans Sujet ni Fin(s)" », *Réponse à John Lewis*, Paris, coll. « Théorie », 1973, p. 69-76.

classes. Ils savent que, même en se groupant, ils ne peuvent pas grand-chose sur le cours du développement de la recherche scientifique. Ils savent, au moins certains d'entre eux, que s'ils veulent agir sur ce cours, *ils doivent « changer de terrain » et se mettre à faire de la politique.* Car, contrairement à ce que croient les philosophes idéalistes, ce n'est pas la science, la connaissance qui commande à la politique, mais la politique qui commande au développement de la science, de la connaissance.

Ce caractère du développement de la pratique scientifique comme « procès sans sujet » marque tous ses moments et tous ses éléments, aussi bien sa matière première, que ses agents (les chercheurs), ses instruments de production et ses résultats. Nous laisserons donc cette idée de côté pour le moment, quitte à la retrouver plus tard, en une autre occasion.

Mais ce qui a été dit de la matière première vaut évidemment aussi pour *les instruments de production.* Ils sont, avons-nous dit, la réalisation des abstractions scientifiques, des connaissances théoriques. Cela se voit aisément pour tous les instruments qui interviennent dans l'expérimentation. Autrefois, les instruments de mesure étaient simples : maintenant ils ont donné lieu à des théories d'une extrême abstraction, pour justifier leur nature, la qualité du métal dont ils sont fabriqués, la température à laquelle ils sont employés, le vide (ou non) sous lequel ils sont mis en œuvre, etc. Je ne m'étends pas sur cet aspect des choses, qu'une formule

du philosophe Gaston Bachelard a rendu célèbre : « Les instruments sont des théories matérialisées[1]. »

Je voudrais en revanche insister sur un aspect moins connu : sur le fait que, parmi ses instruments de production théorique, figure aussi *la « théorie »* actuelle de la science. On peut d'ailleurs dire aussi qu'elle est présente dans la matière première, puisqu'une matière sur laquelle travailler est définie dans une science donnée conformément aux acquis théoriques de cette science. Bachelard a ainsi montré qu'on expérimente sur des « corps purs », mais qu'il n'y a pas de « corps pur » dans la nature, car tout « corps pur » est le produit d'une théorie scientifique et d'une technique correspondante[2].

Mais ce qui vaut pour les instruments de production vaut *a fortiori* pour la matière première, car l'intérêt de la théorie qui figure dans les instruments de production théorique est qu'elle y figure non pas sous une autre forme qu'elle, soit matière première, soit instrument de production, *mais sous la forme pure de la théorie de la science existante.* Cela ne veut sans doute pas dire que la théorie figure tout entière dans les instruments de production, car elle n'y figure en général qu'en partie, sous la forme d'un certain nombre de concepts scientifiques

1. Voir p. 135, n. 1.

2. *La Poétique de la rêverie*, Paris, Puf, 1961, p. 64-65. « Une rêverie de "pureté" des substances – une pureté quasi morale – anime ainsi les longs travaux alchimiques. Bien entendu, cette recherche d'une pureté qui doit atteindre les corps des substances n'a rien de commun avec la préparation des corps purs dans la chimie contemporaine. »

– mais qui dépendent pour leur sens opératoire de l'ensemble de la théorie. Ce sont ces concepts qui, sous forme soit d'hypothèses à vérifier, soit d'instruments de mesure, d'observation et d'expérimentation, interviennent à la fois directement et indirectement dans le travail sur la matière première.

Ce qui est intéressant dans cette analyse est qu'on peut, ici aussi, reprendre l'exemple qui nous avait paru tout à l'heure exceptionnel, des mathématiques, et dire que, d'une certaine manière, la science, même expérimentale, ne travaille que sur elle-même, étant sous ce rapport à la fois sa propre matière première, son propre agent, et ses propres instruments de production. Mais si elle ne fait que travailler sur elle-même, d'où vient donc qu'elle parvienne à des découvertes, à ne pas se répéter indéfiniment ? C'est qu'elle travaille sur un objet qui est contradictoire, car la théorie qui travaille sur soi, à la limite, ne travaille pas sur une théorie qui aurait éliminé toute contradiction de soi, c'est-à-dire qui serait parvenue à la connaissance dernière de son objet. C'est, au contraire, une théorie inachevée qui travaille sur son propre inachèvement, et qui tire de ce « jeu », de cet écart, de cette contradiction, de quoi aller plus loin, de quoi dépasser le niveau de la connaissance atteinte, bref, de quoi se développer.

Et ce qu'elle produit alors, ce sont des connaissances nouvelles. J'ai autrefois proposé d'appeler *Généralités II* cet ensemble complexe d'abstractions et d'instruments que l'agent de la recherche scientifique fait « travailler »

sur la matière première (Généralités I). J'ai en même temps proposé d'appeler *Généralités III* les connaissances nouvelles produites par tout ce procès de connaissance.

Je sais qu'on peut faire des objections à cette appellation et me dire en particulier que si, comme je l'ai prétendu, les abstractions scientifiques se distinguent des abstractions pratico-techniques par leur *universalité*, il conviendrait d'appeler les connaissances scientifiques acquises au terme du procès des *Universalités*, et non des *Généralités*. On se souvient en effet de la distinction que nous avons faite : une généralité est toujours empirique, alors qu'une abstraction scientifique, universelle, est toujours théorique. Je conviens donc que ce reproche est en partie fondé. On pourrait d'ailleurs l'étendre aux *Généralités II*, puisque y figurent, pour une science avancée, toujours des abstractions scientifiques, donc universelles. Mais justement, dans les *Généralités II* comme dans les *Généralités I*, on voit figurer aussi des généralités idéologiques, qui sont, on le sait, faussement universelles.

Or, il se trouve que dans les connaissances produites au terme du procès, ou *Généralités III*, on peut également observer la présence de généralités idéologiques. C'est le signe que la science, qui ne peut jamais l'être, n'est pas achevée, que non seulement ses problèmes théoriques ne sont pas totalement résolus, mais encore qu'elle subit inévitablement la pression de l'idéologie ambiante, qui contamine ou peut contaminer (et d'ailleurs parfois aider) la position de ses problèmes scientifiques. C'est pourquoi j'ai préféré conserver le

terme de Généralités, même pour désigner les abstractions scientifiques que sont les connaissances produites par le procès.

Si nous considérons maintenant l'ensemble du procès de la pratique scientifique, nous constatons qu'il est dominé par un ensemble d'abstractions, qui sont *des rapports*. Ces rapports ne sont pas des abstractions simples, même additionnées : ce sont des abstractions combinées de manière spécifique et produisant une structure relativement stable. Parmi ces rapports, nous pouvons citer immédiatement ceux dont nous avons déjà parlé : les rapports de la théorie existante et de la technique du dispositif expérimental.

Ces rapports, considérés de près, sont d'une extraordinaire complexité. C'est sous eux qu'ont lieu les phénomènes de la vérification expérimentale, dont ils définissent strictement les conditions. Mais ces rapports de production théorique ne sont pas les seuls à intervenir. Il faut leur ajouter aussi des rapports philosophiques et des rapports idéologiques. Si les philosophies idéalistes se trompent dans la représentation qu'elles donnent des rapports existant entre la philosophie et les sciences, si elles se trompent en particulier en disant que la philosophie définit les éléments de toute théorie scientifique, en revanche, elles ne se trompent pas en notant, parmi les rapports de la production scientifique, des rapports philosophiques, et même des rapports idéologiques.

Les rapports philosophiques, le plus souvent véhiculés, tout comme les rapports idéologiques, par le langage naturel, ou le langage abstrait, mais passé dans le langage naturel, sont constitués par certains dispositifs de *catégories* et de *thèses* philosophiques, qui jouent leur rôle à la frontière de ce que la science connaît et de ce qu'elle cherche, donc dans la constitution de sa théorie.

Pour prendre un exemple simple, il est évident que la physique scientifique, issue de Galilée, n'aurait pu se constituer sans un nouveau concept de causalité, qui remplace l'ancien concept, désuet, emprunté à Aristote. Or, qui a travaillé à produire cette catégorie de causalité qui a mis la physique sur la voie d'un nouveau concept de causalité, sinon la philosophie de Descartes et des cartésiens ? Dans ce cas, on peut considérer que la philosophie a répondu à une demande explicite de la physique. Mais bien souvent il arrive aussi qu'elle précède toute demande et fabrique ainsi des catégories qui ne trouveront leur emploi scientifique que beaucoup plus tard. Pour ne prendre, ici encore, qu'un exemple simple, Aristote avait dans sa philosophie, et pour des raisons théoriques générales qui prirent la forme théologique, forgé la catégorie d'une cause première qui fût paradoxalement « moteur immobile » et qui, de ce fait, agissait à distance. Or, Newton devait 20 siècles plus tard reprendre cette catégorie à son compte, au grand scandale des mécanistes cartésiens, qui ne pouvaient concevoir d'action physique sans contact, donc sans

choc, pour penser l'action à distance des corps les uns sur les autres, dans l'attraction et la répulsion.

Il faut bien voir que dans ce phénomène, où l'on découvre que *des rapports philosophiques* (et idéologiques : la différence ici n'est pas de grande importance) commandent aussi le procès de production des connaissances scientifiques, on n'a pas affaire à un déterminisme linéaire, ni dans le temps, ni dans l'espace, mais à des formes qui, tout en exprimant des rapports philosophiques nécessaires au développement des sciences existantes, donc imposés par les grands problèmes théoriques dominants, peuvent réserver la surprise soit de l'anticipation, soit de la nullité. *Les rapports philosophiques de production théorique* ne sont pas arbitraires, quand on considère une science donnée, à un moment donné de son histoire. Mais ils n'épuisent évidemment pas l'ensemble des catégories et des thèses philosophiques alors existantes.

La philosophie n'a pas en effet que les sciences pour enjeu de ses combats : elle doit tenir l'ensemble du front où figurent toutes les autres pratiques humaines. Et, pour façonner les catégories et thèses qui seront engagées sur le front de la pratique scientifique, elle tient compte de *l'ensemble des enjeux de son combat*, ce qui signifie que, tout en respectant autant que possible la réalité de ladite pratique scientifique, elle est contrainte d'en infléchir la « représentation » pour ajuster l'ensemble de ses interventions sur une base théorique commune. C'est ce « gauchissement » inévitable qui fait que

la philosophie n'est pas, dans le principe, une science, ni ne fournit, dans le principe, une connaissance, mais est hantée par une pratique particulière : celle de l'intervention dans les rapports théoriques (et autres) de la pratique scientifique et des autres pratiques. Nous verrons plus tard quelle est la nature de cette intervention.

Évidemment, cette thèse qu'il existe des rapports de production scientifique qui ne soient pas purement scientifiques, mais philosophiques et idéologiques, cette thèse heurte de plein fouet la représentation positiviste de la science. Pour le positivisme en effet, comme pour toutes les formes de rationalisme, tout ce qui intervient dans la pratique scientifique est purement scientifique, même l'objet qui, quoique opaque avant l'expérimentation scientifique, prouve, quand on en a extrait par abstraction l'essence, qu'il possédait déjà en lui-même sa propre « essence ».

C'est de là que le positivisme tire la thèse de la neutralité scientifique absolue de la science, et aussi la thèse de la toute-puissance de la science, qui, porteuse de la vérité, n'a qu'à se montrer aux hommes, ou leur être enseignée, pour en être reconnue, et donc leur servir de politique, pour leur plus grand bien. Cette conception rationaliste de la science est la forme classique de l'idéologie bourgeoise de la science, et elle l'est puisqu'elle appartient à l'idéologie de la classe dominante, elle-même dominante. On peut constater non seulement chez les savants, qui sont directement touchés par cette idéologie rationaliste de la science, mais aussi dans les

couches les plus larges soit de la bourgeoisie, soit de la classe ouvrière, que cette idéologie atteint directement à travers l'enseignement des sciences dispensé par l'école primaire.

Et, à cet égard, il n'est pas inutile de noter que c'est proprement une (*mauvaise*) *abstraction* de considérer que la science peut se réduire à la sphère limitée de sa pratique purement et directement expérimentale. Non seulement parce que tout ce qui se passe dans cette sphère (matière première, matériaux, instruments, mais aussi problèmes théoriques, etc.) dépend du monde extérieur. Mais aussi parce que la pratique scientifique ne s'arrête pas à ses résultats purement scientifiques. Ceux-ci font en effet l'objet d'applications techniques, puisque c'est leur raison d'être essentielle, mais ils font aussi l'objet d'un enseignement, nécessaire à la formation de la force de travail. Or, cet enseignement ne reproduit pas du tout le procès de production des connaissances ; il se contente d'en exposer les résultats essentiels, et il les expose nécessairement, vu le rapport de forces, dans la forme de l'idéologie dominante : celle de l'idéologie rationaliste, qui néglige le rôle de l'idéologie, de la philosophie et de la lutte des classes. Cet enseignement contribue par là, pour son compte, à reproduire l'ensemble des conditions de la production scientifique.

C'est là un point de toute première importance, sur lequel, à propos de la production matérielle, Marx a particulièrement insisté. Aucune production n'est possible si elle ne produit, en même temps que ses résultats, de quoi remplacer ce qui a été consommé de ses propres conditions dans le procès de production : *aucune production n'est possible, c'est-à-dire durable, si elle n'assure pas les conditions de sa propre reproduction*. Or, on peut considérer que, sous ce rapport, les conditions philosophiques et idéologiques jouent un rôle déterminant, justement, dans la production des conditions de la reproduction [1].

Car qu'est-ce qui permet à une science expérimentale, qui varie les conditions de ses expérimentations, tout comme ses hypothèses et ses montages, de penser ces variations comme possibles ? Sinon l'existence de *rapports invariants*, qui rendent ces variations pensables et réalisables ? Et ces rapports, si on les examine de près, se révèlent être des *rapports philosophiques ou idéologiques*. Ainsi la notion de substance ou de cause : elle a permis aux « variations » que furent la physique aristotélicienne, puis la physique galiléenne, de prendre naissance pour répondre aux nouveaux problèmes surgis de

1. *Le Capital, op. cit.*, t. I, p. 403. « Les conditions de la production sont aussi celles de la reproduction. Une société ne peut reproduire, c'est-à-dire produire d'une manière continue, sans retransformer continuellement une partie de ses produits en moyens de production, en éléments de nouveaux produits. »

Le Capital, op. cit., t. III, p. 719. « [...] la fraction dirigeant de la société a tout intérêt à donner le sceau de la loi à l'état de choses existant et à fixer légalement les barrières que l'usage et la tradition ont tracées [...] cela se produit d'ailleurs tout seul, dès que la base de l'état existant et les rapports qui sont à son origine se reproduisent sans cesse, prenant ainsi avec le temps l'aspect d'une chose bien réglée et bien ordonnée ; cette règle et cette ordonnance sont elles-mêmes une chose indispensable de chaque mode de production qui doit prendre l'aspect d'une société solide, indépendante du simple hasard ou de l'arbitraire. »

la pratique de la production ou de la pratique militaire. Ainsi la notion de loi naturelle et de nature humaine a permis aux « variations » que furent tout le droit naturel, donc toute la théorie politique correspondante, dans ses formes les plus différentes (qu'on pense à ce qui sépare à jamais Hobbes de Locke, et même de Rousseau), de prendre naissance et consistance pour répondre aux nouveaux problèmes posés par les conflits politiques et idéologiques des XVII^e^ et XVIII^e^ siècles.

Il y a ainsi des catégories philosophiques (substance, cause, Dieu, idée, etc.) ou des idées ou notions idéologiques (loi naturelle comme loi morale, nature humaine comme rationnelle et morale, etc.) qui ont dominé des siècles de culture humaine, et cette domination ne s'est pas exercée seulement sur les « ignorants », les « simples », elle a servi aussi de *matrice théorique* pour des constructions théoriques, philosophiques et scientifiques de la plus haute abstraction, de la plus grande difficulté, et de la plus grand portée théorique et pratique.

Cet ensemble de catégories (philosophiques) et d'idées (idéologiques) a ainsi servi *à reproduire les conditions de la production théorique*, à assurer sa perpétuation, donc son progrès. Il faut évidemment tenir compte du fait que sous l'effet de la combinaison des différents problèmes posés par différentes pratiques, ce corps de rapports de production théoriques change dans l'histoire, mais ce changement est relativement lent, et les moments de sa mutation sont suffisamment visibles pour qu'une périodisation de cette histoire puisse être

effectuée. Une histoire de la pratique scientifique dans ses différentes branches de production (les différentes sciences) peut donc être pensée et écrite, mais à condition de ne pas tomber dans l'anecdotique des purs événements visibles dans le champ de ladite pratique : à la condition de penser comme sa condition majeure ces rapports de production théoriques, qui en commandent la reproduction, c'est-à-dire l'existence.

Voilà, sans doute, une forme d'existence de la philosophie qu'il n'est pas facile de cerner et de définir, puisqu'on peut aisément la confondre avec des représentations que l'idéalisme en a donné (la toute-puissance de la philosophie sur les sciences). Mais il est d'autant plus important de bien la concevoir, car, comme nous le soupçonnons depuis un moment, dès qu'il y a quelque part et philosophie, et idéologie, il y a aussi lutte, et non pas une lutte arbitraire, mais une lutte nécessaire, reliée en dernière instance à la lutte de classe. Et s'il y a lutte, il y a forcément un parti qui sert les intérêts de la science, et un autre qui les exploite en faveur de l'idéologie dominante. La science n'est donc pas neutre, puisque en son intimité même se poursuit ce combat pour ou contre des valeurs auxquelles elle sert de point d'appui ou d'alibi. Les savants en général ne le savent pas, ce qui fait qu'ils cèdent sans critique à l'influence des idées de l'idéologie dominante. Les non-savants en général ne le savent pas non plus, ce qui fait qu'ils cèdent aux idées de la même idéologie, qui utilise le prestige et l'efficacité de la science à son propre profit, c'est-à-dire au profit de la classe que sert cette

idéologie. Seuls le savent et se comportent en conséquence de rares savants, des philosophes matérialistes, et les militants politiques marxistes. Les premiers le savent par l'instinct de leur pratique, les seconds par les principes de leur philosophie, les troisièmes par la théorie du matérialisme historique (ou théorie des lois de la lutte des classes) découverte par Marx.

11.

La pratique idéologique

Après avoir parlé de la pratique de la production et de la pratique scientifique, il est indispensable de parler aussi de la pratique idéologique, car, sans sa connaissance, il est impossible de parvenir à l'intelligence de ce qu'est la philosophie.

Il existe bien, à mon sens, une pratique idéologique. Évidemment, elle est fort déconcertante, car on n'y reconnaît pas facilement les catégories que nous avons employées jusqu'ici dans nos analyses. Il faut pourtant y voir de plus près.

Le plus déconcertant de la pratique idéologique, c'est qu'on n'y retrouve pas trace de la présence d'un agent. Si une idéologie est un système d'idées, plus ou moins unifiées entre elles, il est clair qu'elles agissent sur les « consciences » sans l'entremise visible de quelque agent que ce soit, fût-il même leur propagandiste, puisque c'est l'évidence et la force des idées qui agissent à travers lui. Car on ne dira pas que l'agent est, dans une idéologie, l'individu qui l'a inventée. On sait fort bien que les

idéologies qui jouent un rôle effectif dans l'histoire mondiale n'ont pas d'auteur connu, ou que, même si on peut leur trouver un auteur (le Christ, par exemple), cet auteur aurait pu être remplacé au même moment par n'importe quel autre. Tout se passe donc comme si *l'idéologie agissait par elle-même*, était elle-même son propre agent, ce qui la rapproche déjà de la définition aristotélicienne à laquelle nous avons fait allusion.

Mais ce qui continue de déconcerter dans la pratique idéologique, c'est la « nature » de la matière première sur laquelle l'idéologie agit comme son propre agent de transformation. On peut dire en première approximation que cette matière première, ce sont les individus humains en tant que doués de « conscience » et possédant certaines « idées », quelles qu'elles soient. Mais il est aussitôt clair que les individus humains, et leur conscience, ne sont ici mentionnés que comme les *supports* des idées qu'ils détiennent, et que la matière première sur laquelle agit la pratique idéologique est constituée par ce système d'idées. On se trouve donc devant ce paradoxe d'une pratique idéologique où un système d'idées agit directement sur un autre système d'idées car, puisqu'il n'y a point d'agent distinct, les instruments de production (Généralités II) se confondent avec le seul système d'idées de l'idéologie existante. À cette condition, on peut alors concevoir la pratique idéologique comme une transformation de l'idéologie existante sous l'effet de l'action directe d'une autre idéologie,

distincte de la première – sinon, la question de sa transformation serait absurde.

Tout cela peut paraître mystérieux. Pourtant, les choses sont assez simples dans le principe, mais à une condition : à condition de comprendre qu'une idéologie n'est un système d'idées (ou de représentations), qu'en tant qu'il est *un système de rapports sociaux*. Autrement dit, sous la figure d'un système d'idées agissant sur un autre système d'idées, pour le transformer, c'est un système de rapports sociaux qui agit sur un autre système de rapports sociaux, pour le transformer. Et cette lutte, qui se passe « dans les idées », ou plutôt « dans les rapports sociaux idéologiques[1] » (Lénine), n'est qu'une forme de la lutte de classe générale.

Il se passe en effet entre ces idées quelque chose d'assez semblable à ce qui vient de se passer dans le rapport de production. Vous vous en souvenez[2] ? Rapport à trois

1. *Ce que sont les « amis du peuple » et comment ils luttent contre les sociaux-démocrates*, *Œuvres complètes*, Paris, Éditions Sociales, 1958, t. I, p. 154, 197. « Le rapport des formes aux conditions matérielles de leur existence, n'est-ce pas la question du rapport entre les différents côtés de la vie sociale, de la superstructure des rapports sociaux idéologiques aux rapports matériels, dont la doctrine du matérialisme donne une solution ? »

2. Althusser fait allusion à un passage initialement inclus dans le chapitre 11 qu'il a partiellement supprimé en remaniant son texte : « Considérons, par exemple, la pratique de la production matérielle. Elle est un procès de travail, dans lequel un ou des travailleurs (force de travail) utilisent des moyens de production (outils, machines) pour transformer une matière première (minerai, bois, etc.) en un produit fini. Ce procès se déroule sous des rapports abstraits qui définissent le rapport matériel qui doit exister entre les différents éléments (il faut tels et tels outils pour travailler le bois, et pas le fer) pour que le résultat (tel produit) soit atteint. On peut alors dire que ces rapports de production sont des rapports techniques. Mais si on considère ce même procès, non plus *abstraitement* comme on vient de le faire

termes, donc à double entrée : rapport entre deux classes, mais à propos de leur rapport respectif aux moyens de production. Ici aussi nous avons un premier rapport : entre deux idées ou deux systèmes d'idées. Mais un second rapport intervient aussitôt pour donner son sens au premier : car le rapport entre les deux systèmes d'idées intervient à propos de leur *rapport respectif à propos d'une autre réalité*. Laquelle ? *Les enjeux* de la lutte de classe idéologique, les rapports de la lutte de classe idéologique. Des exemples ? On peut se battre dans les idées pour ou contre la rationalité de la nature, pour ou contre le déterminisme, pour ou contre la liberté politique, pour ou contre l'existence de Dieu, pour ou contre la liberté de l'art, etc., et à l'infini.

(c'est-à-dire indépendamment de toute société), mais concrètement, il faut alors mettre en jeu non plus seulement ces rapports techniques de production, mais les rapports sociaux qui commandent les éléments, leurs places et leurs fonctions dans la production. On sait que ces rapports sont en dernière instance des rapports doubles : rapports entre des groupes d'hommes (constitués soit par la division du travail, soit par la division en classes) et rapports entre ces groupes d'hommes et les moyens de production. Lorsque les moyens de production (matières premières, instruments de production) sont détenus collectivement par l'ensemble des hommes et mis en œuvre collectivement, alors on a affaire à des rapports de production communautaires (sociétés primitives, société communiste). Lorsque, au contraire, ces moyens de production sont détenus par un groupe d'hommes, alors que le reste des hommes de la même société en est privé, et cela de manière organique, on a affaire à une société de classe, où la classe qui détient les moyens de production exploite la classe qui en est dépourvue, s'approprie le surtravail auquel elle la contraint par toute une série de dispositifs, au premier rang desquels figure l'État, instrument de sa domination de classe. Les choses vont si loin que si on néglige de prendre en compte les rapports sociaux de production ou, pour dire les choses de manière plus juste, le rapport social de production existant, si, négligeant ce rapport, on traite des "phénomènes" observables dans la production, qu'on analyse ainsi ce qui entre dans la production, comment le produit circule, comment sa valeur est répartie, on a l'impression de faire ce qu'on appelle de l'Économie Politique, et de faire ainsi œuvre scientifique – on ne fait pourtant rien de tel [...]. »

Dans ce cas, que se passe-t-il ? On peut dire ceci. L'idéologie (les idées) qui agissent (pratique idéologique) pour transformer la « matière première » existante, c'est-à-dire les idées (l'idéologie) qui dominent actuellement les consciences, ne fait rien d'autre que de faire passer lesdites « consciences » de la domination de l'ancienne idéologie à la nouvelle. La pratique idéologique se réduit donc à ce *transfert de domination*, à ce *déplacement de domination*. Exemple : là où dominait une conception religieuse du monde, la pratique (lutte) idéologique aboutit à imposer la domination d'une nouvelle idéologie : disons une idéologie rationaliste bourgeoise. (On le voit se passer entre le XIV^e^ et le XVIII^e^ siècle en Europe.)

Soit, dira-t-on, mais ces simples affirmations posent de redoutables problèmes : d'abord, le problème du mécanisme de cette domination ; ensuite, le mécanisme de la *constitution* de ces idéologies, car tout cela est présupposé dans ce qui vient d'être dit, et n'est pas expliqué.

Parlons donc un instant du mécanisme de cette domination. Comment une « conscience », celle d'un individu concret, peut-elle bien être dominée par une idée, et, surtout, par un système d'idées ? On dira : lorsqu'elle les reconnaît pour vraies. Certes. Mais comment cette reconnaissance s'opère-t-elle ? Nous savons que ce n'est pas la simple présence du vrai qui le fait connaître comme vrai, car il y faut tout un travail, celui de la pratique technique ou celui de la pratique scientifique.

Mais peut-être que la reconnaissance, elle, peut se produire toute seule, sous l'effet de la présence du vrai. Quand je rencontre mon ami Pierre dans la rue, je le reconnais, en disant : « c'est bien lui ». Et j'ai réellement le sentiment que c'est moi, Louis, qui me trouve en contact direct, concret, avec cette vérité que Pierre est là dans la rue, et vient à ma rencontre, et qui le reconnais : « c'est bien lui ». Mais les choses sont un peu plus compliquées. Car pour que je puisse dire : c'est bien lui, il faut que je sache *qui est Pierre*, qu'il est grand, brun, moustachu, etc. Donc la reconnaissance a pour présupposition la connaissance, et je me trouve devant un cercle.

Pourtant, en quelque manière, la reconnaissance l'emporte sur la connaissance, car s'il me faut du temps pour le travail de la connaissance, c'est d'emblée, en un quart de seconde, que s'effectue la conclusion de la reconnaissance : comme si la reconnaissance était précédée par elle-même, toujours et en tous lieux. Comme si l'idée de Pierre s'emparait de moi, au moment où je crois que c'est moi qui reconnais Pierre. Comme si, par sa seule présence, c'était Pierre qui m'imposait cette évidence : « c'est bien lui ». De sorte qu'on voit les rôles se renverser. C'est moi qui crois reconnaître Pierre, ou telle idée comme vraie, par exemple, l'idée de l'existence de Dieu, mais en réalité *c'est cette idée qui s'impose à moi à travers la rencontre de Pierre*, ou de la manifestation de cette idée (pour Dieu : un sermon religieux).

Et si je pousse cette idée paradoxale jusque dans ses conséquences extrêmes, j'aboutis à une conclusion tout à fait étonnante, que je peux formuler comme suit.

Tout se passe comme si, lorsque je crois à une idée ou à un système d'idées, ce n'était pas moi qui les reconnaissais et, les rencontrant, disais : « c'est bien elles ! et elles sont bien vraies ! » – mais, tout au contraire, tout se passe comme si, quand je crois à une idée ou à un système d'idées, c'était cette idée ou ce système d'idées qui me dominaient, et m'imposaient, à travers la rencontre de leur présence ou de leur manifestation, la reconnaissance de leur existence et de leur vérité, en même temps que ma capacité à les reconnaître pour vraies et à le dire en toute bonne foi. Tout se passe comme si, à la limite, les rôles [étaient] complètement renversés, [et que] ce n'était pas moi qui interpellais une idée, pour lui dire « hé donc, toi, fais voir un peu ton visage, que je dise si tu es vraie ou non ! » – mais comme si c'était l'idée, ou le système d'idées, qui m'interpellaient et m'imposaient leur vérité, et, avec leur vérité, la reconnaissance de leur vérité et, avec cette reconnaissance, la fonction, que dis-je, l'obligation de reconnaître leur vérité. C'est ainsi que les idées qui constituent une idéologie s'imposent violemment aux « consciences » libres des hommes, en interpellant les hommes dans des formes telles qu'ils sont obligés de reconnaître librement que ces idées sont vraies, qu'ils sont donc obligés de se constituer en *sujets* libres, capables de reconnaître la vérité là où elle réside, c'est-à-dire dans les idées de l'idéologie.

Tel est, pour l'essentiel, le mécanisme qui joue dans la pratique idéologique : *le mécanisme de l'interpellation idéologique qui transforme les individus en sujets*. Et comme les individus sont toujours-déjà des sujets, c'est-à-dire toujours-déjà assujettis à une idéologie (l'homme est par nature un animal idéologique), il faut dire, si on veut être conséquent, que l'idéologie transforme le contenu (les idées) des « consciences » en interpellant les sujets en sujets, c'est-à-dire en faisant passer les individus concrets (déjà sujets) d'une idéologie dominante à une idéologie nouvelle, qui lutte pour parvenir à la domination sur l'ancienne à travers les individus.

On pourrait aller beaucoup plus loin dans l'analyse des effets et des conditions de ce mécanisme très particulier, mais nous nous arrêterons là pour le moment. Car il nous faut aussi tenter de répondre à la question : pourquoi des idéologies ? D'où viennent les idéologies ?

Aussi loin qu'on remonte dans l'existence sociale des hommes, on constate que les hommes vivent dans l'idéologie, c'est-à-dire sous des « rapports sociaux idéologiques ». Pourquoi ? Il est clair que ces rapports sont liés à la vie sociale des hommes, à la division du travail, à l'organisation du travail et aux rapports existant entre les différents groupes sociaux. Sous ce rapport, ce n'est pas telle ou telle idée en tant que fantaisie individuelle qui compte, mais *seulement les idées ayant une capacité d'action sociale* : là commence l'idéologie, en deçà, on est dans l'imaginaire ou l'expérience purement individuelles. Mais dès qu'on a affaire à un corps d'idées socialement établies, alors on peut parler d'idéologie.

Mais alors on voit aussitôt apparaître la fonction sociale de ce corps d'idées. Nous parlions tout à l'heure des différentes pratiques sociales. L'homme est ainsi fait que l'action humaine est inconcevable sans le langage et la pensée. Il s'ensuit qu'il n'est aucune pratique humaine qui n'existe sans un système d'idées représentées dans des mots, et constituant ainsi l'idéologie de cette pratique. Comme les pratiques coexistent dans la vie sociale, mais comme certaines d'entre elles, les pratiques de la division et de l'unité sociale, celles de la cohésion et de la lutte sociale, l'emportent évidemment – puisqu'elles en sont la condition – sur toutes les autres pratiques, chaque idéologie, j'entends l'idéologie qui est celle sous laquelle s'exerce chaque pratique, ne reste pas isolée et intacte en son coin, mais se trouve dominée et restructurée par les idéologies sociales de l'unité ou de la lutte sociale. Et ce sont ces idéologies (mythes primitifs, religion, idéologies politiques et juridiques) qui impriment leur marque à l'ensemble des idéologies locales qu'elles se soumettent.

C'est pourquoi, malgré leur diversité locale et régionale, malgré la diversité et l'autonomie matérielle des multiples pratiques qu'elles dominent et unifient, on peut dire que *dans les sociétés de classe, les idéologies portent toujours la marque d'une classe*, soit de la classe dominante, soit de la classe dominée. Et comme ce couple idéologie dominante / idéologie dominée est indépassable tant qu'on demeure dans des sociétés de classes, il

vaut mieux, plutôt que de parler d'une idéologie dominante et d'une idéologie dominée, parler, *en chaque idéologie* (locale et régionale), *de tendance dominante et de tendance dominée*, la tendance dominante de l'idéologie représentant les intérêts de la classe dominante, la tendance dominée cherchant à représenter, sous la tendance dominante, les intérêts de la classe dominée. Cette précision est importante, car sans elle on ne comprendrait pas que l'idéologie de la classe dominée puisse être marquée par l'idéologie de la classe dominante, ni surtout que des éléments de l'idéologie dominante puissent figurer en personne dans l'idéologie de la classe dominée, et vice versa.

Mais si tout cela est vrai, il faut ajouter une précision concernant les formes d'existence de l'idéologie. On croit en effet trop volontiers que « *l'idéologie, c'est des idées* » et rien d'autre. En vérité, sauf dans une philosophie idéaliste comme celle de Descartes, on est bien en peine de dire ce qui, dans la « conscience » d'un homme, est idée et ne l'est pas. On est même bien embarrassé de dire ce qui, dans un homme, est conscience et ne l'est pas. Les idées d'un homme ont toujours, dans un homme, une forme d'existence matérielle ou un support matériel au sens le plus humble du mot matière : ne fût-ce que le bruit de la voix quand elle articule des sons, pour prononcer des mots et des phrases, le geste du bras ou l'attitude du corps qui esquisse un mouvement désignant un objet, donc une intention, donc une idée.

À plus forte raison quand on considère l'existence sociale des idéologies. Elles sont inséparables de ce qu'on appelle des *institutions*, qui ont leurs statuts, leur code, leur langue, leurs coutumes, leurs rituels, leurs rites et leurs cérémonies. Une simple société de pêcheurs à la ligne en offre déjà l'exemple. À plus forte raison une Église, ou un parti politique, ou l'École, ou un syndicat, ou la famille, ou l'Ordre des médecins, ou l'Ordre des architectes, ou l'Ordre des avocats, etc. Là aussi, on peut dire que les idéologies requièrent leurs conditions matérielles d'existence, leur support matériel, mieux, leurs formes matérielles d'existence, puisque ce corps d'idées est proprement inséparable de ce système d'institutions.

On ne saurait sans ridicule prétendre que chacune de ces institutions est conçue *uniquement* pour incarner l'idéologie dominante et pour *l'inculquer* dans les masses populaires au service des intérêts de la classe dominante. Car il est clair que l'École sert aussi à former la force de travail, à communiquer aux enfants et aux adolescents des connaissances acquises par l'humanité dans son histoire. On ne saurait non plus dire que tous les partis politiques et tous les syndicats ont été conçus uniquement pour le même objectif : car un parti ouvrier sert la classe ouvrière. On ne saurait dire non plus que l'appareil idéologique médical a été conçu uniquement pour diffuser l'idéologie bourgeoise, car il sert aussi à soigner les malades, c'est-à-dire à restaurer la force de travail, etc. Et on ne saurait même dire de l'Église, qui pourtant ne semble rendre aucun service en rapport avec la

production, qu'elle soit un pur appareil d'inculcation idéologique, d'abord parce qu'elle ne sert pas toujours et en tous temps la classe dominante, ensuite parce qu'elle remplit, dans des formes qui touchent personnellement les hommes, à l'occasion de la naissance, de la souffrance, et de la mort, des fonctions hautement sociales et symboliques.

Mais le fait est que, sous le couvert de ces différentes fonctions sociales objectivement utiles à la production ou à l'unité sociale, ces appareils idéologiques sont pénétrés et unifiés par l'idéologie dominante. Ce n'est pas que la classe dominante ait décidé un beau jour de les créer pour leur confier cette fonction : elle n'a pu les conquérir (car ils existaient avant et servaient l'ancienne classe dominante, par exemple, l'Église, l'École, la famille, la médecine, etc.), ou n'a pu en jeter les bases *qu'au cours et qu'au prix d'une très longue et très dure lutte de classe*. Leur existence n'a donc rien du simple résultat d'une décision, correspondant à un plan préconçu, parfaitement conscient de ses objectifs. Elle est le résultat d'une longue lutte de classe par laquelle la nouvelle classe se constitue en classe dominante, et s'empare du pouvoir d'État, puis, installée au pouvoir, entreprend de conquérir les appareils idéologiques d'État existants, de les remanier, et de jeter les bases des nouveaux dont elle a besoin.

12.

Les Appareils idéologiques d'État[1]

J'ai prononcé le mot décisif : État. En effet, c'est bien autour de l'État que tout se joue. Hormis les idéalistes de la conscience, qui tiennent à défendre l'idée que l'idéologie, c'est des idées et rien d'autre, on trouvera en effet des théoriciens prêts à admettre tout ce qui vient d'être dit des idéologies, à condition de *ne pas prononcer le mot d'État*. Les théoriciens bourgeois les plus conservateurs sont prêts à cette concession : oui, l'idéologie,

1. En 1970, Althusser rassemble des fragments d'un texte, « La reproduction des rapports de production » (voir p. 43, n. 1), pour constituer un article qui paraît dans *La Pensée* au mois de juin : « Idéologie et appareils idéologiques d'État (Notes pour une recherche) ». Dans les pages qui suivent, il répond aux critiques qui avaient taxé cet article de « fonctionnalisme », mais aussi de pessimisme quant à la possibilité de renverser la domination idéologique de la bourgeoisie. Sa réponse suit une stratégie déjà déployée dans les deux versions d'un chapitre, alors inédit, de « La reproduction… » (p. 130-172), qui visent à montrer, exemples historiques à l'appui, que la bourgeoisie française n'a pu maintenir sa dictature après la période révolutionnaire « qu'au prix d'une très longue et très dure lutte de classe » contre les survivances de la féodalité d'un côté et contre la classe ouvrière de l'autre. Par ailleurs, les pages 238-240, 247-259 ci-dessous sont très proches d'une réponse à ses critiques dont Althusser a autorisé la publication en allemand en 1977 et en espagnol l'année suivante, mais qui n'a vu le jour en français qu'en 1995 (« Note sur les AIE », *Sur la reproduction*, *op. cit.*, p. 249-262).

c'est autre chose que des idées, oui, l'idéologie se confond avec les institutions qui « l'incarnent », oui, il faut parler *d'appareils idéologiques*. Et le fonctionnalisme (philosophie qui pense que c'est *la fonction qui définit exhaustivement tout organe*, tout élément d'un tout, que c'est la fonction religieuse du pardon qui définit l'Église, c'est la fonction d'enseignement qui définit l'école, c'est la fonction d'éducation qui définit la famille et c'est la fonction du... service public[1] qui définit l'État) est tout prêt à accepter ces vues. Mais c'est ici que passe la ligne de démarcation : dès qu'il s'agit de l'État *en personne*, et non du « service public », qui n'en est qu'un aspect. Dans des sociétés de classe bien entendu, car il n'est d'État que dans des sociétés de classe.

Pourquoi tant insister pour déclarer que les appareils idéologiques majeurs sont des appareils idéologiques *d'État* ? Pour mettre en évidence le rapport organique qui existe entre leur fonction idéologique de classe et

1. En 1976-1977, Althusser mène une campagne ouverte contre l'abandon imminent du concept de la dictature du prolétariat par le PCF. Le terme de « service public », qui revient souvent dans ses textes et ses discours polémiques de cette période, figure dans un article publié en 1976 par un intellectuel communiste, F. Hincker, qui affirmait qu'un État « démocratisé » pouvait jouer ce rôle. Cette idée est reprise dans un livre de Hincker, J. Fabre et L. Sève (*Les Communistes et l'État*, Paris, Éditions Sociales, 1977, p. 180), qui présente une justification de l'abandon de la conception marxiste classique de l'État et, du coup, de l'ambition de la direction du PCF de participer à un « gouvernement de gauche » après une victoire électorale. La notion que l'État puisse être réduit au rôle d'un bienveillant fournisseur de « services publics » résumait, aux yeux d'Althusser, les « positions très douteuses, voire ouvertement droitières et bourgeoises » qu'il contestait à l'intérieur du PCF, selon la formulation d'un manuscrit inédit de 200 pages qu'il a consacré à la dictature du prolétariat en 1976 (*Les Vaches noires. Auto-Interview*).

l'appareil de domination de classe qu'est l'État. Tout se passe comme si la classe qui s'empare du pouvoir d'État, et devient dominante, avait besoin, outre l'usage des appareils répressifs d'État (armée, police, tribunaux), qui « fonctionnent avant tout à la violence physique », de l'usage d'un autre type d'appareils, *fonctionnant avant tout* « à l'idéologie », c'est-à-dire à la persuasion ou à l'inculcation des idées de la classe dominante, au « consensus ». Et il ne s'agit pas là d'une fantaisie, d'un luxe de la classe dominante, qui voudrait dominer non seulement par la force, mais aussi par le luxe d'un supplément gratuit : persuasion, consensus, consentement. Car aucune classe dominante ne peut assurer sa durée par la seule force : il lui faut s'acquérir non seulement le libre consentement des membres de la classe qu'elle domine et exploite, mais aussi le libre consentement de ses propres membres, qui n'acceptent pas aussi aisément de soumettre leurs intérêts privés, individuels, aux intérêts généraux de leur propre classe, et qui n'acceptent pas non plus l'idée qu'il soit nécessaire à la domination de leur classe de régner autrement que par la violence nue : justement par l'idéologie et le consentement de la classe dominée aux idées de la classe dominante. Or, cette fonction de domination idéologique non seulement ne peut être assurée que par la classe dominante et par l'instrument de sa domination, à savoir l'État, mais ne peut être assurée que si l'idéologie de la classe dominante est constituée *en idéologie effectivement dominante*, ce qui requiert l'intervention de l'État dans la lutte idéologique.

Et si l'État lui assure ainsi cette *unité* relative qui en fait, non pas *une* des idéologies de la classe dominante, mais *l'*idéologie de la classe dominante, il est clair que le rôle de l'État est déterminant en tout ce qui concerne l'idéologie dominante et sa réalisation dans les *appareils idéologiques d'État.*

Tout cela pour dire très nettement que si on ne fait pas intervenir le concept d'État, si on ne désigne pas l'essentiel des appareils idéologiques d'une société de classe comme autant d'appareils idéologiques *d'État*, on s'interdit les moyens de comprendre comment fonctionne l'idéologie dans cette société, au profit de qui se joue la lutte idéologique, dans quelles institutions cette idéologie se réalise, et cette lutte s'incarne. C'est pourquoi il existe un réel danger théorique à affadir *le concept d'appareils idéologiques d'État* sous la simple forme du simple *concept d'appareils idéologiques*[1].

1. Passage biffé : « En revanche, on peut, à propos de ce concept, poser une question extrêmement intéressante. On peut en effet se dire : mais puisque l'État est un, pourquoi parler d'appareils idéologiques d'État au pluriel ? Pourquoi ne pas parler d'un appareil idéologique d'État, comme on parle de l'appareil répressif d'État ? Quel intérêt y a-t-il à faire apparaître cette diversité et, en particulier, pourquoi cette diversité, alors que manifestement la "liste" des appareils idéologiques d'État n'est pas close ? Alors qu'on peut lui ajouter l'AIE médical, l'AIE architectural et sans doute d'autres encore, et peut-être même l'AIE économique, puisque les entreprises sont aussi le lieu d'une inculcation idéologique manifeste ? Il est possible qu'au début, j'aie proposé le pluriel comme une forme de recherche ouverte, toute en ressentant le besoin d'unifier cette diversité. Engels ne dit-il pas lui-même, il est vrai en passant, que "l'État est la première puissance idéologique", ce qui donne raison d'insister sur le caractère d'État des appareils idéologiques, mais en même temps suggère que cette unité que leur impose l'État pourrait s'exprimer dans une expression unitaire comme : l'appareil idéologique d'État, subsumant toute la diversité que nous avons pu repérer. J'avoue que, réflexion faite, je ne saurais

Voyons cela d'un peu plus près.

Une classe dominante, lorsqu'elle s'empare du pouvoir d'État, trouve, devant elle, existant, un certain nombre d'appareils idéologiques qui fonctionnaient au service de l'ancien appareil d'État et en lui. Ces appareils eux-mêmes résultent d'un procès d'unification antérieur, destiné à soumettre les idéologies locales et régionales à l'unité de l'idéologie de la classe dominante. Or, ces idéologies locales et régionales n'ont pas été à l'origine forgées dans le but de servir à cette unification, donc à la fonction de cette idéologie dominante : elles sont ancrées dans les pratiques correspondantes, dont la diversité est, à la limite, irréductible en leur matérialité : ainsi à la naissance du capitalisme, dans la longue période de décadence du féodalisme, coexistent des « idéologies locales » comme celle des paysans encore serfs, des paysans fermiers et métayers, des travailleurs à domicile, et les idéologies régionales comme celles des différents schismes religieux (non seulement du protestantisme, mais aussi des Cathares albigeois), celles qui accompagnent les pratiques scientifiques, les découvertes, etc. Il y a donc *du divers dans la matérialité des idéologies*, et un divers qui, n'ayant pu être unifié

trancher en connaissance de cause, selon les modes de production, ou selon les époques historiques. Mais j'avoue aussi que, prenant en compte toute l'histoire de la lutte de classe qui est indispensable à une classe dominante pour asseoir sa domination sur le consentement de ses propres membres et des membres de la classe exploitée par le moyen des appareils idéologiques d'État, il me paraît préférable de faire sentir cette diversité comme la condition matérielle préalable à toute unification de l'idéologie dominante. »

totalement dans l'ancienne idéologie dominante, ne peut non plus être entièrement résorbé dans l'unité de la nouvelle idéologie dominante. C'est pourquoi il me paraît juste de reconnaître dans le principe la dialectique de ce procès d'unification en inscrivant cette reconnaissance dans *la pluralité ouverte des appareils idéologiques d'État*. Ouverte, car on ne peut préjuger du développement de la lutte des classes, qui soit peut redonner vie et consistance à d'anciens appareils idéologiques (par exemple, l'Église dans certains pays de nos jours, comme en URSS), soit en créer de nouveaux tout à fait inattendus (l'appareil d'information connaît actuellement, avec les mass media modernes, de spectaculaires développements).

Les objections les plus vives qu'ait soulevées cette esquisse d'une théorie de l'idéologie et des appareils idéologiques d'État sont de nature théorique et politique. On a reproché à cette conception de tomber dans le fonctionnalisme, et de soumettre ainsi chaque individu à la détermination absolue du système de l'idéologie dominante. J'aurais de la sorte transporté dans l'idéologie le déterminisme de l'économie, que l'interprétation économiste du marxisme met au premier rang. Si tout individu est « interpellé » en sujet par l'idéologie dominante, si les appareils idéologiques sont *uniformément* soumis à la loi de l'idéologie dominante, parfaitement unifiée, il s'ensuit évidemment qu'un parti politique d'opposition (par exemple, le parti communiste) n'est qu'une pièce d'un système, soumise à la

loi du système et entièrement déterminée par lui. Il rentrerait donc dans le système, et le servirait – très précisément, il serait, au service de la classe bourgeoise, un instrument destiné à tenir en respect la classe ouvrière, et lui inculquer une idéologie de soumission, afin qu'elle accepte l'exploitation qu'elle subit sans se révolter. Cela peut arriver. Il en irait de même des syndicats, et aussi de l'École, etc. : nulle part ne serait ouverte la possibilité d'une action politique destinée à changer l'ordre régnant, soit dans l'ensemble de la société, soit dans tel de ses secteurs. À la limite, toute action politique serait vouée au réformisme, c'est-à-dire, en fait, consacrée à améliorer le système de la domination bourgeoise – et toute action révolutionnaire serait impossible.

Mais c'est là se méprendre sur la théorie marxiste de la lutte des classes et des classes, sur la théorie marxiste de la détermination de la superstructure par l'infrastructure, et de « l'action en retour » de la superstructure – donc de l'idéologie et de l'État – sur l'infrastructure, et épouser la théorie bourgeoise de la lutte des classes. La lutte des classes bourgeoises *tend* en effet constamment à imposer son hégémonie idéologique sur la classe ouvrière, à se soumettre ses organisations de lutte, et à les pénétrer de l'intérieur en révisant la théorie marxiste. La théorie des appareils idéologiques d'État rend, en tout cas, compte de ce fait historique, de cette tendance à laquelle la bourgeoisie ne peut renoncer, si elle veut conserver sa position dominante. C'est bel et bien un fait, inscrit dans

l'histoire de la lutte des classes, que la bourgeoisie tend toujours à reconquérir les positions qu'elle a dû concéder au cours de la lutte des classes. Non seulement elle tend à revenir en arrière, à « restaurer » l'ancien ordre, mais, ce qui est plus subtil et infiniment plus grave, elle se montre même capable d'assimiler à sa propre lutte les concessions qu'elle a dû faire à la classe ouvrière.

Chacun connaît, par exemple, l'histoire des grandes conquêtes ouvrières : diminution de la journée de travail, reconnaissance du droit syndical, conventions collectives, etc. Aucune de ces conquêtes n'a été accordée par la bourgeoisie de plein gré, mais au terme d'une longue et sanglante lutte de classe menée par le prolétariat et ses organisations de combat. Or, chaque fois, la bourgeoisie a su faire retraite en bon ordre et elle a su jusqu'ici intégrer les réformes concédées au système de son exploitation. Si elle a par exemple dû consentir la reconnaissance du droit syndical aux ouvriers, elle s'est arrangée pour intégrer habilement les syndicats ainsi créés à l'ordre légal de ses institutions, c'est-à-dire pour faire jouer à un certain nombre d'entre eux le rôle de « jaunes » ou briseurs de grèves. Si la bourgeoisie a dû accorder des « avantages sociaux » (comme la sécurité sociale, ou les allocations familiales), elle a su très habilement les faire payer aux travailleurs, soit directement (cotisation ouvrière), soit indirectement (cotisation patronale, ou subvention d'État prélevées directement ou indirectement – impôts – sur la plus-value de la production).

La même « loi » régit évidemment les partis politiques. S'il fallut de longues et sanglantes luttes au prolétariat pour conquérir le droit d'association politique, la bourgeoisie sut parfaitement tirer parti du résultat, et gagner à la cause du réformisme le gros des militants ouvriers, organisés dans les partis sociaux-démocrates. Et ce n'est pas l'avènement de l'impérialisme qui a changé ces pratiques : tout au contraire, il les a accélérées et aggravées par la création de nouvelles formes d'organisation du travail dans les métropoles (le taylorisme et le fordisme), qui, sous couleur de leur laisser la liberté de leur emploi du temps, ou de leur place, dans la production, asservit encore plus les ouvriers à l'idéologie bourgeoise – et par les nouvelles formes d'exploitation imposées aux pays du « Tiers Monde », *sous couvert de les* « libérer » politiquement.

Il y a ainsi une « loi tendancielle » (Marx[1]) qui joue dans la lutte des classes bourgeoise, et qui agit indépendamment de la conscience de ses agents et de ses victimes. Le résultat est là : *la lutte de classe bourgeoise ne désarme jamais. Quand elle doit céder du terrain, c'est pour le reprendre*, et bien souvent dans des conditions supérieures aux conditions antérieures.

Un des exemples les plus éclatants de cette loi est celui de la Seconde Guerre mondiale. Les contradictions impérialistes avaient conduit le monde capitaliste à une

1. Voir « Marx dans ses limites », *Écrits philosophiques et politiques*, t. I, *op. cit.*, p. 449-452.

forme de crise que le capitalisme ancien n'avait pas connue : une crise qui n'était plus seulement monétaire ou économique, mais aussi politique et militaire. Au fond de cette crise agit toujours la même contradiction entre la classe capitaliste mondiale et la classe ouvrière mondiale et les pays exploités du « Tiers Monde », mais sur une échelle infiniment plus vaste qu'autrefois. L'ancien capitalisme résolvait ses « crises cycliques » par la destruction des marchandises en surplus (jetées à la mer) et la suspension provisoire de l'emploi de la main-d'œuvre (chômage), je dis bien « *résolvait* », *car les manifestations de cette crise en annulaient les causes* : la surproduction une fois détruite, on pouvait se remettre à produire sur des bases plus saines, et la main-d'œuvre employée réduite, on pouvait se remettre à l'embaucher sur une base plus avantageuse.

Avec l'impérialisme, tout change : comme le capital financier et productif n'est plus national, mais international, comme il n'existe plus seulement un marché mondial des marchandises, mais aussi un marché mondial des capitaux qui gouverne tous les investissements, leur déplacement et leurs alliances dans le monde entier, la crise devient mondiale, et, opposant des États avides de conquêtes entre eux, elle devient politique et militaire. La crise mondiale prend alors la forme d'une guerre interimpérialiste entraînant des destructions de masse en biens et en hommes. Et là aussi, *cette crise représente la solution des difficultés qui l'ont provoquée : elle est à elle-même son propre remède.*

Il y avait surproduction de capital ? La guerre, qui détruit les usines et les installations productives, supprime le plus gros de cette surproduction. Il y avait excès de main-d'œuvre ? La guerre « totale », cette innovation terrifiante, qui ne s'attaque plus seulement aux combattants, mais aux habitants d'un pays sans discrimination, détruit le surplus de main-d'œuvre existant. Et la production capitaliste, c'est-à-dire l'exploitation capitaliste, peut alors repartir sur des bases plus saines pour le capitalisme. On dira certes que pendant la première guerre impérialiste ces bases se sont trouvées rétrécies par le passage révolutionnaire au socialisme de la Russie, et à la fin de la seconde, de l'Europe centrale et de la Chine. L'impérialisme sait faire la part du feu, et *il se réorganise sur sa base rétrécie* dans de meilleures conditions, puisque la guerre a détruit les causes immédiates de la crise. Et il ne se prive pas, de surcroît, de tenter de reconquérir, soit idéologiquement, soit politiquement, soit économiquement, le terrain qu'il a dû concéder. Il y parvient même assez bien, en dépit d'un certain nombre de revers spectaculaires (Viêt-nam), compensés par des succès quelque part sur la carte du monde (Chili, etc.).

Mais le plus extraordinaire dans tout ce processus inconscient est de voir par quelles voies l'impérialisme parvient à surmonter sa propre crise. Pour le comprendre, il faut évidemment considérer cette crise à l'échelle réelle où elle se produit, c'est-à-dire à l'échelle mondiale, et non à l'échelle de tel ou tel pays pris isolément. C'est ainsi qu'on peut observer ce phénomène

stupéfiant. Le monde impérialiste a été frappé de plein fouet en 1929 par une crise qui existait bien avant à l'état ouvert, mais limité, en Allemagne, en Italie et au Japon. Or, quelles ont été les « solutions » politiques opposées à cette crise ? Elles furent [de] deux sortes : les solutions fascistes et les solutions démocratiques populaires.

Les États les plus tôt touchés, les victimes de la Première Guerre mondiale, l'Italie, le Japon et l'Allemagne, répondirent par le fascisme, c'est-à-dire par la constitution d'un État autoritaire et violent, usant de mesures policières et se donnant une idéologie nationaliste discriminatoire pour justifier ses exécutions. Mais, à bien considérer les choses, on s'aperçoit que ces mesures politiques n'étaient que le moyen d'une politique de classe, exposée à une situation très menaçante : la politique d'une bourgeoisie impérialiste combattue vigoureusement par la classe ouvrière, et qui trouva les forces de la riposte dans ces mesures politiques très réfléchies. Mais ces mesures politiques n'étaient que le moyen et la couverture d'une politique d'exploitation économique très précise : la concentration monopoliste, l'alliance étroite de l'État et des monopoles, une direction de l'économie, de la production, et de la circulation mise au service des monopoles, etc. Or, ce qui se passait ainsi dans l'économie des États fascistes, et qu'on a pu appeler la mise sur pied du « capitalisme monopoliste d'État », se passait aussi, en même temps, dans les États démocratiques populaires, *quoique sous des formes politiques opposées.*

Ce que la bourgeoisie impérialiste des États fascistes parvint à imposer par sa propre lutte de classe, ce fut la lutte de classe des travailleurs et des forces populaires qui l'imposa en France, en Espagne et aux USA. Les Fronts populaires, tout comme, malgré d'importantes différences, le New Deal de Roosevelt furent ainsi, sans le vouloir évidemment, les instruments de la plus gigantesque concentration monopoliste de l'histoire. Et peu importe que Roosevelt ait fondé sa popularité sur la lutte contre les monopoles : il le fallait pour qu'il pût leur imposer « l'élargissement de l'État » qui était nécessaire à l'institution des services sociaux (sécurité sociale, aide aux chômeurs, mesures servant en définitive la concentration, même quand elle prenait la forme de la concentration du capitalisme d'État), elle-même indispensable à la solution « démocratique » de la très grave crise de 29, afin que l'économie américaine, stimulée par l'entrée en guerre contre le Japon, pût repartir sur des bases plus « saines ». Les mesures « sociales » prises en France et en Espagne par les gouvernements de Front populaire eurent à la longue, après leur défaite, les mêmes effets.

Et quand la bourgeoisie eut pris le recul de la retraite nécessaire, elle put rapidement passer à la contre-attaque, et son succès fut extraordinairement rapide. Évidemment, elle ne put venir à bout de la même manière de la lutte à mort des États impérialistes pour le partage du monde : la guerre était inévitable. Mais la guerre aussi joua son rôle dans la liquidation de la crise, en détruisant les capitaux et la main-d'œuvre dans le

monde entier. Sans doute, au bout de cette aventure sanglante, la bourgeoisie impérialiste avait encore perdu du terrain, mais *dans les limites* qu'elle avait conservées, elle se remit gaillardement sur pied, et repartit à l'attaque du monde qu'elle avait provisoirement perdu.

Si je résume ainsi les ressorts essentiels de cette crise, qui fut essentiellement économique et politique, mais aussi idéologique, c'est pour montrer quelles proportions peut prendre cette capacité du système impérialiste et de ses appareils d'État de « récupérer » des conquêtes ouvrières, et de les faire servir à leurs fins, une fois passé le moment où elles pouvaient promettre des lendemains révolutionnaires. Ce qui a ainsi été conquis dans le domaine idéologique (les libertés nouvelles de la classe ouvrière, comme plus tard les valeurs de la lutte populaire dans la Résistance) s'est trouvé ensuite « intégré » par la lutte de classe idéologique de la bourgeoisie dans ses propres rangs. Il s'agit là d'une *tendance* irrésistible de la lutte idéologique de la classe dominante : soumettre, dans toute la mesure du possible, tous les éléments d'idéologie existants, y compris les formes avancées de l'idéologie des classes dominées, à la loi de l'idéologie dominante, non par une opération extérieure, mais par une transformation qui agisse du dedans même des éléments d'idéologie adverse. Et cette opération est évidemment impensable en dehors de l'existence des institutions que sont les appareils idéologiques d'État, et en dehors de leur intervention.

Et c'est justement dans la mesure où les appareils idéologiques d'État, et l'idéologie dominante qu'ils véhiculent, *sont fonction et moyen de la lutte de classe dominante,* qu'*ils échappent à une conception fonctionnaliste.* Car la lutte de classe ne s'arrête pas à la frontière des appareils d'État, ni des appareils idéologiques d'État. La lutte de classe de la classe dominante ne s'exerce en effet pas dans le vide : elle lutte contre un adversaire réel, l'ancienne classe dominante d'une part, et la nouvelle classe exploitée d'autre part. Et elle doit tenir compte, dans sa stratégie et sa tactique, de l'existence de cet adversaire, des positions qu'il occupe, et de ses armes idéologiques. Sans doute, elle vient à bout de lui par la violence : à bout de l'ancienne classe dominante par la prise du pouvoir d'État, à bout de la classe exploitée par la violence de l'exploitation et la violence du pouvoir d'État. Mais elle ne pourrait exercer durablement son pouvoir si elle n'exerçait aussi sur lui une « hégémonie » (une direction) idéologique, qui obtient dans l'ensemble son consentement à l'ordre établi. Elle doit donc et s'emparer des anciens appareils idéologiques d'État, et construire les nouveaux en tenant compte de la réalité de ce rapport de force idéologique, en respectant dans une certaine mesure les idées de l'adversaire pour les tourner à son avantage. Bref, elle doit mener une lutte de classe lucide pour pouvoir établir son hégémonie idéologique par la transformation des anciens appareils idéologiques d'État, et la construction des nouveaux.

Et cette lutte ne se règle ni par décret, ni à plus forte raison toute seule. Il a fallu des siècles à la bourgeoisie pour en venir à bout. Et on peut dire, aussi paradoxal que cela paraisse, et bien que cela contredise une idée qui semble chère à Gramsci, que certaines bourgeoisies nationales, telle la bourgeoisie italienne, n'y sont jamais parvenues, et n'y parviendront sans doute jamais. Cela donne une raison de plus à la thèse que je défends. Car s'il ne peut guère régner d'indécision dans la sphère de la définition et de la détention de l'appareil répressif d'État, en revanche, les choses peuvent être beaucoup plus incertaines dans la sphère des appareils idéologiques d'État. Ce qui y prévaut est, certes, la tendance à l'unification en idéologie dominante, mais cette tendance peut être « contrecarrée » (Marx) par les effets de la lutte des classes prolétarienne.

Voilà pourquoi je dirai : la théorie marxiste des appareils idéologiques d'État échappe à tout fonctionnalisme (et à tout structuralisme : le structuralisme définissant les places des institutions exerçant des fonctions fixes, non soumises aux effets de la lutte de classe), puisqu'elle n'est que la théorie de la lutte des classes dans le domaine de l'idéologie, des conditions d'existence et des formes de cette lutte, à laquelle sont subordonnées les places et les fonctions des éléments. Cela signifie très concrètement que la lutte de classe a non seulement entre autres, pour enjeux, les appareils d'État eux-mêmes, comme toute l'histoire de la constitution d'une classe en classe dominante, puis hégémonique, le montre, mais qu'elle se

déroule aussi dans les appareils idéologiques d'État (voir mai 68), où elle peut jouer, selon la conjoncture, un rôle non négligeable. Et on conçoit que cette lutte puisse revêtir une intensité extrême quand on pense, par exemple, à la lutte qui oppose au sein de l'appareil idéologique politique d'État les partis ouvriers aux partis bourgeois. Sans doute cette lutte n'est qu'électorale et parlementaire, mais elle a des prolongements bien au-delà des scrutins électoraux et des débats purement parlementaires.

Et, puisque j'évoque cette forme de lutte, il me faut donner des précisions. On dira en effet que cette lutte est politique, et non pas idéologique. On dira que les partis politiques font partie de *l'appareil politique*, et non d'un appareil idéologique d'État. Cela n'est pas exact. Ou bien, poussant les choses à l'extrême, on dira que chaque parti politique est un appareil idéologique d'État, et se trouve, de ce fait, et comme tel, intégré au système de domination de la classe dominante. Cela non plus n'est pas exact.

Pour comprendre ces nuances, qui sont importantes, il faut bien prendre garde à la distinction entre appareil (répressif) d'État et appareils idéologiques d'État. Font partie de l'appareil répressif d'État, qui est unifié et bien défini[1] : la présidence de l'État, le gouvernement et son administration, moyen du pouvoir exécutif, les forces armées, la police, la justice et tous ses dispositifs

1. Biffé : « et non au pluriel comme les AIE ».

(tribunaux, prisons, etc.). On en retiendra cette précision que le président de la République, qui représente l'unité et la volonté de la classe dominante, ainsi que le gouvernement qu'il dirige, et l'administration, font partie de *l'appareil d'État*, sont donc cette partie de l'appareil d'État qui dirige l'État et sa politique. On en retiendra que, malgré ses prétentions à « servir l'intérêt général » et à jouer le rôle de « service public », l'administration fait, elle aussi, partie de l'appareil répressif d'État. Chargée d'appliquer dans le détail la politique du gouvernement bourgeois, elle est aussi chargée de la contrôler, donc de la sanctionner, donc de réprimer ceux qui ne la respectent pas, et si elle remplit des fonctions qui semblent intéresser tous les hommes d'une même formation sociale (l'enseignement, les moyens de communication, les PTT, les ponts et chaussées, etc.), l'expérience montre que les intérêts de classe dominent en général ces activités apparemment « neutres », puisque, pour ne prendre que ces trois exemples, les travaux d'infrastructure profitent le plus souvent aux trusts, que l'enseignement est subordonné aux exigences de la reproduction matérielle et idéologique de la force de travail, et que les mass media sont aux mains de la lutte de classe idéologique de la classe dominante, etc. Tout cela dans des contradictions multiples.

Cela dit, pour en revenir au *gouvernement*, bien qu'il soit (plus ou moins) « responsable » devant une Assemblée nationale et un Sénat élus (chez nous au suffrage

universel), il appartient à l'appareil répressif d'État. Ses membres (et tous les fonctionnaires qui en dépendent) constituent ce que nous appellerons *l'appareil politique d'État*, partie intégrante de l'appareil répressif d'État.

Nous appellerons en revanche appareil idéologique d'État politique le « système politique », qu'on peut aussi appeler la « constitution politique » d'une formation sociale donnée : compte tenu du fait que ce système peut varier sous la domination d'une même classe. C'est ainsi que la bourgeoisie a successivement exercé sa dictature de classe sous la république démocratique censitaire, puis sous l'Empire, la monarchie à Charte, la monarchie constitutionnelle, la République, le Césarisme, la république parlementaire, et actuellement la république présidentielle, après avoir passé, pendant l'Occupation, par un régime fasciste.

L'appareil idéologique d'État politique peut alors être défini par le mode de représentation (ou de non-représentation) de la « volonté populaire », devant les représentants de qui le gouvernement est censé être « responsable ». Mais on sait qu'il dispose d'un nombre de moyens considérables pour éluder cette « responsabilité », tout comme l'État bourgeois dispose de ressources infinies pour fausser le jeu du suffrage universel, quand il consent à son institution (système censitaire, exclusion du vote des femmes et des jeunes, suffrages à plusieurs degrés, double Chambre, « division des pouvoirs », truquage des élections, etc.). Ce qui permet, en dernier ressort, de parler du « système politique » comme d'un

« *appareil idéologique d'État* », c'est la fiction, qui correspond à une certaine réalité, que les pièces de ce système, tout comme son principe de fonctionnement, *reposent sur le libre choix des représentants du peuple par le peuple, en fonction des « idées » que chacun se fait de la politique que doit suivre l'État.*

C'est sur la base de cette fiction (car la politique de l'État est déterminée en dernier ressort par les intérêts de la classe dominante dans sa lutte de classe) que se sont créés des « partis politiques », qui sont censés représenter les grands choix opposés d'une politique de la nation. Chaque individu peut alors « librement » exprimer son opinion en votant pour le parti politique de son choix (s'il n'est pas condamné à l'illégalité). Notez qu'il y a quelque réalité dans les *partis politiques*. En gros, ils représentent les intérêts des classes sociales antagonistes dans la lutte des classes, ou des couches sociales qui tentent de faire prévaloir leurs intérêts particuliers au travers des conflits de classe. Et c'est au travers de cette réalité que finit plus ou moins par se faire jour, malgré les obstacles des ruses électorales, l'antagonisme de classe fondamental.

Si cette analyse est juste, il en résulte en tout cas qu'on ne peut à aucun titre déclarer, comme certains ont voulu me le faire dire, pour m'enfermer dans une « théorie » qui nierait toute possibilité de la lutte de classe, *que chaque parti politique, donc aussi les partis de la classe ouvrière, sont des appareils idéologiques d'État,* intégrés au « système » bourgeois et, de ce fait, incapables

de mener leur lutte de classe. Si ce que je viens de dire est exact, alors on voit clairement que l'existence des partis politiques, loin de nier la lutte des classes, repose entièrement sur elle. Et si la classe bourgeoise tente perpétuellement d'exercer son hégémonie idéologique et politique sur les partis de la classe ouvrière, c'est aussi une forme de la lutte des classes, et la bourgeoisie n'y parvient que dans la mesure où les partis ouvriers se laissent prendre à son piège, soit que leurs dirigeants se laissent intimider (cf. l'Union sacrée de 14-18), soit même tout simplement « acheter », soit que la base des partis ouvriers se laisse détourner de sa tâche révolutionnaire en échange d'avantages matériels (« l'aristocratie ouvrière »), ou en cédant à l'influence de l'idéologie bourgeoise (le « révisionnisme »).

Tout cela peut se voir encore plus clairement si on considère les partis ouvriers révolutionnaires, par exemple les partis communistes. Comme ils sont les organisations de la lutte de classe de la classe ouvrière, ils sont évidemment du tout au tout étrangers et aux intérêts de la classe bourgeoise, et à son système politique. Leur idéologie (celle sur la base de laquelle ils recrutent leurs adhérents) est antagonique à l'idéologie bourgeoise. Leur forme d'organisation (le centralisme démocratique) n'a rien à voir avec les formes d'organisation des partis bourgeois, et même des partis sociaux-démocrates et socialistes. Leur objectif n'est pas de limiter leur action à la lutte des classes au Parlement, mais de l'étendre à l'ensemble de l'activité des travailleurs, depuis la lutte de

classe économique jusqu'à la lutte de classe politique et idéologique. Leur vocation dernière n'est pas de « participer au gouvernement », mais de renverser et de détruire le pouvoir d'État bourgeois.

Il faut insister sur ce point, puisque la plupart des partis communistes occidentaux se déclarent aujourd'hui des « partis de gouvernement ». Même s'il lui arrive de participer à un gouvernement (et il peut être juste de le faire dans certaines circonstances données), *un parti communiste ne peut, à aucun titre, être défini comme « parti de gouvernement »* bourgeois, ni même de gouvernement sous la dictature du prolétariat.

Ce point est capital. Car un parti communiste ne saurait entrer dans le gouvernement d'un État bourgeois (même si ce gouvernement est un gouvernement de « gauche » unitaire, décidé à mettre en œuvre des réformes démocratiques) pour « gérer » les affaires d'un État bourgeois. Mais il ne saurait non plus entrer dans un gouvernement de la dictature du prolétariat, en considérant que sa vocation dernière est de *gérer les affaires d'un État dont il doit préparer la destruction*. S'il consacre en effet toutes ses forces à cette gestion, il ne pourra pas contribuer à le détruire. À aucun titre donc, un parti communiste ne peut se conduire en « parti de gouvernement », car être un « parti de gouvernement », c'est être un « parti d'État », ce qui revient soit à servir l'État bourgeois, soit à contribuer à perpétuer l'État de la dictature du prolétariat, qu'il a pour mission de contribuer à détruire.

Ce qui permet de comprendre cette incompatibilité, c'est en dernière instance le type de pratique politique qui est le propre d'un parti communiste. Il a en effet une tout autre « pratique politique » (Balibar) qu'un parti bourgeois. Un parti bourgeois dispose de l'appui et des ressources de la bourgeoisie en place, de sa domination économique, de son exploitation, de son appareil d'État, de ses appareils idéologiques d'État, etc. Il n'a pas besoin, en priorité, pour exister, d'unir les masses populaires qu'il veut rallier à ses idées : c'est l'ordre social lui-même qui se charge de ce travail de conviction, de propagande et de ralliement. Il suffit le plus souvent au parti bourgeois de bien organiser sa campagne électorale pour recueillir tout cuits les fruits de cette domination convertie en convictions intéressées. C'est d'ailleurs pourquoi un parti bourgeois n'a pas besoin de doctrine scientifique pour exister : il lui suffit de cultiver les thèmes essentiels dé l'idéologie dominante, pour rallier des « partisans » convaincus d'avance.

Un parti ouvrier révolutionnaire, au contraire, n'a rien à offrir à ses adhérents : ni prébendes, ni avantages matériels. Il se présente pour ce qu'il est : une organisation de la lutte de classe ouvrière, disposant pour toute force d'une doctrine scientifique, et de la libre volonté de ses adhérents, d'accord sur les bases des statuts du parti. Il organise ses adhérents dans les formes du centralisme démocratique en vue de mener la lutte des classes sous toutes ses formes : économique, politique et idéologique. Il définit sa ligne et ses pratiques politiques

non sur la base de la simple révolte des travailleurs exploités, mais sur la base de sa théorie scientifique et des analyses concrètes de la situation concrète, c'est-à-dire des rapports de force existant dans la lutte de classe actuelle : il tient donc le plus grand compte des formes et de la force de la lutte de classe dominante, celle de la classe dominante. C'est en fonction de cette « ligne » qu'il peut juger utile et « juste » d'entrer à tel moment dans un gouvernement de gauche qui ne met pas en cause l'État bourgeois, mais pour y mener sa propre lutte de classe, et avec ses objectifs. Dans tous les cas, il subordonne toujours les intérêts et les pratiques immédiats de l'organisation ouvrière aux intérêts d'avenir de la classe ouvrière. Il soumet sa tactique à la stratégie du communisme, c'est-à-dire à la stratégie de l'instauration de la société sans classes.

Dans ces conditions, les communistes ont raison de parler de leur parti comme d'un « parti de type nouveau », totalement différent des partis bourgeois, et d'eux-mêmes comme de militants d'un « type nouveau », totalement différents des hommes politiques bourgeois. Leur pratique de la politique, illégale ou légale, extra-parlementaire ou parlementaire, n'a rien à voir avec la pratique politique bourgeoise.

On dira sans doute que le parti communiste se constitue lui aussi, tout comme les partis bourgeois, sur la base d'une idéologie, qu'il appelle lui-même, d'ailleurs, l'idéologie prolétarienne. Certes. Chez lui aussi, l'idéologie joue le rôle de « ciment » (Gramsci) d'un groupe

social défini. Chez lui aussi, cette idéologie « interpelle les individus en sujets », et constitue le moteur de leur action subjective et objective. Mais ce qu'on appelle l'idéologie prolétarienne n'est pas l'idéologie purement spontanée du prolétariat. Car, pour exister comme classe consciente de son unité, et active, le prolétariat a besoin non seulement d'expérience (celles des luttes de classes qu'il mène depuis plus d'un siècle), mais de connaissances objectives, que lui fournit la théorie marxiste. C'est sur la double base de ces expériences, éclairées par la théorie marxiste, que se constitue l'idéologie prolétarienne, idéologie de masse, capable d'unir et de « cimenter » l'unité de l'avant-garde de la classe ouvrière, dans ses organisations de lutte de classe. C'est donc une idéologie très particulière : *idéologie par sa forme*, puisqu'au niveau des masses elle fonctionne comme toute idéologie (en « interpellant » les individus en sujets), mais *théorie scientifique par son contenu* (puisque édifiée sur la base d'une théorie scientifique de la lutte des classes).

Idéologie, certes : mais pas n'importe quelle idéologie. Chaque classe en effet se reconnaît dans une idéologie particulière et non arbitraire, celle qui est capable de l'unifier, et d'orienter sa lutte de classe. On sait que la classe féodale se reconnaissait ainsi dans *l'idéologie religieuse* ou Christianisme, et que la classe bourgeoise se reconnaissait de même, au moins du temps de sa domination sans conteste, dans *l'idéologie juridique*. La classe ouvrière, elle, bien qu'elle soit sensible même à des éléments d'idéologie religieuse et morale, se reconnaît par-

dessus tout dans *l'idéologie politique*, non dans l'idéologie politique bourgeoise, mais dans l'idéologie politique prolétarienne, celle de la lutte des classes pour la suppression des classes, et pour l'instauration du communisme. C'est cette idéologie-là, spontanée dans ses premières formes (le socialisme utopique), puis instruite depuis la fusion du Mouvement Ouvrier et de la théorie marxiste, qui constitue l'idéologie prolétarienne.

On se doute qu'une telle idéologie n'ait pas été le résultat de l'enseignement dispensé par des intellectuels (Marx et Engels) au Mouvement ouvrier, qui l'aurait adoptée pour on ne sait quelles raisons. Elle n'a pas été non plus, comme le voulait Kautsky, « introduite du dehors dans le Mouvement Ouvrier », car Marx et Engels n'auraient pu concevoir leur théorie s'ils ne l'avaient édifiée sur des positions théoriques de classe, effet de leur appartenance effective au mouvement ouvrier de leur temps. Cette idéologie, résultat de la fusion du Mouvement Ouvrier et de la théorie marxiste, a été, en réalité, le résultat d'une très longue lutte de classe, aux rudes vicissitudes, et qui se poursuit toujours, à travers des scissions dramatiques, commandées par la lutte de classe de l'impérialisme.

Cette réalité repose la question de l'idéologie et de la pratique idéologique. Non plus la question de son mécanisme, à peu près élucidée, mais la question de son « illusion ». Car nous venons de voir, sur l'exemple de l'idéologie prolétarienne, qu'une idéologie peut être idéologique par sa forme seulement, tout en étant scientifique par son contenu. Comment cela serait-il possible, si une idéologie n'était qu'une simple et pure erreur, voire une illusion ? En réalité, aucune idéologie au monde, s'agît-il de la religion, n'est purement arbitraire. Elle est toujours l'indice de questions ou de problèmes réels, quoique revêtus d'une forme de méconnaissance, et donc nécessairement illusoire. C'est ce caractère double de l'idéologie que j'ai voulu faire sentir en disant qu'elle était une *connaissance* sous la forme d'une *méconnaissance*, et une *allusion* à une réalité sous la forme d'une *illusion*[1].

Je dis bien : une illusion, et pas seulement une erreur. Car celui qui se trompe se trompe, un point c'est tout : et le jour où il découvre son erreur, il le reconnaît et abandonne son erreur pour adopter la vérité. Mais toute illusion est par nature, comme on dit, tenace : elle dure et, d'une certaine manière, se moque bien de la vérité. C'est que quelque chose en elle a « intérêt » à durer ou à la faire durer. Une cause agit en elle qu'elle ne peut pas connaître (qu'elle méconnaît nécessairement), et qui a intérêt à cette persistance dans l'erreur. Comme cette cause ne peut être dans « l'objet », comme elle est dans le sujet mais tout en le dépassant, c'est qu'elle est sociale, et que les « intérêts » durables qu'elle sert sont ceux de certaines « causes » ou « valeurs » sociales. Et c'est à leur

1. Cf. « Idéologie et appareils idéologiques d'État », *Sur la reproduction*, *op. cit.*, p. 289.

niveau qu'il faut rechercher la raison du caractère double de l'idéologie.

Supposez donc qu'il soit nécessaire à l'ordre social régnant que tous les membres de la société, qu'ils la dominent, ou qu'ils soient dominés et exploités, acceptent librement certaines « évidences », comme l'existence de Dieu, une morale transcendante, l'existence de la liberté morale et politique, etc., ou de tout autres mythes, plus simples ou plus compliqués – alors on verra se mettre en place, sans que personne en soit proprement l'auteur, un système de représentations qui sera à la fois « vrai », dans la mesure où il tiendra compte des réalités vécues par les hommes, et « faux », dans la mesure où il imposera « sa » vérité à ces vérités, pour leur conférer leur sens « véritable », et les confiner dans ce sens, avec interdiction d'en sortir pour aller voir d'un peu près si toute cette belle histoire est vraie. Ce sera l'idéologie, connaissance-méconnaissance, allusion-illusion, système sans dehors possible auquel on puisse le comparer, système qui n'est que « dehors », puisqu'il englobe tout ce qui existe au monde, et énonce, avant la moindre expérience, la vérité sur toute chose.

Il faut bien dire que les idéologies ne sont pas les seules à correspondre à cette définition étrange. Les philosophies idéalistes sont aussi de ce type : elles n'admettent pas de dehors, et même si, la plupart du temps, elles reconnaissent l'existence du monde extérieur, elles l'absorbent tout entier et possèdent d'avance la vérité de toute chose passée, présente et à venir.

Elles ne sont ainsi que pur « dehors ». Et il n'est pas que les philosophies idéalistes qui fonctionnent de cette manière. Des sciences elles-mêmes peuvent, malgré la « coupure » qui les distingue de l'idéologie, tomber dans l'idéologie. Le marxisme lui-même, sous la période stalinienne, a fonctionné de cette manière, en vase clos, sans dehors, c'est-à-dire régnant sur le dehors sans aucune exception, étant pur « dehors » implacable.

Si l'idéologie se présente ainsi, dans une double forme, connaissance mais méconnaissance, on comprend qu'elle ne soit pas coupée d'avance, et radicalement, de toute possibilité de connaissance, donc de la connaissance scientifique. Et, de fait, l'histoire nous offre constamment l'exemple de sciences qui naissent, par « coupure », de l'idéologie qui les sous-tend, non par simple « renversement », comme Marx et Engels l'ont prétendu un peu vite, mais par l'effet de conjonctions très complexes, où interviennent des pratiques matérielles, sous ces « rapports de production théoriques » que sont des éléments d'idéologie et de philosophie.

L'idéologie occupe ainsi une position clé dans l'ensemble des pratiques et de leur abstractions. 1. Il n'est de pratique que sous une idéologie. 2. Il est des idéologies locales et régionales. 3. L'idéologie est tendanciellement unifiée en idéologie dominante sous l'effet de la lutte de la classe dominante pour se constituer en classe dirigeante, hégémonique. 4. L'idéologie dominante tend à intégrer à son propre système des éléments de l'idéologie dominée, qui se trouve ainsi absorbée par elle. 5. L'idéologie agit en

interpellant les individus en sujets. 6. L'idéologie est double : connaissance-méconnaissance, allusion-illusion. 7. L'idéologie n'a pas de dehors, et elle n'est que dehors. 8. L'idéologie commande du dehors, dans les formes de sa lutte, la philosophie. 9. L'idéologie fait partie des rapports de production théoriques constitutifs de toute science. 10. Une science peut être « pratiquée » comme une idéologie et rabaissée à son niveau. 11. L'idéologie prolétarienne est une idéologie particulière, qui est le résultat de la fusion de l'idéologie spontanée du prolétariat et de la théorie marxiste des lois de la lutte des classes.

On peut en conclure qu'il n'est de lutte de classe, c'est-à-dire de pratique politique, que sous une idéologie. Mais par là nous abordons la question de la pratique politique.

13.

La pratique politique[1]

Marx a lui-même dit que l'essence de la pratique politique était constituée par la lutte de classe, mais que ce n'était pas lui qui avait découvert les classes et leur lutte, mais des économistes et des historiens bourgeois (de Machiavel aux économistes et historiens du début du XIX^e siècle).

Cette remarque, que Marx n'a faite qu'une seule fois, en 1852, n'est pas insignifiante, car elle est contenue dans la même lettre où il indique que ce qui lui appartient en propre est d'avoir « démontré la nécessité de la dictature du prolétariat[2] ». Mais elle a aussi cet intérêt de signaler que, contrairement à ce que croient certains marxistes « gauchistes » en théorie, la bourgeoisie savait parfaitement ce qu'était la politique, et les classes et la lutte des classes. La bourgeoisie se trompait pourtant en

1. Le manuscrit contient « philosophique », manifestement par erreur.
2. Lettre à J. Weydemeyer du 5 mars 1852, *Correspondance Marx-Engels*, « *Lettres sur* Le Capital », Paris, Éditions Sociales, 1964, p. 59.

ce qu'elle pensait que les formes de la pratique politique (donc de la lutte des classes) étaient partout et toujours les mêmes, à quelques circonstances près, donc « éternelles ». Or, Marx insiste dans la même lettre sur la dépendance historique de ces formes au regard des modes de production existants.

Ce sont ces détails, apparemment infimes, qui distinguent la théorie marxiste de la lutte des classes de la théorie classique bourgeoise de la même lutte des classes. Les théoriciens bourgeois ne sont jamais parvenus en effet à découvrir la « base » dans laquelle la lutte des classes s'enracine : le rapport de production, l'exploitation de classe, autrement dit, la lutte de classe dans la production, ou « lutte de classe économique », qui varie selon les modes de production.

Représentée schématiquement, on peut dire en effet que la théorie bourgeoise classique de la lutte des classes considère que la lutte des classes est le résultat d'une rencontre conflictuelle entre des classes préexistantes.

La figure la plus classique de cette rencontre est la guerre, l'invasion. C'est ainsi que les théoriciens féodaux et bourgeois aux XVII^e^ et XVIII^e^ siècles se représentaient les choses » : les « barbares », ayant envahi les territoires de l'ancien Empire romain, ont soumis en esclavage leurs habitants dont ils firent des serfs : la classe des barbares dominait ainsi, par l'effet de l'invasion victorieuse, la classe des indigènes, auparavant dominés par les Romains. Ce fut l'origine de la féodalité, ce « régime gothique » (Montesquieu) qui avait d'abord régné dans

les forêts de Germanie, où le roi n'était que « pair parmi ses pairs », dans une sorte de démocratie de guerriers. Et ces mêmes théoriciens de dénoncer les mauvaises habitudes de rois dégénérés, qui firent plus tard alliance avec des « roturiers » pour imposer leur loi à leurs anciens pairs.

À quoi les théoriciens de la bourgeoisie rétorquaient que les mêmes rois n'avaient rien fait d'autre que de remettre en vigueur le droit politique de l'Empire romain pour se soumettre une noblesse turbulente qui lésait gravement le peuple dans ses travaux par ses guerres perpétuelles. Là encore, deux classes opposées : le roi et les roturiers d'un côté, administrant et produisant, une noblesse exploiteuse de l'autre, vivant des dépouilles de la guerre dont le peuple faisait tous les frais. Mais dans les deux cas, à l'origine de ces rapports politiques, donc de ces conflits, une même *rencontre* purement *extérieure* : celle d'une invasion militaire[1].

Le plus profond des théoriciens politiques bourgeois, l'ancêtre direct de Marx, Machiavel, allait pourtant plus loin. Il avait compris que le rapport politique était non pas de hasard ou de rencontre, mais nécessairement antagoniste, que le conflit était premier, que la domination et la servitude gouvernaient toutes les formes et toutes les pratiques politiques. Et il en tirait des conséquentes capitales pour la pratique politique : qu'il faut

1. Althusser résume les deux théories féodales de la rencontre d'une manière quelque peu différente dans *Sur la reproduction*, *op. cit.*, p. 205-206, note.

s'appuyer sur le peuple, pour tenir en garde les grands, etc. Mais Machiavel ne voyait pas, ou ne disait pas nettement, que cet antagonisme politique était enraciné dans un antagonisme d'exploitation *dans la production même*.

En vérité, pour comprendre la nature de la pratique politique de la bourgeoisie, il fallait aller encore plus loin, et poser la question de son enracinement dans le mode de production capitaliste. Du temps de Machiavel, ce mode de production n'était pas encore suffisamment affermi pour que les choses apparussent en clair.

Qu'est-ce qu'un *mode de production* ? Une certaine façon de produire, c'est-à-dire de s'attaquer à la nature pour en tirer les produits nécessaires à la subsistance des hommes d'une formation sociale. Ce rapport à la nature, qui est un rapport matériel et technique, met en jeu des rapports sociaux déterminés pour chaque mode de production : non seulement des formes de coopération dans le procès de travail, des formes de division et d'organisation du travail, mais, par-dessus tout, *des rapports de possession* ou *de non-possession que des groupes sociaux, définis par ces rapports, entretiennent avec les moyens matériels de la production*. C'est donc l'unité des forces productives (moyens de production + force de travail) et des rapports de production, sous les rapports de production, qui définit un mode de production[1].

1. Althusser reprend les thèses avancées dans les dix paragraphes suivants dans « Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre » (1982), *op. cit.*, p. 570-576.

Toutefois, il ne faudrait pas croire qu'on mode de production tombe du ciel pour s'emparer, à n'importe quel moment et dans n'importe quelles circonstances, des hommes existant dans telle région du monde. Il ne faut pas croire non plus qu'un mode de production donné engendre dans son propre sein, automatiquement, et sous sa forme définitive, le mode de production qui lui succédera. Il ne faut pas croire non plus, malgré certaines formules hâtives de la Préface à la *Contribution* de 59 de Karl Marx[1], que les rapports de production s'adaptent au développement du mode de production, et que tout mode de production soit ainsi défini par le degré de développement de ses forces productives, ou le degré d'adaptation de ses rapports de production. Dans ces différentes interprétations, nous avons affaire en effet à un déterminisme mécanique et à une dialectique linéaire. En réalité, les choses sont plus compliquées. Nul destin n'impose automatiquement à un mode de production donné d'engendrer le mode de production suivant.

Prenons le cas du mode de production capitaliste. On sait avec quelle verve Marx a tourné en dérision la « théorie » capitaliste des origines du capitalisme. Pour les idéologues capitalistes, le capitalisme serait né du... petit travailleur indépendant sachant *s'abstenir* de jouir immédiatement des produits de son travail. Aux origines, il y aurait eu ainsi une multitude de petits travailleurs indépendants, qui produisaient de quoi se nourrir, eux, leur

1. *Contribution...*, *op. cit.*, Préface de 1859, p. 5.

femme et leurs enfants. Et, un jour, l'un d'entre eux, s'étant mis à produire au-delà de ses besoins, disposa ainsi d'un *surplus*, qu'il employa à louer le travail d'un indigent. Dans le même moment, il s'avisa qu'il pouvait *échanger* aussi une part de ce surplus avec d'autres petits producteurs indépendants, et, par convention, fixer de manière stable, par le moyen de la *monnaie* métallique, la valeur des unités échangées.

De là naquirent le commerce des produits et le commerce de la force de travail. Le travailleur salarié était naturellement employé par bonté d'âme, pour lui éviter de crever de faim ! Mais son employeur ne lui donnait pas la totalité du produit de son travail : juste assez pour qu'il se nourrisse, lui et les siens. De la naquit *l'exploitation du travail.* Et le petit producteur indépendant, devenu patron employant des ouvriers salariés, ou commerçant vendant le surplus accru de sa production, vit grossir ses réserves métalliques, et il devint ainsi le premier capitaliste : en somme, par vertu d'abstinence, de persévérance, et de générosité ! Ce qui était la meilleure des façons, pour les idéologues du capitalisme, de démontrer 1. que le capitalisme, étant d'ordre naturel, avait toujours existé, 2. que le capitalisme, étant d'ordre naturel, existerait toujours et 3. qu'il était contre nature de porter atteinte à l'ordre capitaliste.

Marx montra[1], documents en main, que les choses s'étaient passées tout autrement. Il démontra que le

1. Thèse avancée dans L. Althusser, « Livre sur l'Impérialisme » (1973, inédit).

capitalisme, comme mode de production, était né d'une « *rencontre* » *historique*, qui pour avoir été nécessaire, n'avait rien de fatal, entre 1. des « *hommes aux écus* » qui avaient accumulé des trésors par des moyens précapitalistes (usure, commerce sauvage ou inégal, vol, pillages, appropriation des « biens communaux », mainmise sur les biens des petits producteurs, etc.), 2. des « *travailleurs libres* », c'est-à-dire des travailleurs libres de leurs corps et leurs mouvements, mais dépossédés par la violence de leurs moyens de travail (terre, outils), et 3. des *découvertes scientifiques et techniques* importantes, révolutionnant les procès de travail (boussole, appareil d'optique, machine à vapeur, machine à tisser, etc.).

On a coutume, dans une vue schématique, de dire que le mode de production capitaliste a été produit par le mode de production féodal, dans son propre sein, car il en contenait le « germe ». C'est ainsi que raisonnait, pour l'essentiel, le philosophe idéaliste Hegel, faisant usage de la distinction de « l'en-soi » (germe) et du « pour soi » (germe développé). Certes, le mode de production capitaliste ne pouvait naître (à cette époque du moins) qu'au sein du mode de production féodal. Mais il y est né d'une façon étrange, et qui n'a pas toujours été aperçue, peut-être même de Marx. Car ces « *hommes aux écus* », les ancêtres des bourgeois, déjà bourgeois par leur fonction, y compris par le rôle politique qu'ils exerçaient dans l'État des monarchies absolues, ou tendant à le devenir, *ces bourgeois n'étaient pas tous bourgeois par leur origine sociale, ni*

même par leur place dans la société. Nombre d'entre eux étaient des aristocrates, s'adonnant au commerce ou à la banque (cf. l'Allemagne et la Hollande). Nombre d'entre eux, c'est là le plus étonnant, étaient des aristocrates terriens, de grands propriétaires fonciers, qui, pour une raison ou une autre (ainsi en Écosse : pour se donner de vastes terres de chasse !) firent main basse sur les champs des petits producteurs, et les jetèrent à la rue – ou encore, se consacrèrent à l'exploitation des mines se trouvant sur leurs terres, ou utilisèrent l'énergie hydraulique des fleuves et des rivières qui les traversaient, pour jeter les bases de la métallurgie (France même). Ces féodaux-là participèrent donc, *pour leurs raisons à eux*, mais qui *rencontrèrent* les raisons des bourgeois proprement dits, à la « libération », c'est-à-dire à l'expropriation des travailleurs indispensables à la constitution de la production capitaliste.

On peut donc à juste titre[1] soutenir l'idée que *le mode de production capitaliste s'est rencontré avec la bourgeoisie* (et avec des féodaux devenues bourgeois), ou plus précisément qu'il naquit à la « rencontre » de ces processus indépendants qui affectèrent à la fois, et en même temps, et *des féodaux* enrichis ou propriétaires fonciers avides de concentrer ou d'exploiter leurs biens, et *des bourgeois* nés du commerce international (donc tous « hommes aux écus ») et enfin *les travailleurs* « *libérés* » par leur dépossession.

1. [Note d'Althusser] Yves Duroux.

Si on voit les choses ainsi, on reconnaît certes que le mode de production capitaliste est bien né dans le sein du mode de production féodal, *mais du concours de processus relativement autonomes*, et qui auraient pu ne pas se rencontrer, ou se rencontrer dans des conditions ne permettant pas l'apparition du mode de production capitaliste[1]. La preuve en est qu'on a toutes chances de penser que *le mode de production capitaliste est né et mort plusieurs fois dans l'histoire*, avant de devenir durable : par exemple, dans les cités italiennes de la vallée du Pô, vers la fin du XIV^e^ siècle, où se trouvaient réunies d'étonnantes conditions, celle de la grande industrie mécanisée (grâce à l'énergie hydraulique), celle du salariat, et même celle du travail parcellisé. Dans cette conception, on peut alors commencer à penser le rôle social et politique singulier, et qui ne cesse d'intriguer les historiens, d'une bourgeoisie qui, paradoxalement, appartient bel et bien au mode de production féodal[2], tout en anticipant, également par sa participation à l'État de la monarchie absolue, sur l'avènement du mode de production capitaliste.

Cette bourgeoisie anticipait sur cet avènement dans la mesure où elle était, tout comme l'aristocratie précapitaliste, *une classe exploiteuse*, extorquant de la plus-

1. Le tapuscrit contient « féodal », manifestement par erreur.
2. L'idée que le capitalisme soit « né et mort plusieurs fois » est proposée dans « Livre sur l'Impérialisme », *op. cit.* Sur la bourgeoisie féodale comme « pièce assez bien intégrée du système féodal lui-même », cf. *Montesquieu. La politique et l'histoire*, Paris, Puf, coll. « Quadrige », 1992 (1959), p. 114 ff.

value à ses travailleurs salariés, dans les manufactures, les mines, et les ports. On peut dire que cette condition d'exploitation a marqué dès ses débuts et à jamais *la pratique politique de la bourgeoisie*.

Elle l'a marquée pour deux raisons. D'abord parce que la pratique politique de la bourgeoisie devait nécessairement tenir compte de l'exploitation qu'elle faisait subir à ses salariés, ne serait-ce que pour se défendre contre leur révolte. Ensuite parce que la jeune bourgeoisie montante était trop faible pour s'emparer à elle seule du pouvoir d'État, et avait le plus grand intérêt à détourner la colère de ses exploités contre l'État féodal, donc *à faire alliance avec ses propres exploités contre la dictature de la féodalité*. Et comme la lutte de classe de la bourgeoisie contre la féodalité ne s'arrêta pas à la prise du pouvoir d'État, mais se poursuivit longtemps après, contre les réactions du même adversaire, qui n'avait pas désarmé, comme la bourgeoisie eut longtemps besoin de l'alliance de ses propres exploités pour venir à bout de cet adversaire, comme, cet adversaire une fois vaincu, elle persévéra dans la même pratique, cette fois en divisant la classe ouvrière pour s'allier avec la partie qu'elle avait su se gagner, on comprend que la pratique politique de la bourgeoisie fût nécessairement marquée par ces conditions très particulières.

On peut ainsi dire que le propre de la pratique politique de la bourgeoisie (radicalement différente en cela de la pratique politique de la féodalité et de la pratique politique du prolétariat) a toujours été et est toujours

d'agir par personnes interposées, très précisément *par l'action interposée de la classe ou d'une partie de la classe qu'elle exploite et domine*. C'est le bas peuple des campagnes et des villes qui a ainsi fourni le gros des troupes de la révolution de 1789 en France, la classe ouvrière qui a décidé, par son intervention, des révolutions de 1830 et de 48 en France et en Europe. Et chaque fois, quand ses résultats de classe furent atteints, la bourgeoisie sut faire rentrer dans l'ordre, au besoin par le feu, les « troupes » du même bas peuple qui s'étaient battues à ses côtés. Et lorsque le menace devint trop forte, en juin 48 et en 71, sous la Commune, la bourgeoisie employa les grands moyens du massacre militaire. Depuis, elle n'a cessé de se forger des alliés dans la division, entretenue par elle, de la classe ouvrière.

Faire accomplir, pour l'essentiel, *ses propres objectifs de classe par ses propres exploités*, c'est savoir les dominer de haut politiquement, c'est, en même temps, savoir les subjuguer de haut idéologiquement : par l'État. Le pouvoir de la bourgeoisie est ainsi, par excellence, *pouvoir d'État*, et sa pratique politique propre est ainsi la pratique de son propre État de classe. C'est pourquoi la bourgeoisie a mis tant de soin à « perfectionner » son État, à le doter de tous les appareils nécessaires, qu'ils soient répressifs ou idéologiques, et à unifier par tous les moyens son idéologie en idéologie dominante. On peut ainsi résumer la pratique politique propre à la bourgeoisie : utiliser au maximum les forces des masses populaires qu'elle domine, en les dominant par la répression d'État et l'idéologie d'État.

Et parmi les armes idéologiques dont la bourgeoisie se donna les moyens figure au tout premier rang *l'appareil idéologie politique d'État*, avant tout, le système représentatif parlementaire (quand ce fut le cas) qui parvenait à réaliser ce tour de force de lui soumettre « librement » la volonté de ses propres exploités, par le mécanisme électoral, où chacun était censé exprimer sa volonté personnelle et la « volonté générale » résulter du décompte des votes. Est-il utile de montrer l'efficacité de ce système de domination politique et idéologique d'État quand éclatèrent les grandes guerres impérialistes ? Le peuple des campagnes et des villes partit pour les armes, sans révolte, croyant se battre « pour la patrie », mais allant « mourir pour les industriels » (Anatole France), et remis dans le rang quand quelque sédition menaçait (les révoltes du Front de 1917 baignées dans le sang par Pétain) par des mesures de la dernière violence.

Lorsqu'à l'aube de la montée de la bourgeoisie, Machiavel dessinait la pratique de la bourgeoisie, il imaginait un prince pour faire pièce aux féodaux : mais pour être en état de jouer son rôle, ce prince devait s'appuyer sur la masse des bourgeois, et pour que son État dure, il fallait qu'il « devînt plusieurs », gagnant ainsi la confiance du peuple à son grand dessein. Le Prince de Machiavel était déjà cet homme, symbole de la bourgeoisie, qui s'allie avec les bourgeois et leurs exploités, et édifie un État qui les dominera de sa force armée et de son idéologie. De même qu'elle ne travaille pas, mais fait travailler, et c'est pour cela qu'elle domine ses exploités, de même

la bourgeoisie n'agit pas de ses propres mains, mais elle fait agir les autres : ceux qu'elle exploite. Admirable pratique politique qui tire de l'exploitation et de la domination de quoi assurer son propre pouvoir.

On n'a pas assez dit que la *pratique politique prolétarienne est ou devrait être du tout au tout différente* : « une nouvelle pratique de la politique » (Balibar[1]). Et comment en serait-il autrement ? Le prolétariat n'a que ses mains pour vivre. Il n'a que ses idées et son raisonnement pour se battre. Il est par définition désarmé : toujours sous la menace des armes des troupes bourgeoises. S'il veut des armes, il doit les conquérir : les mains nues, et au risque de sa vie. Mais ses idées lui sont autrement difficiles à conquérir.

Car le prolétariat vit sous la domination des idées de la classe dominante, soit directe (Église, État), soit indirecte (école, système politique, etc.). S'il veut conquérir un peu d'indépendance, dans sa révolte, il commencera par se servir des idées qu'il subit : ainsi les idées religieuses, comme dans la guerre des paysans sous Luther en Allemagne, puis des idées morales, ou juridiques, comme dans les premières formes du socialisme, puis des idées politiques bourgeoises (liberté, égalité), etc. Et

1. É. Balibar, *Cinq études du matérialisme historique*, Paris, Maspero, coll. « Théorie », 1979 (1972), p. 99, n. 12 : « Je propose cette expression à dessin, pour reprendre la formule qu'a déjà utilisée Althusser à propos de Lénine, en parlant d'une "nouvelle pratique de la philosophie" [...]. À vrai dire, puisque, comme le montre Althsuser, la philosophie n'est ni plus ni moins que la politique dans la théorie, c'est bien, sous deux modalités, du même problème qu'il s'agit. »

comme chacune des révoltes qui se lève sous le drapeau de ces idées est battue, un long travail se fait, dans l'épreuve et la réflexion, et le peuple cherche d'autres idées où prendre la bourgeoisie au mot. Peu à peu, il finit par entrevoir que ces idées sont trompeuses, et destinées à le tromper, et il se met à la recherche *d'idées qui soient à lui, à lui seul*, et propres à le libérer de la servitude idéologique de son adversaire de classe. Il finit par « trouver » ces idées dans les œuvres d'intellectuels, membres à part entière du Mouvement ouvrier combattant de l'époque, d'abord chez Owen, puis chez Proudhon et Bakounine, enfin chez Marx et Engels : dans *la théorie marxiste*. Long combat, longue expérience, non sans revers. Ici encore, rien n'était fatal, mais sans cette « *rencontre* » (comparable, toutes proportions gardées, à la « rencontre » de la bourgeoisie et du mode de production capitaliste), la « fusion », « l'union » du Mouvement ouvrier et de la théorie marxiste n'eût pas eu lieu. Qu'elle soit toujours précaire prouve, aujourd'hui encore, le caractère relativement contingent de cette « rencontre ». Mais que ses effets durent prouve en même temps la raison[1] de cette « rencontre ».

À la différence des idées politiques de la bourgeoisie, qui sont séparées de sa pratique, puisqu'elles sont avant tout *des idées pour les autres*, les idées du prolétariat ne pouvaient éviter (à moins de périr), puisqu'elles étaient nées de la *lutte*, de se traduire en actes, et des actes, de

1. Première rédaction : « nécessité ».

passer dans l'organisation de lutte : d'abord des organisations de la lutte économique, formées avant même la « fusion », ancêtres des *syndicats*, puis *partis politiques*.

Et, une fois encore, à la différence des pratiques politiques de la bourgeoisie, les pratiques du prolétariat organisé furent toujours des pratiques directes, sans intermédiaires. Si les prolétaires s'unissent entre eux, c'est qu'ils savent qu'ils ne « peuvent compter que sur leurs propres forces ». Ce sont eux qui font grève pour la défense de leurs conditions de vie et de travail. Ce sont eux qui font les insurrections pour la prise du pouvoir. Sous l'effet d'une longue et rude expérience, les pratiques politiques du prolétariat demeurent étrangères au *putschisme*, où un spécialiste organise un coup de main, comme au *spontanéisme*, où l'on rêve qu'une grève générale donnera le pouvoir au peuple sans engagement politique. Contrairement aux organisations politiques bourgeoises, dominées par une caste politicienne ou des technocrates, les organisations politiques prolétariennes tendent à la plus grande démocratie de discussion, de décision et d'exécution, même si cette tradition peut aussi se perdre. Et sur la base de cette large expérience politique de masse s'élève et se fortifie peu à peu une idéologie politique nouvelle, où ce ne sont pas les individus ni les idées qui font l'histoire, mais les masses, librement organisées[1].

1. « J[ohn] L[ewis] : "C'est l'homme qui fait l'histoire." Marxisme-Léninisme : "Ce sont les masses qui font l'histoire" » (L. Althusser, « Réponse à John Lewis », dans *Réponse à John Lewis*, *op. cit.*, p. 24).

Évidemment, ce qui distingue aussi la pratique politique prolétarienne de la pratique politique bourgeoise, ce sont ses *perspectives* : non ses perspectives *subjectives* (la bourgeoisie veut maintenir son exploitation, le prolétariat veut la révolution politique et sociale), mais ses perspectives *objectives*. Car tout en étant au fait des formes de sa propre pratique, *la bourgeoisie ne dispose pas d'une théorie scientifique des lois de la lutte des classes et ne veut pas la reconnaître*. Il lui reste toujours quelque chose des mythes que nous avons examinés à propos de la nature de la lutte des classes. Elle considère qu'il n'y a aucune raison à ce que sa domination disparaisse, et qu'avec elle disparaissent les classes et leur lutte. Elle considère comme naturel et normal l'ordre de l'exploitation qu'elle impose aux salariés : il faut bien qu'il y ait des chefs, sinon les hommes erreraient à l'aventure et dans le malheur. Il suffit pour cela de bien les tenir en respect, par la force ou des promesses habiles. La bourgeoisie ne se doute pas un instant qu'elle représente un ordre temporaire, ou, si elle s'en doute (et elle s'en doute de plus en plus), c'est pour le défendre d'une énergie décuplée. Mais de toute façon, elle ne veut pas connaître la raison objective de cette menace qui la hante.

Par la théorie marxiste, le prolétariat sait que c'est la lutte des classes qui fait l'histoire. Par elle, il sait que la prétendue Économie politique n'est qu'une formation théorique de l'idéologie bourgeoise, destinées, avec la sociologie et la psychologie régnantes, à mystifier les

exploités et à les « adapter » à leur condition d'exploités. Par elle, il sait que les crises, même « globales », de l'impérialisme, seront surmontées par la bourgeoisie, à moins que les masses n'envahissent la scène de l'histoire pour renverser l'ordre bourgeois. Par la même théorie marxiste, le prolétariat sait que tout l'ordre d'une société de classe tient à la dictature de la classe dominante, et qu'il faut donc renverser la dictature bourgeoise par la dictature du prolétariat pour changer le cours de l'histoire, et ouvrir la voie au communisme, dont le socialisme n'est que « la phase inférieure » (Marx)[1]. Cette connaissance des lois nécessaires de l'histoire, loin de vouer le prolétariat à la passivité politique, lui donne au contraire le moyen d'intervenir dans l'histoire, par ses organisations et ses alliances. Et le prolétariat sait que ces perspectives ne sont pas utopistes, car le communisme n'est pas un rêve, mais une nécessité, une tendance, inscrite dans l'histoire présente. Oui, le communisme existe déjà parmi nous depuis longtemps, et pas seulement en germe, mais en réalité : par exemple, dans les organisations communistes, et dans d'autres communautés (même religieuses) ou activités – à une condition absolue : *qu'il n'y règne aucun rapport marchand, mais la libre association d'individus voulant la libération des hommes et agissant en conséquence.*

C'est là ce qui donne à la pratique des communistes cette caractéristique si particulière : des hommes « pas

1. *Critique des programmes de Gotha et Erfurt*, Paris, Éditions Sociales, coll. « Classiques du marxisme », 1972, p. 32.

comme les autres ». Même quand ils agissent au sein d'un parlement ou d'une municipalité, les communistes ne sont pas des hommes « comme les autres ». C'est qu'ils n'ont pas en vue le simple horizon fermé de ces assemblées, ni même celui de leurs électeurs : ils agissent pour les larges masses, non seulement pour aujourd'hui, mais pour demain et pour l'avenir du communisme. Et c'est pourquoi ils peuvent, sur ces bases, se rencontrer avec nombre d'hommes de bonne volonté, qui peuvent pourtant épouser de toutes autres idéologies, par exemple des hommes religieux, etc., mais qui agissent dans le même sens.

Ce qui donne enfin à la pratique des communistes, les meilleurs et les plus conscients des prolétaires, sa dernière caractéristique, c'est qu'au fond les communistes poursuivent, dans leur pratique politique, *la fin de toute politique*, y compris la fin de toute démocratie, forcément limitée par ses règles. C'est qu'ils savent que, qu'elle le veuille ou non, *toute politique est liée à l'État*, et que l'État n'est rien d'autre que la machine de domination de la classe exploiteuse, puisqu'il est le produit de la lutte des classes, et sert la lutte de la classe dominante en assurant les conditions de la reproduction de la société de classe dans son ensemble. Les communistes agissent donc politiquement *pour que la politique prenne fin*. Ils se servent de la politique, de la lutte des classes, pour qu'un jour prennent fin la politique et la lutte des classes. C'est cela la dialectique. Comme disait Hegel : apprends à te servir de la pesanteur contre la pesanteur, c'est ainsi que

tu pourras bâtir une maison, sur des voûtes qui tiennent debout toutes seules.

Les communistes savent aussi, comme le disait déjà Lénine, et comme le montre l'expérience quotidienne, que le moment le plus difficile à passer est le socialisme, cette rivière pleine de remous et de courants contraires, où la barque du socialisme peut se perdre si le gouvernail n'est pas fermement défendu contre les capitalistes par la dictature du prolétariat. Car le socialisme n'est plus le capitalisme, mais il n'est pas encore le communisme. Il est une *transition*, où coexistent des rapports capitalistes (la plus-value, le salariat, l'argent, l'État et ses appareils, le régime des partis[1]) et des rapports communistes (la propriété collective, le parti, etc.). Et, sous cette transition, la lutte des classes, quoique sous des formes nouvelles et souvent méconnaissables, dure toujours, menaçant le cours de la traversée. Oui, on peut retomber dans le capitalisme, si on suit une ligne économiste et idéaliste. Contrairement à ce qui subsiste d'idéologie prophétique dans Marx lui-même, le passage au communisme n'est jamais assuré d'avance, même si on proclame, comme le fait l'URSS, qu'on est déjà en train d'en jeter les « bases matérielles » (concept qui n'a guère de sens dans la théorie marxiste qui parle, elle, de *la* « base », c'est-à-dire de l'infrastructure, et non des « bases matérielles », qu'on pourrait distinguer ainsi des rapports de production). D'où la nécessité d'une

1. Première rédaction : « le parti communiste ».

vigilance politique, qui ne perde jamais de vue la perspective du communisme et ne sacrifie jamais à des réformes immédiates son avenir même lointain, tout en sachant que cet avenir est aléatoire.

Faut-il enfin ajouter que, inspirée aussi profondément par une pratique aussi originale de la politique, l'idéologie prolétarienne peut avoir des effets marquants sur la plupart des autres pratiques ? On peut en espérer des résultats étonnants, pour peu que les leçons de cette pratique soient étendues à la pratique de la production, à l'organisation du travail, à la démocratie du parti et des autres organisations, et même aux sciences de la nature. Mais, tout comme Marx ne voulait pas « faire bouillir les marmites de l'avenir », nous nous garderons d'anticiper. Ce qui compte, c'est d'être attentif à tout ce qui peut naître, et déjà est en train de naître autour de nous.

Que retenir de cette analyse rapide de la pratique politique ? Qu'elle nous montre *un rapport spécifique à l'abstraction*. La pratique politique ne peut, pas plus que la pratique de la production, que la pratique technique, que la pratique idéologique, se passer d'abstractions. D'abord parce qu'elle existe sous la condition absolue de rapports (économiques, politiques, idéologiques) qui la marquent dans toutes ses déterminations. Ensuite parce que, sous ces rapports sociaux, *elle produit elle-même des abstractions*, pratiques d'abord, abstraites et théoriques ensuite, qui modifient son propre champ d'action et de

vérification. Enfin, parce que ces abstractions finissent par « rencontrer » celle d'une science, constituée par des intellectuels certes, armés de toute la culture de leur temps, mais qui ne peuvent édifier cette science que sur les positions théoriques (philosophiques) de la classe prolétarienne.

Mais il est pourtant ici une différence, déjà notée à propos de la pratique idéologique, qui va se renforçant. C'est que tout ce procès social de la pratique politique, même quand il revêt la forme de la division antagoniste de la lutte de classe (ce qui est toujours le cas dans les sociétés de classe), *ne concerne pas tant un objet extérieur que le procès lui-même*. Sans doute nous avons pu montrer que, dans le cas de la pratique politique bourgeoise, il s'agissait de faire agir les autres pour soi, donc de « manipuler » les exploités de la bourgeoisie pour agir sur la situation du rapport de classe. Il s'agissait, en tout cas, selon le schéma général de la pratique, de se servir de moyens d'opération pour transformer (ou conserver, en le défendant) l'ordre existant. Mais même dans ce cas, le « sujet » du procès, savoir la bourgeoisie, y était impliquée, et elle n'agissait donc pas de l'extérieur sur une situation : tout au contraire, c'était en quelque sorte la situation des rapports de classe qui agissait sur elle-même, par l'intermédiaire de la bourgeoisie faisant, il est vrai, agir ses propres exploités à sa place et pour son profit. C'est dire que, *considéré dans l'ensemble*, cette pratique correspondait beaucoup plus à la seconde

définition d'Aristote (transformation de soi par soi) qu'à la première (production d'un objet extérieur).

Il en va à plus forte raison pour la pratique politique prolétarienne. Car, cette fois, il n'est plus aucun intermédiaire, et c'est le propre de cette pratique que de prendre à son compte cette condition, et de *réaliser l'unité de la transformation de la situation objective et de la transformation de soi*. Marx a donné les premières formules de cette identité dans les *Thèses sur Feuerbach*, où il parle de la « praxis » révolutionnaire comme identité de la transformation de l'objet (le rapport des forces) et du sujet (la classe révolutionnaire organisée). Dans ce cas, ce qui subsistait d'extériorité dans la pratique politique bourgeoise, entre ceux qui dirigent et ceux qui agissent, entre les idées et l'action, disparaît au profit d'une dialectique d'unification et de transformation mutuelle entre la situation objective et les forces révolutionnaires engagées dans le combat.

C'est ce nouveau rapport, cette nouvelle abstraction concrète, cette fois, qui donne tout son sens à la thèse matérialiste-marxiste du primat de la pratique sur la théorie. On y voit clairement que l'opposition schématique entre une pratique qui ne serait que matérielle, d'une part, et une théorie qui ne serait que spirituelle et contemplative, d'autre part, appartient aux oppositions de la philosophie idéaliste, puisque la pratique politique est ici nourrie de théorie, et que la théorie politique est tout entière inspirée des « leçons de la pratique ».

Le rapport entre la pratique et la théorie et le primat de la pratique sur la théorie doivent se penser en termes de contenu : c'est de la pratique que peut provenir toute transformation de la théorie déjà existante, mais on n'a jamais affaire à une pratique pure, dénuée de théorie. En revanche, la théorie, édifiée sur le fond des transformations de la lutte politique, rend à la pratique, en abstractions scientifiques fécondes, ce qu'elle a reçu de la pratique sous forme d'expériences concrètes. L'unité de la théorie et de la pratique constitue ainsi un cercle, ou si l'on préfère comme une roue de locomotive : toujours lestée d'un *ballant* pour en conserver et accélérer la rotation, à savoir la *pratique*. Mais ce poids qui conserve et relance le mouvement est lui-même fixé au cercle de la roue. L'analyse de la pratique politique confirme donc ce que nous ont appris les précédentes analyses : la reconnaissance du fait que toute pratique a pour condition des rapports abstraits, qui dépendent en dernier ressort des rapports sociaux, donc des rapports de classe. De ce point de vue, la pratique politique occupe une situation privilégiée, puisqu'elle a pour matière première, agent, instruments de production ces rapports de classe eux-mêmes, directement.

Pouvons nous désormais passer à la pratique philosophique et à ses formes d'abstraction propres ? Non, car il nous faut au préalable examiner deux autres pratiques, très importantes pour notre [propos] : la pratique psychanalytique et la pratique esthétique.

14.

La pratique psychanalytique

On peut dire que c'est seulement depuis la dernière guerre mondiale que la pratique psychanalytique (ou « analytique »), fondée par Freud à l'aube du siècle, commence à être reconnue, et sa portée idéologique et politique soupçonnée. C'est que sa découverte représentait une manière de scandale !

Freud entreprenait en effet de dire qu'il fallait en finir avec la représentation idéaliste bourgeoise de l'homme comme être conscient de part en part, comme sujet sensible, juridique, moral, politique, religieux, philosophique, comme être transparent, « sans dos ». Freud ne voulait pas dire ce que les bio-neuro-physiologistes disaient depuis longtemps : que l'homme *a un corps*, et un cerveau, et que lorsqu'il pense, il ne sait pas ce qui se passe ni dans son corps, ni dans son cerveau. Cela, les philosophes le disaient depuis toujours. Freud ne voulait pas dire que lorsque l'homme pense, comme la plupart de ses pensées ne sont que le produit de l'activité sociale hors de lui, il ne sait pas quel est le mécanisme

qui les produit : cela, les historiens et autres sociologues le disaient depuis longtemps. Freud ne parlait pas de ces « dehors » ; il parlait d'un dehors *au-dedans de la pensée elle-même*.

Freud disait que la pensée est pour l'essentiel inconsciente, mais pensée, et que la part consciente de la pensée est limitée. Il parlait ainsi non plus de la conscience, non plus du sujet conscient, mais d'un « appareil psychique » qui pense tout seul, sans sujet, et qui impose ses « pensées inconscientes » à cette part de lui qui est douée de pensée préconsciente et consciente. François Mauriac raconte qu'enfant, il était persuadé que les grandes personnes « n'avaient pas de derrière ». En somme, jusqu'à Freud (bien qu'elle l'ait soupçonné avant lui), l'humanité ne croyait pas que la pensée avait « un derrière », que derrière la conscience, attachée à elle comme sa vérité, il y avait un « inconscient » qui, à sa manière, « pense » – fait non de réalité biologique ou sociale, mais de réalité immatérielle très particulière.

Le philosophe chrétien Malebranche avait déjà dit, mais en parlant de Dieu : « il agit en nous sans nous[1] ». L'inconscient de Freud se comportait, toutes proportions gardées, de la même manière. Quelque chose, un « ça », innommable, sans sujet, agissait dans notre « appareil psychique », donc en nous, sans la sanction de notre volonté consciente, et gouvernait jusqu'à nos pensées conscientes et nos actes conscients.

1. *Réflexions sur la prémotion physique*, dans N. Malebranche, *Œuvres complètes*, éd. A. Robinet, t. XVI, Paris, Vrin, 1958, p. 35. « [...] c'est dans ces sentimens & dans ces mouvements (de la concupiscence), que Dieu produit en nous sans nous, que consiste le materiel du peché » ; « Dieu comme cause efficace, produit en nous sans nous, toutes nos perceptions & toutes nos motions ».

Il n'était pas besoin d'aller chercher bien loin des exemples concrets de cette réalité : dans le rêve, dans la vie quotidienne, ou dans les instincts les plus étranges. L'histoire que Sophocle avait mise au théâtre, celle d'un fils qui tue son père et épouse sa propre mère, Diderot la retrouvait chez les enfants sauvages eux-mêmes : qu'on les laisse faire, et ils voudront tuer leur père pour coucher avec leur mère[1] ! Étrange « instinct », car étranger à toute raison, impulsif comme la faim, et pourtant sans aucun motif comparable, car que gagner à ce meurtre, et à cet inceste, qu'on ne puisse se procurer dans un autre commerce sexuel sans danger ? Dans ce cas, chaque homme, en tout cas chaque enfant, est « agi » en lui-même et indépendamment de sa volonté par une force plus forte que lui.

Et que dire des « *actes manqués* » de la vie quotidienne, ces gestes sans raison, plus forts que toute raison, apparemment dénués de sens, mais qui révèlent un désir inconscient, soit d'oublier tel détail, soit de faire revivre tel souvenir, bref, de « réaliser » tel désir inconscient ? Freud les déchiffrait avec une déconcertante facilité, tout

1. *Le neveu de Rameau*, éd. H. Coulet, dans Denis Diderot, *Œuvres complètes*, t. XII, Paris, Hermann, 1975, p. 178. « Si le petit sauvage était abandonné à lui-même, qu'il conservât son imbécilité et qu'il réunît au peu de raison de l'enfant au berceau la violence des passions de l'homme de trente ans, il tordrait le cou à son père et coucherait avec sa mère. »

comme il déchiffrait les rêves. La plus ancienne tradition humaine avait accordé aux rêves des pouvoirs de divination : cette reconnaissance traduisait le désir inconscient des hommes de contrôler leur avenir. Mais dans le détail, que de désirs inconscients se révélaient à l'analyse de ces étranges récits, faits à l'état de veille, de ce qui avait été « rêvé » dans le sommeil, et sauvé de l'oubli pour pouvoir être raconté ! Freud parlait de « réalisation de désir », dans les mêmes termes (*Wunscherfüllung*) qu'employait cinquante ans avant lui le philosophe allemand Feuerbach pour parler de la religion [1].

Il fallait donc expliquer tous ces faits, observables par chacun, et en tirer la leçon. Ce fut l'œuvre de Freud, qui vint à supposer l'existence, derrière ces actes et leur conscience, d'un *appareil inconscient* où agissaient des désirs inconscients, mus par des « pulsions », forces situées à la limite du biologique et de l'appareil psychique, investies selon des lois de répartition économique et dynamique dans des formations très spécifiques, peu nombreuses, et fort étranges, appelées fantasmes.

Par fantasmes, Freud entendait des « fantaisies », donc des représentations imaginaires mais inconscientes,

1. L. Feuerbach, *L'Essence du christianisme*, trad. J.-P. Osier et J.-P. Grossein, Paris, Maspero, coll. « Théorie », 1968, p. 355. « Tout désir représenté comme accompli est un fait. » S. Freud, *Naissance de le psychanalyse. Lettres à Wilhelm Fließ, notes et plans*, Paris, 1956, p. 246. « Ce n'est pas seulement le rêve qui est un accomplissement du désir mais aussi l'accès hystérique. C'est exact pour le symptôme hystérique et sans doute aussi pour tous les faits névrotiques, ce que j'avais déjà reconnu dans le délire aigu. » Cf. L. Althusser, « Sur Feuerbach », *Écrits philosophiques et politiques*, t. II, *op. cit.*, p. 227.

douées d'autonomie et d'efficace, n'existant que par leur disposition sur une certaine « scène », où elles figuraient les unes aux côtés des autres, dans des *rapports* d'affinité ou d'antagonisme, et qui semblaient représenter, dans l'élément de l'inconscient, des dispositions analogues de situations réelles tirées de la toute petite enfance. Dans l'enfance réelle, on a le petit enfant, sa mère (son premier objet d'amour) et son père (plus les frères et sœurs). Et entre ces personnages réels existent des rapports de dépendance, d'amour, de crainte, de rivalité, etc., dont le petit enfant fait peu à peu l'expérience gratifiante ou décevante. Dans l'inconscient, il semble qu'on ait aussi, *mais sous la forme de fantasme*, l'équivalent de tous ces « personnages », mais représentés sous la forme d'images inconscientes (imagos), le plus souvent condensés : le fantasme de la mère peut représenter à l'occasion l'image du père, le fantasme du petit enfant lui-même peut aussi représenter l'image du père ou de la mère, etc.

Mais le plus remarquable est que les rapports entre ces « personnages » fantasmatiques apparaissent dans la « scène » de l'inconscient, cette « autre scène » (Freud), comme reliés entre eux par des désirs sexuels. L'enfant désire effectivement « coucher avec » sa mère, dont le « personnage » se compose progressivement à partir des « objets partiels » que sont le sein, le visage, etc., les seuls à être appréhendés dans les premiers moments de l'existence enfantine. Notons que Freud ne découvrit pas tellement l'existence de la « sexualité enfantine » à partir de l'observation réelle, ce qui peut aussi se faire, mais à

partir de l'analyse des fantasmes des adultes dans la cure analytique. Et ce fut un beau scandale que d'en affirmer l'existence, face à une culture qui l'avait, depuis toujours, farouchement censurée. Mais, effectivement, il fallait en faire l'hypothèse pour expliquer tous les faits livrés par l'expérience, et de la vie quotidienne (le rêve, etc.), et de l'analyse de l'inconscient des adultes traités par l'analyse. Faute de quoi, tous ces faits restaient incompréhensibles.

Travaillant sur ces faits, Freud en vint donc à former des abstractions spécifiques pour en rendre compte, et ce furent les fameuses « topiques[1] ». On appelle topique une certaine disposition dans un espace abstrait où figurent un certain nombre de réalités définies, jouant un rôle particulier en fonction de leurs propriétés et surtout de leurs rapports. Dans un premier moment, Freud mit ainsi en place, dans la première « topique », « l'inconscient » (afin de rompre avec toute idée de conscience et de sujet[2]). Au-dessus de « l'inconscient », lieu des pensées (ou pulsions ou fantasmes) inconscientes, Freud plaça le « *préconscient* », lieu des pensées non conscientes, mais qui peuvent à volonté devenir conscientes (les souvenirs ordinaires). Au-dessus du « préconscient », il plaça non la conscience, mais le

1. Pour la première topique, voir « L'inconscient » (1915), dans S. Freud, *Œuvres complètes*, t. XXIII, Paris, Puf, 1968, p. 203-242. Pour la seconde topique, voir « Au-delà du principe du plaisir » (1920), *Œuvres complètes*, t. XV, 2e éd., Paris, Puf, 2002.

2. Biffé : « ou base (on peut comparer avantageusement la topique freudienne avec la topique marxiste de la base et de la superstructure) ».

« *conscient* », organe de la perception et de l'action. Entre le groupe conscient-préconscient, d'une part, et l'inconscient, d'autre part, il introduisit la barre du *refoulement*, cette force inconsciente qui empêche les pensées inconscientes d'émerger à la conscience, et maintient leur force efficace au sein de l'inconscient. « L'inconscient » était le réservoir énergétique général, dont les forces se distribuaient, selon une économie stricte, dans le préconscient et le conscient, où elles provoquaient les phénomènes étranges fréquemment observés.

Il semblait que cette abstraction fût suffisante pour rendre compte des faits. Mais de nouveaux faits, affectant surtout la nature du « moi », prétendument conscient de part en part, obligèrent Freud à modifier son dispositif abstrait. D'où la « seconde topique », qui étendit le domaine de l'inconscient jusqu'au « moi ». On se trouva alors en présence d'une nouvelle distribution. À la base, le « *ça* », qui ne fut plus alors limité à son propre domaine d'action. Au-dessus, le « *moi* », correspondant au conscient « perception-conscience », fonction de la vigilance et de l'action, puis le « *sur-moi* », instance inconsciente qui représente l'interdit et refoule les pensées inconscientes dans le « ça », et enfin « *l'idéal-du-moi* », ou représentation inconsciente-consciente de l'idée que poursuit la personnalité psychique inconsciente-consciente pour s'identifier à elle.

Entre ces différentes instances, Freud établissait toujours des rapports économiques et dynamiques de distribution, de répartition et d'investissement et contre-

investissement d'une énergie inconsciente localisée dans le « ça », et rattachée – mais sans dire comment – à la réalité biologique profonde de l'individu : ses pulsions et ses instincts. Grâce à cette économie (Freud s'inspirait ici de la théorie de la production-répartition-distribution-investissement de l'économie politique classique, autant que de l'énergétisme d'Ostwald, chimiste allemand qui avait édifié un gigantesque système philosophique pour tout réduire à l'énergie), Freud pouvait rendre compte de tous les faits observés dans l'expérience quotidienne comme dans l'expérience clinique de la cure.

Le fait le plus remarquable et le plus extraordinaire de cette théorie était que Freud l'avait élaborée tout entière sans observation systématique des phénomènes objectifs de la sexualité enfantine : à partir des observations effectuées sur les adultes et, avant tout, sur la cure analytique des adultes. On pouvait donc l'accuser d'une extrapolation téméraire. Mais les faits observés dans la sexualité enfantine vérifièrent son hypothèse : les petits enfants se révélèrent à l'observation doués non seulement d'une sexualité incontestable, mais même d'une « perversité polymorphe » (à la différence de celle des adultes, leur sexualité peut prendre toutes sortes de formes, et se fixer sur toutes sortes d'objets sexuels, indifféremment).

Mais ce qui fut et reste le plus stupéfiant est le caractère *absolument autonome* de toute cette théorie et de tout ce mécanisme. Tout se passe en effet dans les mécanismes de l'inconscient, comme s'ils vivaient d'une vie

complètement indépendante, *et* de leur condition biologique d'existence, qui pourtant les sous-tend, *et* de leur condition sociale d'existence, qui pourtant les commande indirectement.

Cette thèse suscita à la fois un scandale théorique et l'incompréhension. On ne pouvait se réduire à l'idée que tous ces mécanismes, visiblement conditionnés par le biologique et le social, pussent être indépendants de leurs conditions d'existence. Il fallut bien pourtant, malgré toutes les résistances, se rendre à l'évidence. La théorie de Freud, aussi isolée qu'une île surgie au milieu d'un immense océan inconnu, rendait bel et bien compte des faits, et « tournait rond », sans avoir besoin du secours des réalités sur lesquelles elle reposait, mais dont elle ne dépendait pas.

Pour expliquer ce paradoxe, des disciples de Freud devaient avancer des hypothèses supplémentaires, Jung faisant appel à un « inconscient collectif » d'origine sociale ou biologique, Reich faisant appel aux structures de la famille qui se projetaient dans le surmoi, etc. Freud résista farouchement à toutes ces extrapolations, s'en tenant aux faits et aux explications qu'il avait avancées. Il en résulta des crises et des scissions dans le mouvement analytique qui ne sont pas encore résorbées.

Fallait-il, dans cette conjoncture, tenter de rattacher à tout prix la théorie analytique aux réalités dont elle est apparemment dépendante, comme la neuro-biologie et la théorie des structures sociales et familiales, donc au marxisme, donc au risque de tomber dans ces

constructions arbitraires et dangereuses, déduire ainsi la théorie de Freud soit de la biologie, soit du matérialisme historique ? L'expérience montra que c'était tomber dans l'aventure, comme le prouvent en particulier les tentatives de Reich et de ses disciples qui, malgré leur ambition, n'eurent aucune prise politique sur les réalités dont ils prétendaient se saisir.

Valait-il mieux mettre, comme le fait aujourd'hui Lacan en France, l'accent sur l'autonomie réelle de la théorie analytique, en courant le risque de son isolement scientifique provisoire, mais aussi le risque de sa solitude ? Cette seconde attitude paraît la plus juste[1], du moins pour le moment. Il faut parfois accepter de laisser une théorie dans un état de prudent *inachèvement* scientifique, sans anticiper sur les découvertes des sciences voisines. L'expérience montre aussi, en effet, qu'on ne décrète pas l'achèvement d'une science.

L'expérience de l'histoire de la théorie analytique démontre en tout cas que des abstractions objectives, non idéologiques, mais non encore scientifiques, peuvent et doivent subsister dans cet état, tant que les sciences voisines n'ont pas atteint un point de maturité tel qu'il permet la réunification des « continents » scientifiques voisins. De même qu'il faut du temps pour mener à son

1. Première rédaction : « Cette seconde attitude paraît la plus juste, même si Lacan n'a pas résisté à la tentation d'achever philosophiquement une théorie que Freud avait pris le soin jaloux de toujours laisser dans un état de prudent inachèvement scientifique, ne voulant pas anticiper sur les découvertes des sciences voisines. »

terme la lutte des classes, il faut aussi du temps pour mener à son terme la constitution d'une science en science. De surcroît il n'est pas sûr que la théorie analytique puisse revêtir la forme d'une science proprement dite.

Mais, quoi qu'il en soit de son destin théorique, le caractère le plus remarquable de la théorie analytique est *son rapport à la pratique*. Il faut ici noter ce point capital que la théorie freudienne ne put s'édifier que sur la base d'une pratique spécifique : celle de la cure, ou transformation des rapports fantasmatiques dans l'inconscient d'un individu, et qu'elle ne put se développer que par la production d'une pratique, sans cesse ajustée au cours de l'expérience : celle de la cure.

Qu'est-ce que la cure ? C'est une situation expérimentale, à bien des égards comparable aux dispositifs et montages expérimentaux des sciences expérimentales connues. Mais c'est en même temps une *situation* pratique, qui provoque des transformations dans son objet, grâce à des instruments particuliers de production de ces effets. La cure met en présence, dans une apparente solitude à deux qui est dominée par un Tiers, les lois de l'inconscient, l'analyste et le patient, que certains (Lacan) appellent analysant pour mettre l'accent sur le fait qu'il est finalement le moteur de sa propre transformation, en quelque sorte le « médecin se soignant lui-même » dont parlait déjà Aristote, l'analyste n'étant là que pour « ponctuer » (Lacan) et infléchir le discours de l'analysant, surchargé de significations inconscientes. Aux origines de l'analyse, on ne soignait guère que des

névrosés (malades qui, à la différence des psychotiques ou fous, gardent contact avec le monde extérieur, mais sont gravement perturbés dans leur relation avec ce même monde). Maintenant, surtout depuis les travaux de Melanie Klein, l'analyse s'attaque aussi aux psychotiques, aux « fous » proprement dits.

Dans la cure, nous pouvons retrouver, *mutatis mutandis*, nos catégories de la pratique. La « matière première » est le patient lui-même, son inconscient, et les effets produits par le dispositif « pathologique » de ses fantasmes sur sa conscience et ses attitudes pratiques dans la vie. Les instruments de production de l'effet de cure sont, d'une part, l'identification inconsciente à l'analyste par le *transfert* et, d'autre part, l'*élaboration* (*durcharbeiten*) des fantasmes inconscients par l'analysant et l'analyste. Le transfert ne « prend » (s'il prend) qu'au bout d'un certain temps, lorsqu'au terme d'un certain nombre de séances, le patient parvient à s'identifier à l'analyste, qu'il « traite » alors comme le substitut d'un personnage parental (père ou mère). Il « projette » alors sur lui, c'est-à-dire il lui attribue, comme venant de ce personnage réel qui l'écoute sans rien dire, ou presque, ses propres désirs inconscients.

Comme il peut et « doit » librement tout dire, il parvient à exprimer dans cette situation étrange ses propres désirs inconscients. Il croit dire une chose, exprimer une *demande* (aidez-moi ! aimez-moi !), et s'aperçoit peu à peu qu'il dit tout autre chose, puisqu'il exprime un désir inconscient (je désire vous supprimer ! je désire mourir ! je désire être tout-puissant ! je désire être

aimé !). Cette contradiction devient peu à peu active, et en comparant ses pensées conscientes à ses désirs inconscients, le patient finit par faire travailler (*durcharbeiten*) les uns sur les autres, et les unes sur les autres, ce qui provoque finalement une redistribution des « affects » (attachements affectifs profonds et inconscients à certaines images fantasmatiques inconscientes), et une ré-équilibration de l'appareil psychique inconscient et conscient dans son ensemble.

C'est alors[1] qu'intervient la « guérison », dont le dernier moment est la liquidation du contre-transfert. Car l'analyste, contrairement à une idée approximative qui ferait de lui un « moteur immobile » semblable au Dieu d'Aristote, lointain et impassible, investit, lui aussi, ses propres désirs inconscients dans le patient : soit qu'il tienne à le garder avec lui, soit qu'il veuille s'en débarrasser prématurément. L'analyste doit donc, aidé en cela par l'analysant, qui ne cesse de jouer un rôle actif, *analyser son propre contre-transfert* pour conduire l'analyse à son terme. Lorsque aussi bien le transfert que le contre-transfert ne sont pas liquidés, la cure peut devenir cette « analyse interminable » que Freud a décrite dans ses derniers textes. Si cette liquidation est menée à bien, la cure peut prendre fin, et le patient retourner à sa vie privée dans des conditions favorables.

On aura noté, au dispositif de la cure et à sa pratique, que l'analyse représente une expérience concrète sans aucun équivalent, ou presque. L'analyste n'y est en rien

1. Biffé : « bien que toute analyse soit "interminable" ».

un médecin, c'est-à-dire cette autorité investie par la société d'un *savoir* scientifique lui donnant *droit* de soigner, c'est-à-dire de répondre à la *demande* de guérison d'un malade qui sait où il a mal et va voir le médecin pour en être guéri. La pratique analytique est la mise en cause et en question la plus grave qui ait jamais existé de la *pratique médicale*, ou de toute pratique qui implique « un sujet supposé savoir » (Lacan[1]), capable de guérir et de conseiller par l'autorité de son savoir et de son pouvoir social. *L'analyste n'est ni un médecin, ni un conseiller moral ou pratique, ni un confesseur ou un prêtre, ni même un ami.* Il est simplement l'agent silencieux d'un procès sans sujet, où des fantasmes (les siens) se confrontent, silencieusement mais réellement, aux fantasmes d'un autre individu (l'analysant), pour parvenir à les ré-équilibrer dans un état qui mette fin aux troubles de son psychisme.

En introduisant ainsi une nouvelle pratique dans le monde des pratiques, l'analyse produisait de prodigieux effets dans l'idéologie et la philosophie. En pleine domination de l'idéologie et de la philosophie juridique, morale et religieuse bourgeoise, en pleine domination de la philosophie de la conscience et du sujet (Husserl était contemporain de Freud), la théorie analytique procédait

1. *Séminaire XI*, « L'Identification », séminaire du 15 nov. 1961, gaogoa.free.fr/Seminaires_HTOL/09-ID15111961.htm. « C'est qu'il n'a jamais été, dans la lignée philosophique qui s'est développée à partir des investigations cartésiennes dites du cogito, qu'il n'a jamais été qu'un seul sujet, que j'épinglerai [...] sous cette forme : le sujet supposé savoir [...]. L'Autre est le dépotoir des représentants représentatifs de cette supposition de savoir, et c'est ceci que nous appelons l'inconscient pour autant que le sujet s'est perdu lui-même dans cette supposition de savoir. »

à un véritable « renversement copernicien ». Avant Copernic, on croyait que le Soleil tournait autour de la Terre. Copernic imposa la vérité objective que la Terre tournait autour du Soleil. Avant Freud, on croyait que tout dans l'homme tournait autour de sa conscience, que l'essence de l'homme était la conscience. Freud imposa la vérité que la conscience n'était qu'un effet dérivé, et que la conscience humaine « tournait » autour de l'inconscient. Les préjugés idéologiques moraux, juridiques et religieux en reçurent un coup qui aurait pu être mortel, s'ils n'étaient soutenus par tout l'ordre traditionnel bourgeois. Cette critique freudienne de « *l'homo psychologicus* » (l'homme, être psychologique par essence), comparable seulement dans l'histoire des idées à la critique marxiste de « *l'homo economicus* » (l'homme défini par ses besoins économiques), eut des répercussions considérables dans toute la philosophie. Lacan joua en France un rôle important dans la reconnaissance de ces effets, même s'il devait les interpréter d'une manière qui est contestée[1]. Et une certaine jonction entre la *philosophie* matérialiste de Freud et celle de Marx se fit jour, produisant certains résultats intéressants, sans aucun rapport avec les tentatives aventurées d'un Reich, autrefois[2].

Quelles leçons tirer du surgissement de la pratique inouïe de Freud ? D'abord, ce premier enseignement que

1. Première rédaction : « relativement contestable ».

2. Althusser pense probablement aux *Cahiers pour l'analyse* (1966-1969), une revue lacanienne à la fondation de laquelle certains de ses élèves avaient participé. Les dix numéros de la revue sont disponibles en ligne : cahiers.kingston.ac.uk

des pratiques peuvent surgir sur la base d'expériences séculaires laissées en friche, et renouveler entièrement tout un champ d'expériences. Ensuite, que ces pratiques surgissent toujours sous des rapports abstraits déterminés, même si leur constitution est tout à fait paradoxale : il suffit que ces rapports se découvrent correspondre à la nature de l'objet inédit qui surgit dans sa connaissance. Enfin, que même lorsque ces rapports sont aussi insolites que ceux de l'analyse (rapports de transferts entre inconscients), ils sont décisifs et pour la théorie, et pour la pratique en question. À quoi il faut ajouter que la pratique analytique enrichit encore la vieille intuition d'Aristote de la *praxis*, où c'est le sujet lui-même qui produit lui-même, par l'intermédiaire de l'analyste, sa propre transformation. En cela aussi, la pratique analytique se rapproche de la pratique révolutionnaire, à ceci près que leur objet n'est évidemment pas le même, puisque la pratique analytique transforme seulement le dispositif de l'inconscient d'un individu, alors que la pratique révolutionnaire transforme la structure de classe d'une société.

Ce dernier rapprochement n'est pas sans conséquences, tant théoriques que pratiques. Car Freud lui-même avait déjà noté comme un parallélisme (voir la thèse spinoziste)[1] entre les imagos inconscientes et les figures sociales des personnages familiaux, entre la mise-en-scène de l'inconscient et la mise-en-scène de la famille, entre la censure sociale et le refoulement inconscient, etc. Mais Freud s'est bien gardé d'aller au-delà de cette simple indication, faute de quoi il serait tombé dans le travers de sociologisme, en considérant les images inconscientes comme les pures reproductions, ou images des personnages sociaux de la famille. Un jour viendra peut-être où on pourra dépasser le stade actuel de cette mise-en-rapport indicative, mais qui reste sans suite, quand de nouvelles découvertes interviendront dans des sciences apparemment « voisines » (la neurophysiologie ? la théorie de la structure et de l'idéologie familiale ?). Mais on ne peut anticiper sur ces développements futurs sans courir de grands risques, affrontés, en vain, de son temps par Reich, et poursuivis aujourd'hui par les tenants d'un gauchisme spontanéiste.

Si elle veut sauvegarder son indépendance et tout simplement durer, une science doit accepter de vivre parfois très longtemps, et peut-être indéfiniment, dans la solitude de ses propres abstractions définies, sans vouloir les confondre avec les abstractions des autres sciences existantes.

1. Althusser fait allusion au « parallélisme » entre les attributs spinozistes ailleurs, notamment dans « Trois notes... » (1966), *op. cit.*, p. 150 ; « Le courant souterrain... » (1982), *op. cit.*, p. 539 et, surtout, *Être marxiste en philosophie* (1976, inédit).

15.

La pratique artistique

La psychanalyse n'est pour autant pas demeurée sans exercer de profonds effets sur une autre pratique et sa théorie : la pratique et la théorie esthétique.

De tous temps, les hommes ont produit des objets étranges, qui avaient cette particularité de n'avoir aucune utilité matérielle, ne répondant à aucun des besoins vitaux de l'humanité : le besoin alimentaire, le besoin sexuel, etc. Ces objets étaient, à l'origine, toujours dotés d'une signification sociale, par exemple religieuse, mais non directement pratique. Ils avaient en propre d'être appréciés pour leur *inutilité*, à condition qu'ils donnassent du *plaisir* à ceux qui les « consommaient » par la vue, le toucher, l'ouïe, etc. On trouve dans ces singuliers objets les premiers témoins de ce qui devait devenir les objets d'art. Mais on trouve aussi en eux, dès les origines, le double caractère qui devait les marquer. Ces objets étaient *inutiles*, certes, mais ils étaient *sociaux* : pour être des objets beaux, ils devaient être reconnus comme tels par le groupe social. Mais le groupe social n'y voyait pas

que la beauté des formes ou des sons, il y trouvait aussi, à travers cette reconnaissance universelle, la reconnaissance d'une essence commune, la sienne, celle de sa propre unité sociale. Et pourtant cette unité était déjà assurée par d'autres rapports et d'autres fonctions : les objets d'art sociaux leur ajoutaient cette fonction, apparemment nécessaire à la communauté humaine, d'être inutiles et beaux, donc chargés de *plaisir*.

Le résultat de cette singulière attribution produit *une nouvelle forme d'abstraction*. Tous les objets d'art sont produits matériellement par un travail qui transforme une certaine matière première, comme tous les autres produits. Mais le résultat de cette transformation matérielle n'est pas la production d'un objet utile, apte à satisfaire les besoins vitaux des hommes, mais d'un objet apte à leur procurer un plaisir spécial, *un plaisir gratuit, et sans danger*, un « triomphe fictif » (Freud[1]), produit par leur consommation, visuelle, auditive, etc. Bref, l'abstraction de la production des objets d'art se présente sous la forme paradoxale de la production (exhibition, présentation, représentation) d'une certaine matière apparemment brute (la pierre, le bois, le bruit) revêtu d'une forme. *L'abstraction* se présente ainsi sous la forme *d'un objet concret*, où la matière est pour ainsi dire donnée toute nue, dans la forme esthétique qui l'enveloppe.

1. Cf. L. Althusser, « Sur Brecht et Marx », *Écrits philosophiques et politiques*, t. II, *op. cit.*, p. 555.

L'abstrait nécessaire existe sous la forme d'un concret inutile.

Mais le propre de ce concret, de cette œuvre d'art – sculpture, peinture, musique, etc. – est de *plaire*, même lorsqu'elle représente aux spectateurs les horreurs d'une tragédie. Pourquoi les œuvres d'art nous émeuvent-elles ? Marx disait des tragédies antiques : parce qu'elles sont l'enfance de l'humanité et que les hommes se complaisent dans leur enfance[1]. Aristote, plus profondément, disait qu'un spectacle est comme une purgation, qui délivre imaginairement les hommes de leurs terreurs, et les porte à éprouver devant l'horrible le plaisir d'un soulagement qui les délivre de l'action qu'ils peuvent voir, et n'ont ainsi plus à l'accomplir[2]. C'est tout bénéfice : ils désiraient une action interdite ou impossible, elle se déroule devant leurs yeux, sans danger.

Reprenant cette intuition, Freud voit dans l'œuvre d'art la réalisation d'un désir[3], comme dans le rêve, réalisation imaginaire, donc objectivement sans effet, mais subjectivement agréable à contempler. Que les hommes éprouvent le besoin de vivre comme un plaisir imaginaire la satisfaction d'un désir qu'ils ne peuvent réaliser (soit que les conditions de sa réalisation ne soient pas réunies, comme dans l'utopie, soit que la censure sociale

1. *Contribution...*, *op. cit.*, p. 175.
2. *Poétique*, 1449 *b*.
3. « Le poète et l'activité de fantaisie », *Œuvres complètes*, *op. cit.*, t. VIII, p. 159-171.

leur en interdise la réalisation), cela semble un fait à la fois incontestable, et comme indispensable au fonctionnement des rapports sociaux. De même que dans tout mode de production, il existe des « *faux frais* » de la production, des produits qui servent à produire certains effets, mais qui par eux-mêmes *ne servent à rien*, de même il semble que dans la reproduction des rapports sociaux il y ait des « *faux frais* » esthétiques, qui servent à produire d'autres effets, mais qui par eux-mêmes ne servent à rien – à rien, sauf à produire un plaisir imaginaire.

À quoi peut bien servir ce plaisir imaginaire ? Incontestablement, à étayer les pratiques et les idéologies existantes. C'est un fait que dans le plaisir des *jeux*, l'enfant se livre à un véritable apprentissage, qui le rendra apte soit à des pratiques de production, soit aux rapports sociaux. C'est un fait que *les jeux et les spectacles publics*, *les fêtes*, etc., renforcent le lien social, en rassemblant les hommes dans un même lieu et en leur donnant à consommer le même objet de plaisir, qui exalte les rapports et les idéaux sociaux, ou « joue » avec leurs interdits. Par là, les œuvres d'art, qui ne sont pas purement idéologiques, car elles sont des objets composés d'une matière et d'une forme tombant directement sous les sens, entrent dans la mouvance de l'idéologie, et y prennent leur place, dans le grand partage politique de la confrontation idéologique.

Elles y prennent leur place dans toute l'équivoque que nous connaissons, puisqu'en définitive l'idéologie est

ordonnée par rapport à l'État : soit au service de l'idéologie dominante, soit au service des « valeurs » pour lesquelles lutte la classe dominée. Et sans doute l'histoire des formes esthétiques concerne-t-elle toujours cette *matière* travaillée par l'artiste, qui est donnée à voir ou à entendre ; sans doute cette histoire, lestée de matérialité, dépend-elle des possibilités objectives de cette matière, qu'il s'agisse des marbres, des bois, des tissus, des couleurs et des sons, ou des « sujets » du théâtre et du roman. Mais le choix de ces possibilités, et leur combinaison dans des formes proprement esthétiques, n'en relèvent pas moins de l'idéologie et de la lutte qui sépare l'idéologie d'elle-même. Cette condition paradoxale explique à la fois l'illusion de l'artiste, qui croit ne faire qu'œuvre d'artiste, et l'illusion des consommateurs, qui croient ne faire qu'acte de consommation esthétique, alors que l'essentiel se passe « dans leur dos » (Hegel[1]) : dans une confrontation idéologique qui tente sans cesse de mettre les œuvres d'art au service de sa cause.

On en conclura que, tout comme dans les autres pratiques, la pratique esthétique, loin d'être un acte pur créateur de beauté, se déroule *sous des rapports sociaux abstraits*, qui sont non seulement les normes qui définissent le beau, mais aussi les rapports idéologiques de lutte de classe. On en conclura aussi que, l'idéologie étant ce qu'elle est, et présentant toujours les choses faussement, l'art, à côté de merveilles de plaisir qu'il

1. *Logique (Encyclopédie)*, *op. cit.*, § 25.

procure aux hommes, puisse encourager cette idéologie de la pureté, de la beauté et de l'autonomie absolue qui sert d'alibi aux intellectuels de la classe dominante. C'est pourquoi, traditionnellement, *les philosophes idéalistes ont toujours été fascinés par l'art et le beau*, comme par des idées au-dessus de la mêlée des idées, et propres à persuader les hommes qu'il est, de toutes façons, une issue aux conflits sociaux : dans la culture et dans la beauté, où tous pourraient « communier ».

Cette « fuite en avant » dans l'idéologie de l'art, leitmotiv de toutes les philosophies spiritualistes ou idéalistes, on peut de nos jours l'observer dans un pays qui se déclare socialiste, comme l'URSS. Il n'est peut-être pas de pays au monde qui consacre autant de travaux et d'enseignements philosophiques à l'esthétique (malgré la pauvreté affligeante des productions esthétiques). Un professeur d'esthétique de Leningrad m'en a fourni un jour une explication désarmante, en me disant : les ouvriers qui renâclent au travail, on leur offre de gagner plus d'argent en travaillant aux pièces. Ça ne les intéresse pas, car ils ne peuvent rien faire de leur argent. On fait alors intervenir, après l'*intérêt* personnel, la *morale* socialiste : on leur dit qu'il faut travailler plus par devoir, pour la société socialiste. Ça ne semble pas les intéresser non plus... Alors on leur livre le dernier argument : travaillez plus, car votre travail n'est pas du simple travail, *c'est une œuvre, une œuvre d'art*, vous êtes des artistes. Ils n'écoutent pas. Mais pour leur tenir ce discours, on multiplie les postes d'esthéticiens, et on essaie

d'éveiller le goût des beaux arts dans le peuple. La « fuite dans l'art » peut aussi être l'équivalent de la « fuite dans la religion » : pour y trouver une solution imaginaire aux difficultés réelles que rencontre la société. Si l'art procure réellement du plaisir aux hommes, il est aussi trop souvent une fuite dans l'art, cette singulière abstraction qui existe dans la matérialité d'un objet concret, qui n'est, alors, qu'une mauvaise abstraction.

Pouvons-nous tirer quelques conclusions provisoires de cette longue analyse de l'abstraction ?

Nous pouvons dire d'abord que *les hommes vivent dans l'abstraction, sous des rapports abstraits*, qui commandent toutes leurs pratiques. Nous pouvons dire ensuite que *l'abstraction en général n'existe pas*, mais qu'il existe différents types et différents niveaux d'abstraction, selon les différentes pratiques et leurs différents types. Nous pouvons dire encore que s'il n'existe pas d'abstraction en général, *il existe des abstractions générales*, qui commandent l'ensemble des différentes pratiques et influencent plus ou moins profondément leurs abstractions propres. Ces *abstractions générales sont les rapports sociaux*: rapports de production, de circulation, de distribution ; rapports politiques, et rapports idéologiques – tous rapports ordonnés aux rapports de classe et de lutte de classe.

Nous pouvons dire enfin que tous ces rapports abstraits ne sont abstraits que pour autant qu'ils sont et demeurent *enracinés dans la matérialité des pratiques sociales*, et qu'ils ne sont abstraits que dans la mesure où ils permettent la *production finale du concret*, qu'il s'agisse de la production d'objets de consommation, la transformation des rapports politiques, des rapports idéologiques, des rapports fantasmatiques, la production des œuvres d'art, etc.

Tout ce gigantesque cycle de la production sociale, dans les rythmes de ses différentes rotations, dans ses entrelacements complexes, s'opère sous le primat du concret-réel sur l'abstrait, donc sous le primat de la pratique sur la théorie. Mais à aucun moment du cycle on n'observe une distinction pure entre la pratique d'une part, ou le concret, et la théorie d'autre part, ou l'abstraction. À chaque moment, toute pratique n'existe que sous des rapports abstraits, qui peuvent être portés au niveau de la théorie. À chaque moment, tous les rapports abstraits, dont les rapports théoriques, n'existent que sous la condition d'être enracinés dans la pratique, dans le concret. Ce sont les contradictions de cet immense cycle qui produisent, sous la forme de la lutte des classes, ce que l'on appelle l'histoire humaine, et qui rendent cette histoire *humaine*, c'est-à dire non pas une histoire désincarnée, mais une histoire lourde de la pesanteur, de la matérialité et de la finitude, des souffrances, des découvertes et des joies humaines.

16.

La pratique philosophique

Il nous fallait ce long détour par les pratiques et leurs abstractions pour en venir enfin à la philosophie. À la question : mais quel est donc le propre de la philosophie, si elle vit, elle aussi, sous l'abstraction et dans l'abstraction ? Et quelle est la nature de la pratique philosophique ? Ce qui se peut dire en d'autres termes : quel est donc l'objet que la pratique philosophique transforme ?

Il fallait aussi ce long détour pour une raison essentielle que nous donnons sans attendre : *ce que la pratique philosophique transforme, ce sont les idéologies sous lesquelles les différentes pratiques sociales produisent leurs effets propres.*

Nous allons nous attaquer à la question de la philosophie en prenant les choses par un biais commode : le caractère des propositions philosophiques.

Lorsque je dis : « le petit chat est mort », j'énonce un fait qui peut être vérifié sur l'animal ou sur témoignages : l'abstraction du langage y est déjà présente. Lorsque je dis : « tous les corps tombent selon une loi qu'énonce

une équation simple », j'énonce aussi un fait, mais c'est le fait d'une autre abstraction, l'abstraction des concepts scientifiques, puisque je ne parle pas de ce corps-ci (celui du petit chat tombé du toit), mais de tout corps existant dans notre espace euclidien. Chaque fois que j'énonce une proposition de cet ordre, je change sans doute quelque chose à ma connaissance : je ne savais pas que le petit chat était mort, je ne savais pas que tous les corps tombent selon une loi simple. Mais je ne change rien à mes « objets » : je ne rends pas la vie au petit chat, et je n'empêche pas un chat de tomber du toit.

Il existe pourtant dans le langage des propositions différentes, qui peuvent changer quelque chose à leur objet. Quand je dis à Pierre, qui est à dix mètres de moi : « viens ! », il peut advenir que Pierre, qui m'a entendu, m'écoute, et vienne. Dans ce cas, mon appel a changé quelque chose à l'ordre des choses, puisque Pierre a changé de place. Quand on frappe à ma porte et que je dis : « Qui est là ? », j'invite la personne qui se trouve derrière ma porte à répondre, et elle peut le faire. Mais elle peut aussi garder le silence. Ce sont là des propositions qui peuvent être actives, mais leur action ne dépend pas entièrement de moi.

Changeons de domaine. Lorsque le président du tribunal s'assied, et déclare : « la séance est ouverte », il a prononcé une phrase, et le résultat en est que la séance est effectivement ouverte, quelle que soit l'opinion ou l'opposition des personnes présentes. Le linguiste anglais

Austin appelle ces propositions « performatives[1] », c'est-à-dire directement agissantes, produisant leur effet pour avoir été simplement prononcées.

Pour nous faire une idée de la nature des propositions philosophiques, au moins de celles dans lesquelles toute philosophie résume ses pensées dernières, nous pouvons partir de cette notion de proposition « performative ». Lorsqu'un philosophe (Descartes, par exemple) écrit : « Dieu existe », il agit un peu comme le président du tribunal qui déclare : « la séance est ouverte » – à cette différence près que la déclaration de Descartes ne provoque pas pour autant l'existence de Dieu, sauf dans le monde de sa propre philosophie : il « ouvre » en quelque sorte un monde, celui de sa philosophie. Sa phrase fait que Dieu existe pour lui, puisqu'il se met incontinent à raisonner comme si Dieu existait effectivement, et sans jamais en douter, puisque toutes les autres propositions de sa philosophie sont suspendues à l'existence de Dieu.

Une proposition philosophique ne ressemble donc pas aux propositions « *passives* » qui se contentent de fournir la connaissance d'un fait (« le petit chat est mort ») ou d'une loi (la loi de la chute des corps : ½ de gt^2). Une proposition philosophique est une proposition *active*, qui produit un certain effet d'existence, qui fait donc passer du rien à l'être un quelque chose appelé Dieu – mais à cette réserve près que l'existence *réelle* de

1. *Quand dire, c'est faire*, trad. G. Lane, Paris, Seuil, 1970, p. 41 ff.

ce Dieu n'est pas en cause, mais seulement son existence *philosophique* : son existence dans la philosophie de son auteur et de ses disciples. Et nous tenons en même temps aussitôt la contrepartie de cette propriété. Car la même proposition philosophique ne fournit aucune connaissance objective, bien qu'elle constitue pour le philosophe qui l'énonce une connaissance incontestable. Par quoi on peut voir aussitôt que si la philosophie agit, c'est uniquement en elle, et non dans le monde réel.

Ces simples remarques énoncées, voilà qu'elles bouleversent toutes nos croyances naïves. Nous pensions que la philosophie nous fournissait la plus haute des connaissances, la connaissance de toutes choses, de leur « essence » : et voici qu'elle se borne à fournir une connaissance incontestable, mais pour le seul philosophe qui l'énonce ! Et nous pensions que la philosophie était « contemplative », c'est-à-dire passive devant son objet, et voilà qu'elle est active ! Et nous pensions enfin que la philosophie avait affaire aux objets réels, et voilà qu'elle produit devant nous, et pour elle, un quelque chose qui n'a rien à voir avec les objets réels ! Nous sommes en plein désarroi.

C'est que nous ne pouvons nous empêcher de penser la pratique philosophique sur le mode soit de la pratique scientifique (qui fournit des connaissances), soit des autres pratiques que nous avons analysées, idéologiques, etc. (qui produisent des transformations pratiques, mais

non des connaissances). Il nous faut donc réviser notre point de vue[1].

Revenons à la proposition cartésienne : « Dieu existe. » C'est une proposition active, soit. Mais elle ne produit rien de réel, sauf dans le monde de la philosophie cartésienne. Est-ce à dire que son énoncé est purement illusoire ? Non. Nous dirons, car nous le pouvons, sans excéder les limites du « fait » philosophique, que Descartes « pose » l'existence de Dieu, en quoi il change quelque chose à ce qui existait avant lui, chez un athée, par exemple, mais que cette *position*, tout en étant active, reste purement philosophique, prise dans le système de son auteur. Et nous appellerons d'un mot traduit du grec « *Thèse* », qui peut vouloir dire justement *position*, la proposition philosophique qui « pose » ainsi l'existence d'un être non réel, mais essentiel à la philosophie en question.

Nous pouvons alors dire : *la philosophie ne produit pas de connaissance d'un objet réel, mais elle pose des Thèses*, qui énoncent soit l'existence d'un « objet » philosophique, soit des propriétés de cet objet. Nous dirons par

1. Althusser, qui a lui-même pensé la philosophie sur le mode scientifique dans la première moitié des années 1960, commence à réviser son point de vue en mai 1966. Il expose sa nouvelle conception de la « nature politique de la philosophie » pour la première fois dans le dernier chapitre de « La Tâche historique de la philosophie marxiste » (mai 1967). Inédit en français à ce jour, ce texte a été publié en une version abrégée en hongrois en 1968 (dans *Marx – az elmélet forradalma*, trad. E. Gerö, Budapest, Kossuth, p. 272-306) et dans son intégralité en anglais en 2003 (dans *The Humanist Controversy and Other Writings*, éd. François Matheron, trad. G. M. Goshgarian, Londres, Verso, p. 155-220).

suite que *la philosophie n'a pas d'objet* (au sens où la pratique scientifique et la pratique productive ont un objet), mais qu'elle a autre chose en vue : *des objectifs ou des enjeux*[1].

Des exemples de thèses philosophiques ? « Je pense, donc je suis », « Dieu existe », « Dieu est infiniment parfait », « Je doute, donc Dieu existe », « les corps sont étendus », « le "je pense" accompagne la diversité de mes représentations », « être, c'est être perçu », « le monde est ma représentation », « la conscience est intentionnelle », « la matière est première par rapport à la pensée », etc. Comme on le voit, la définition que nous proposons de la nature des propositions philosophiques vaut aussi bien pour les thèses idéalistes que pour les thèses matérialistes. Il y aurait donc une « nature » de la philosophie comme telle, qui embrasse les oppositions qu'on peut observer en elle.

De quoi se compose une thèse philosophique ? De termes abstraits, que, pour les distinguer des *concepts* scientifiques, nous appellerons des *catégories*. Une catégorie n'a pas d'objet, au sens où un concept scientifique est dit avoir un objet. Son sens lui est assigné par l'ensemble des catégories qui constituent le système philosophique. Une catégorie peut jouer le rôle d'une thèse, si elle se trouve résumer en un point précis la *position* de

1. Thèses esquissées dans « Lénine et la philosophie », dans *Lénine et la philosophie suivi de Marx et Lénine devant Hegel*, Paris, Maspero, coll. « Petite collection Maspero », 1975 (1968), p. 28-35, et développées dans *Philosophie et philosophie spontanée des savants*, *op. cit.*, p. 13-18.

la philosophie en question. Une thèse peut jouer le rôle d'une catégorie si elle se trouve résumée par elle.

De même que chaque catégorie reçoit son sens de l'ensemble du système des catégories, de même chaque thèse philosophique renvoie elle aussi à l'ensemble du système des thèses philosophiques. Il existe ainsi un rigoureux lien interne entre tous les éléments théoriques d'une philosophie : le lien d'un « système » ou, plus précisément, d'une « structure ». Le groupement de certaines catégories sous la forme de thèse exprime la prise de position de la philosophie sur des questions controversées. Ainsi lorsque Descartes écrit : « je pense, donc je suis », il prend position contre la philosophie thomiste, pour qui la pensée n'est pas identique à l'existence.

C'est ici que commence à se préciser le sens pratique, actif des propositions philosophiques. Si une thèse philosophique n'a pas d'objet, si l'objet qu'elle pose n'est pas un objet réel, mais un objet purement interne à la philosophie, *cet objet devient pour elle un moyen pour occuper un terrain sur un adversaire philosophique*. Cet objet philosophique représente le dispositif « militaire » par lequel, dans la guerre philosophique, la philosophie en question occupe des positions définies contre un adversaire défini. On ne pose en effet une thèse que contre une autre thèse, contre une thèse adverse, c'est-à-dire différente ou contraire : *toute thèse est donc par nature anti-thèse*. Et chaque philosophie apparaît ainsi comme une sorte d'armée théorique en marche, déployée sur le champ de bataille, précédée et constituée

par ses thèses, qui sont ses détachements offensifs destinés à occuper le terrain contesté, que l'adversaire soit occupe déjà, soit vise à occuper. On comprend alors la raison pour laquelle la philosophie n'a pas d'objet, ni ne procure de connaissance au sens strict : c'est qu'elle n'a pas pour fin la production des connaissances, mais une guerre stratégique et tactique contre les forces théoriques de l'adversaire, qui, comme toute guerre, comporte des *enjeux*.

Il faut en effet se représenter la philosophie, c'est-à-dire l'ensemble des philosophies différentes, à chaque époque, comme un champ de bataille théorique. Kant, qui voulait y faire régner (par la victoire de sa propre philosophie, désarmant toutes les autres) la « paix perpétuelle » de la philosophie critique, appelait justement la philosophie antérieure, la « métaphysique » (c'est son expression), un « *champ de bataille* » (*Kampfplatz*). Il faut ajouter : un champ de bataille accidenté, creusé par les tranchées des anciens combats, hérissé de fortifications abandonnées, occupées, réoccupées, marqué par des noms où les combats furent particulièrement acharnés, et toujours à la merci de la renaissance de nouveaux bataillons surgis du passé, et ralliant les forces nouvelles qui s'avancent. Il faut ajouter : un champ de bataille où peut quand même se dessiner, à chaque époque donnée, à côté des fronts secondaires, un front principal, autour duquel se regroupent et se polarisent toutes les forces adverses comme tous les fronts secondaires. Il faut ajouter : un champ de bataille où les combats durent depuis

la première philosophie de l'histoire, où c'est toujours la même bataille qui continue, sous de nouveaux noms provisoires, la bataille de l'idéalisme et du matérialisme.

Les idéalistes ont souvent fait des gorges chaudes de la thèse d'Engels selon laquelle l'histoire de la philosophie tout entière n'est rien d'autre que la lutte perpétuelle de l'idéalisme contre le matérialisme. De fait, rarement l'idéalisme s'est montré sous son nom, alors que le matérialisme, qui n'avait pas l'avantage, ne s'avançait pas masqué, mais se déclarait pour ce qu'il voulait être, même s'il n'y parvenait pas tout à fait. Les idéalistes ont reproché à Engels son schématisme. Oui, *cette thèse est schématique*, mais seulement si elle est mal interprétée.

Car il est assurément facile de la défigurer et de demander : mais montrez-nous donc dans l'histoire *où* nous voyons le réalisme s'opposer au nominalisme, le mécanisme au dynamisme, le spiritualisme au positivisme, etc., montrez-nous donc le conflit de l'idéalisme et du matérialisme ! C'est supposer des philosophies toutes d'un bloc, les unes toutes idéalistes et les autres toutes matérialistes, c'est supposer que le front est resté immobile dans l'histoire, et chercher des fantômes. En réalité, et même s'il nous faudra un jour affiner cette distinction par des recherches portant sur chaque système, *toute philosophie n'est que la réalisation plus ou moins achevée d'une des deux tendances antagonistes : la tendance idéaliste et la tendance matérialiste. Et c'est dans chaque philosophie que se réalise non pas la tendance, mais la contradiction entre les deux tendances.*

Et ce n'est pas pour des raisons de commodité, comme celles qui pouvaient autrefois inspirer aux Princes que condamne Machiavel la politique d'acheter des mercenaires étrangers à joindre à leurs propres troupes[1]. C'est pour des raisons tenant à la nature même de la guerre philosophique. Si une philosophie veut occuper les positions de l'adversaire, il faut qu'elle rallie à sa cause le gros des troupes de l'adversaire, y compris en retournant les arguments philosophiques de l'adversaire. Si tu veux connaître ton ennemi, disait Goethe, cité par Lénine, va dans le pays de ton ennemi[2]. Si tu veux le vaincre, empare-toi non seulement de ses terres et de ses troupes, mais *avant tout de ses arguments*, car, avec ses arguments, tu tiendras et ses troupes, et ses terres. Il faut bien voir que, par vocation, toute philosophie se destine à occuper *tout le champ de bataille*: elle doit ainsi s'armer *préventivement* pour l'occupation des positions adverses, c'est-à-dire se mettre d'avance en état d'occuper les positions actuellement occupées par l'ennemi, donc s'emparer d'avance de ses propres armes et de ses propres arguments.

C'est ainsi que chaque philosophie porte en elle, pour ainsi dire, son propre ennemi vaincu d'avance, qu'elle répond *d'avance* à toutes ses répliques, qu'elle s'installe

1. *Le Prince, op. cit.*, p. 110-112.

2. « Wer den Feind will verstehen, muss in Feindes Lande gehen. » Adaptation par I. S. Tourgueniev, citée par Lénine dans *Matérialisme et Empiriocriticisme*, Paris, Éditions Sociales, 1973, p. 313, de deux vers de Goethe: « Wer den Dichter (le poète) will verstehen / Muß in Dichters Lande gehen. »

d'avance dans son propre dispositif, et remanie le sien pour pouvoir être capable de cette absorption. C'est pourquoi toute philosophie idéaliste comporte nécessairement en elle des arguments matérialistes, et vice versa. Il n'existe au monde aucune philosophie qui soit pure, entendez totalement idéaliste ou totalement matérialiste. Ce qu'on appelle la philosophie matérialiste marxiste elle-même ne pourra jamais prétendre à être totalement matérialiste, car elle aurait alors abandonné le combat, renonçant à s'emparer préventivement des positions occupées par l'idéalisme.

Soit, dira-t-on, voici une belle explication. Et nous concevons que des adversaires puissent ainsi se battre. On parle de champ de bataille. Après tout, il existe bien des terrains de jeu où il s'agit aussi d'occuper les positions de l'adversaire afin de se rendre maîtres du champ tout entier. Mais du moins, dans un jeu, on connaît l'enjeu: la victoire, et on sait que la victoire est pour de rire. La partie jouée, les joueurs quittent le terrain. Les philosophes se battraient-ils, en bons amateurs, pour rien? Pour la seule victoire, et le plaisir de se battre et d'exhiber leurs talents devant les spectateurs? Mais où est le plaisir de jouer chez des hommes aussi sérieux? Et où sont les spectateurs?

Il faut prendre au sérieux cet argument, car, après tout, nous n'avons jusqu'ici rien fait d'autre que de définir les conditions *formelles* d'une guerre générale et perpétuelle, tout à fait semblable à celle que Hobbes nous décrit chez les hommes de l'état de nature dans le

Léviathan. Et du moins, chez Hobbes, on peut comprendre pourquoi les hommes se battent : « pour des biens », qui est la raison de dernière instance, soutenant les autres, la rivalité et le prestige. Mais *où sont donc les enjeux matériels de cette guerre philosophique*, qui, sans eux, risque fort d'être pensée en termes idéalistes de lutte pour le pur prestige ?

D'ailleurs, si on reconsidère l'histoire de la philosophie, on constate d'étranges changements dans le tracé du front de bataille théorique. Tantôt on se bat à propos de politique et de morale (Platon), tantôt, et ici très sereinement, à propos de mathématiques, de biologie, de la rhétorique, et de la vertu (Aristote), tantôt à propos de la chute des corps (Descartes), tantôt à propos de la substance (Spinoza, Hume), tantôt à propos des sciences pures (Kant), etc. Si le front se déplace ainsi, si le combat s'accroche désespérément à tel saillant inattendu, si le même combat se répète indéfiniment à propos d'objectifs aussi variés, c'est que *la guerre philosophique se déplace dans son propre champ de bataille* en suivant un certain cours d'événements, absents de ce champ, mais qui retentissent profondément en lui pour provoquer ces déplacements : événements de l'histoire des découvertes scientifiques, événements de l'histoire de la politique, de la morale, de la religion, etc. Il y a donc *des enjeux réels* à cette guerre pour de rire, des enjeux sérieux à cette guerre d'apparence : mais on ne les voit pas en personne sur le champ de bataille parce qu'*ils se trouvent hors de lui*.

Il faut donc se tourner vers ces enjeux pour les connaître. Et on découvre alors qu'ils sont faits de l'ensemble des pratiques sociales que nous avons analysées. Dans l'ordre des événements historiques, qui retentissent de loin à l'intérieur du champ de bataille philosophique, les pratiques et les idéologies n'occupent pas toujours la même place, ni ne jouent pas toujours le même rôle. Un événement scientifique, comme la découverte des mathématiques aux VI^e^ et V^e^ siècles en Grèce, peut soudain surgir dans l'unité contradictoire existant alors entre les pratiques et les idéologies, et y produire un désordre qu'il faut à tout prix réparer, comme le fit si bien Platon – mais il y avait aussi la « décadence » (démocratique) de la Cité que Platon, politique, voulait réformer. Un autre événement scientifique, comme la découverte de la physique galiléenne, ou la découverte de l'attraction universelle, peut « déchirer » le tissu idéologique régnant, et provoquer la réaction philosophique d'un Descartes ou d'un Kant. Mais ce ne sont pas, en général, les événements scientifiques qui jouent le premier rôle dans les grands bouleversements idéologiques : ce sont avant tout les événements sociaux et politiques, qui remanient les rapports de production et les rapports politiques, entraînant avec eux les rapports idéologiques. Il faut répondre à ces gigantesques mutations dans l'idéologie. La philosophie intervient alors pour remanier son ancien dispositif, et faire face aux bouleversements ainsi provoqués.

Mais, dira notre infatigable interlocuteur, que vient donc faire la philosophie dans cette affaire ? Les philosophes ne sont-ils pas des gens retirés du monde, qui n'ont en tête que la « recherche de la vérité » ? Et s'ils interviennent, sait-on jamais qui peut bien nous expliquer *pourquoi*, et *au nom de quoi*, et *en vue de quel effet* ? Là aussi, il nous faut prendre cette objection au sérieux, et y répondre. Mais pour le faire, nous avons besoin de tout un détour : par l'État.

17.

Idéologie dominante et philosophie

Nous avons en effet noté que l'idéologie était, en dernière instance, structurée par une contradiction majeure, qui la traverse et la marque en toutes ses parties : celle qui oppose l'idéologie dominante à l'idéologie dominée. Or, qu'est-ce que l'idéologie dominante ? « L'idéologie de la classe dominante » (Marx).

Nous savons que cette idéologie dominante a pour fonction de permettre à la classe sociale qui a pris le pouvoir d'État et qui exerce sa dictature, de devenir « dirigeante », c'est-à-dire de se gagner le libre consentement (consensus) de ses exploités et dominés en leur présentant une idéologie qui prévienne leur révolte et se les soumette volontairement. Mais nous savons aussi que cette idéologie dominante n'a pas pour seule fonction l'assujettissement des exploités, et l'unification de la société sous la domination de la classe au pouvoir. Elle a d'abord pour fonction d'unir cette même classe, de fondre en une volonté politique unifiée les différentes couches sociales venues s'agglomérer, dans une période

historique donnée, pour former cette classe sociale, et dans le meilleur des [cas], d'assurer le développement de ses rapports de production, de sa production, bref, de son histoire. L'idéologie dominante n'est donc pas seulement à l'usage des autres, des exploités de la classe dominante : elle est d'abord à son propre usage, et *à l'occasion*, par ses « retombées », à l'usage des classes dominées.

Un mot est revenu dans cette explication : unité, unifier, unification. Chaque classe qui parvient au pouvoir, à l'issue d'une révolution sociale et politique, doit en effet remanier tout le dispositif social et politique antérieur pour asseoir sa domination. Elle doit s'unifier elle-même comme classe, constituer une unité avec les alliés dont elle a besoin, elle doit transformer les appareils d'État dont elle hérite, surmonter leurs contradictions, elle doit en particulier unifier l'État ou renforcer son unité. Et tout naturellement elle doit constituer, *par une opération d'unification particulière*, cette idéologie dominante dont elle a besoin pour régner, et qui doit être une pour être efficace.

C'est là que la classe dominante se heurte à la diversité matérielle des pratiques et des idéologies qu'elles inspirent et qui les gouvernent. Rappelez-vous Hésiode : c'est le travail du marin qui donne au marin ses idées, le travail du paysan qui donne au paysans ses idées, le travail du forgeron qui donne au forgeron ses idées. Il y a là quelque chose d'irréductible, qui provient des pratiques de la transformation de la nature, et du long combat contre les vents, la mer, la terre, le fer et le feu. Mais

rappelez-vous : toutes ces pratiques « locales » et les idéologies « locales » qui leur correspondent ne restent pas isolées, dès que l'homme vit en société. Il se forme au-dessus d'elles, les unissant, des idéologies « régionales », qui produisent ces idéologies largement partagées par les hommes que sont la religion, la morale, les idées politiques, esthétiques, etc. Rappelez-vous enfin : cet ensemble d'idéologies « locales », puis « régionales », sont en dernier ressort regroupées en deux grandes tendances politiques, affrontées l'une à l'autre : l'idéologie de la (ou des) classe(s) dominante(s) et l'idéologie des classes dominées. Que la première écrase l'autre, la réduise au silence, la rende méconnaissable, sauf quand elle lui donne la parole pour mieux la réfuter, c'est trop certain. Mais elle n'en existe pas moins, comme n'en existe pas moins la tendance à la révolte chez tous les exploités et tous les asservis, et ce n'est pas la paix qui règne chez les esclaves qui peut tromper son monde, quand on sait que c'est la paix de la servitude.

S'il n'y avait pas au monde cette contre-puissance de révolte et de révolution, on ne comprendrait pas toutes les précautions formidables que prend la classe au pouvoir. Hobbes le disait : regardez vos portes, elles ont des serrures, mais pourquoi ? sinon parce que vous avez peur d'avance d'être attaqués par les voleurs ou par les pauvres[1]. On peut dire de même : regardez votre

1. T. Hobbes, *Léviathan*, trad. F. Tricaud et M. Pécharman, Paris, Vrin, coll. « Librairie philosophique », 2004, p. 107-108.

idéologie dominante : elle aussi verrouille toutes les portes et fait monter par Dieu la garde générale pour que tout reste bien en place, mais pourquoi ? sinon parce que *vous avez peur d'avance d'être attaqués par vos adversaires*, justement ceux que vous tenez en servitude et réduisez au silence. Le gigantesque appareil idéologique qui règne ainsi, à la limite, dans un impressionnant silence, coupé seulement de quelques cris, ou plus sérieusement de quelques révoltes, témoigne ainsi de la menace qui pèse contre le pouvoir idéologique établi.

La classe dominante doit donc, de toute nécessité, et aussi de toute urgence, *unifier son idéologie en idéologie dominante*. Elle doit pour ce faire prendre d'abord en compte l'état du front et des arguments idéologiques, pour s'emparer de ce qui peut la servir : peu importe qui a produit tel argument, pour peu qu'il puisse servir ma cause ! Mais ce qu'elle trouve ainsi, elle le trouve ici et là, dispersé, et l'unité antérieure qui ne lui convient plus, elle doit la briser, ou la remanier du dedans, pour qu'elle lui convienne. Cela ne se fait pas tout seul. Car allez faire tenir ensemble, allez ajuster autant d'éléments aussi disparates, pour en faire une idéologie une, et qui convienne aux objectifs politiques de la classe dominante ! D'autant que les classes adverses, l'ancienne classe dominante et la nouvelle classe exploitée, ne laissent pas à la classe dominante le loisir de « bricoler » son idéologie dominante à ses moments perdus, ni d'après des plans soigneusement établis à l'avance. Bref, tout ce long travail d'unification se fait dans la confu-

sion des luttes, au travers de la lutte des classes, et il est lui-même un élément et un épisode de la lutte des classes.

Voyez Platon : cet aristocrate, nostalgique du temps où régnaient en Grèce les grands propriétaires fonciers, méprisant la démocratie athénienne, aux prises avec le surgissement des mathématiques et les arguties des sophistes, qui sont un peu les technocrates de ce temps et ses démagogues, cet aristocrate doit prendre toute la hauteur de la philosophie, de sa philosophie, pour combattre les « Amis de la Terre », et lancer une gigantesque machine de guerre sur le champ de bataille. Il parle de tout, de toutes les pratiques, de tous les métiers, de toutes les idées. Vous pensez qu'il fait cela pour le plaisir ? Mais cet homme va offrir ses services à des chefs d'État (en Sicile). Il leur offre en même temps son œuvre philosophique, dont il attend des effets très précis. Que fait Platon ? Il *propose* aux hommes politiques de ce temps, en révolte contre le cours des choses, sa petite contribution personnelle de ravaudage de l'idéologie dominante, déchirée par les grands événements du temps, sa tentative personnelle de restauration – mais compte tenu de ce qui s'est passé – de l'ancienne idéologie aristocratique mise au goût du jour : un « aggiornamento ». L'individu philosophe ne peut pas faire plus. Il ne peut pas prendre la place du chef d'État et imposer sa philosophie. Il se contente de la fabriquer et de la proposer. Mais *pour la fabriquer, il s'est mis en quelque sorte à la place du chef d'État ou de la classe*

sociale dont il représente les intérêts, il s'est fait « roi » en philosophie. Et c'est pour elle qu'il a élaboré toute cette œuvre immense de ravaudage philosophique, bref, d'unification de l'ancienne idéologie aristocratique sur des bases nouvelles, celles que les temps nouveaux lui imposent.

Cette condition explique le rapport des philosophes comme individus à la philosophie. Ils ne sont philosophes que s'ils se sentent responsables de cette tâche historique et politique, et s'ils l'entreprennent. D'où l'extraordinaire sérieux des philosophes, même quand ils sont grinçants, comme Nietzsche, car ils se sentent tous investis d'une véritable tâche historique possible. Les choses se passent ainsi curieusement : personne ne leur adresse de commande, mais ils agissent comme si on les avait mandatés, qu'ils se sentent les représentants de la classe dominante ou des classes dominées. Et ils viennent en quelque sorte sur le marché des produits philosophiques, proposer leur marchandise théorique à qui veut l'acheter. Il advient qu'elle trouve le preneur qu'ils attendent, ou un preneur tout à fait inattendu, qui a besoin de cette marchandise pour l'accommoder à sa manière et la faire consommer à sa clientèle. Il advient aussi qu'ils repartent sans avoir fait affaire, et ils continuent leur petit travail, jusqu'à ce que l'occasion se présente enfin – ou longtemps après leur mort, par une de ces rencontres historiques qu'il faudra bien expliquer – ou ne se présente jamais. Il existe ainsi dans l'histoire une prodigieuse *quantité de philosophies laissées pour*

compte, qui sont comme autant de déchets théoriques, mais ces déchets sont les déchets de produits finis qui trouvent preneur sur le marché. Comme dans la production matérielle, il existe ainsi, dans la production philosophique, de gigantesques « faux frais » de la production.

Sans doute, il existe dans toute cette production des artisans théoriques, qui font de leurs fantasmes individuels une philosophie, ou de leur délire, ou de leur préférence subjective, ou de leur simple plaisir de théoriser. Mais, dans l'ensemble, toutes ces productions tombent, de près ou même de très loin, par un biais ou un autre, sous la loi de l'opposition de l'idéalisme et du matérialisme. C'est qu'un philosophe ne peut s'abstraire de cette implacable loi qui domine le champ de bataille philosophique, et qui veut qu'en dernière instance, directement ou indirectement, chaque philosophie se range dans l'un des deux camps ou dans leurs marges (d'erreur ou de manœuvre). Il n'est pas requis que cette adhésion soit explicite, ni que chaque philosophe reprenne mot pour mot les thèses matérialistes ou idéalistes. Il suffit que sa production s'ordonne dans la perspective générale du champ de bataille, tienne compte des positions occupées et des arguments utilisés par les adversaires, et il n'est même pas nécessaire qu'elle en tienne compte explicitement : certains silences sont parfois aussi éloquents que certaines déclarations. Par exemple, Descartes : il parle des mathématiques et de la physique et de la médecine (dont la morale n'est pour lui que l'application) et évidemment de Dieu. Mais il ne dit

presque rien sur la politique, alors que son contemporain Hobbes en traite abondamment et scandaleusement, tout comme Spinoza et Leibniz. Mais le silence de Descartes sur la politique, joint à ce qu'il dit ailleurs de son Dieu « maître et souverain comme un Roi en son royaume[1] », montre assez quel est, en politique, son parti : celui de la monarchie absolue, nécessaire aux intérêts d'une bourgeoisie que sert, dans le domaine des sciences et de l'idéologie de la vérité, la philosophie de Descartes.

Par exemple, pour prendre un cas antérieur à Descartes, un homme comme Machiavel, qui ne parle que d'histoire et de théorie politique et militaire, ne dit pas un mot sur la philosophie. Mais sa manière de parler d'histoire et de politique trahit de manière aveuglante des positions philosophiques qui sont radicalement antagonistes à toute la tradition politique moralisante héritée des interprètes d'Aristote, et de la théorie chrétienne régnante. Le silence peut ainsi, dans certaines conditions où il est politiquement contraint (Machiavel ne pouvait se déclarer philosophiquement l'adversaire de la philosophie dominante), représenter une position philosophique. Or, cette valeur ne lui vient que du rapport des forces entre les idées qui règnent sur le champ de bataille philosophique, et elle s'établit

1. Lettre à M. Mersenne du 15 avril 1630, *Œuvres, op. cit.*, t. I, p. 145. « [C]'est Dieu qui a establi ces lois (les « vérités mathématiques ») en la nature, ainsy qu'vn Roi establist des lois en son Royausme. » Cf. *Méditations, Sixièmes réponses, Œuvres*, t. IX, première partie, p. 236.

en dépit de son silence, car ce silence même fait partie des forces en présence.

La tâche d'unification des éléments idéologiques existant en idéologie dominante est donc une tâche de la lutte de classe de la classe dominante, et elle s'accomplit à travers des formes dérivées de la lutte des classes. Or, c'est ici que la philosophie joue son rôle irremplaçable. Car elle intervient dans ce combat pour accomplir une mission que nulle autre pratique ne peut réaliser.

18.

Le laboratoire théorique de la philosophie

Pour nous représenter cette mission, nous nous servirons de nouveau d'une comparaison : celle de *l'ajusteur*[1], quelle que soit sa spécialité. Mais, pour fixer les idées, supposons que ce soit un mécanicien. Voici un travailleur qui doit réaliser une pièce complexe destinée à une machine. Il dispose d'un certain nombre d'éléments matériels : pièces d'acier, de fer, de cuivre, etc. Il doit les façonner puis les ajuster entre elles de manière à ce qu'elles tiennent et fonctionnent convenablement. Long travail de finissage et d'adaptation. Mais supposez, comme je viens de le faire, que ces pièces ne soient pas constituées de la même matière – *le fer* – et que l'état de la production, et la nature du mécanisme à construire, exigent qu'on emploie aussi *du cuivre*, dont la découverte est récente, et dont on ne peut plus se passer, à cause des services rendus par ce métal. Le mécanicien devra tenir compte de l'existence de ce cuivre et de ses propriétés

1. Cf. *Philosophie et philosophie spontanée des savants, op. cit.*, p. 57-58.

pour ajuster l'ensemble des pièces d'une manière nouvelle. Il ne les ajustera pas, à cause de la différence de plasticité du cuivre, et de sa moindre résistance, comme il ajustait les pièces lorsqu'elles étaient toutes en fer. Il tiendra donc compte dans son ajustement de la nature du cuivre de cette nouvelle pièce : et cela donnera *une nouvelle manière d'ajuster* les pièces entre elles. Un nouvel ajustage, et à la limite, un nouvel ajusteur : car on peut très bien savoir ajuster des pièces de fer, sans savoir se tirer d'affaire avec des pièces de fer quand surgit une pièce de cuivre.

Les choses se passent à peu près ainsi en philosophie. Ou, plutôt, la philosophie devient nécessaire à partir de la découverte d'un nouveau métal qui surgit parmi les anciens métaux connus.

En effet, la philosophie n'a pas toujours été requise pour unifier l'ensemble des éléments idéologiques. La religion a très longtemps joué ce rôle unificateur dans l'histoire de la plus grande partie des sociétés. Il suffisait des grands mythes de l'existence de Dieu, de la création du monde, et du salut final pour que l'ensemble des activités humaines et des idéologies correspondantes y trouvent leur place, constituant ainsi cette idéologie unifiée dont la classe dominante a besoin pour assurer sa domination.

Mais vint un temps où un nouveau type de savoir, non plus technique, non plus idéologique, mais scientifique, surgit dans l'histoire : *le savoir scientifique*. Il présentait de sérieux dangers pour l'ordre établi, puisqu'il

donnait aux hommes la preuve que la connaissance « absolue » des choses pouvait leur venir de leur propre pratique scientifique, et non de la révélation divine : l'ordre des pouvoirs, où le savoir religieux tenait à la puissance politique, pouvait en être ébranlé. Il fallait répliquer à cette menace matérialiste qui portait atteinte aux pouvoirs établis, aux hommes munis de ce pouvoir, et à la soumission acquise de leurs exploités. Il fallait s'emparer de la nouvelle pratique et de sa puissance, et la faire rentrer dans l'ordre établi. Mais pour ce faire, il fallait d'autres hommes que les religieux pour restaurer l'ordre menacé, d'autres « ajusteurs » pour mettre bout à bout les anciennes pièces et les nouvelles, et remettre en marche la machine rénovée – mais, en gros, la même machine. Ces hommes-là ne pouvaient être que des hommes capables de maîtriser la nouvelle pratique scientifique : des hommes rompus aux mathématiques.

C'est[1] de cette rupture et de la conjoncture politique où elle eut lieu qu'est née la philosophie. Par sa fonction, elle ne faisait que prendre la suite de la religion dans son rôle *d'unificatrice des idéologies en idéologie dominante*. Mais par son contenu, elle devait se soumettre les éléments nouveaux apportés au monde des hommes par la nouvelle pratique.

Or, qu'apportait aux hommes la science mathématique ? Cette révélation : que pour atteindre un savoir

1. Dans la version remaniée du chapitre 2 (« Philosophie et religion »), Althusser a incorporé, en les modifiant, certaines idées développées dans les pages suivantes, en laissant le présent chapitre tel quel.

démontré, il faut raisonner sur des objets purs et abstraits, et par des méthodes pures et abstraites. Qui ne prenait pas en compte cette nouveauté était, ou pouvait être voué à se trouver, dépassé par une idéologie issue de la pratique mathématique. Il fallait donc consentir cette concession prodigieuse d'adopter les principes de la démonstration mathématique, et de les faire servir aux objectifs idéologiques des classes dominantes, pour ne pas s'exposer à se voir « *tourné* » *sur sa gauche*. Qu'à cela ne tienne. L'expérience pouvait être tentée et être concluante. Elle fut tentée et fut concluante : en témoigne l'œuvre de Platon. Platon, qui écrit au fronton de son École : « que nul n'entre ici s'il n'est géomètre », mais qui, en même temps — et cela est révélateur —, soumet dans son système les mathématiques, rabaissées au second rang, à la philosophie elle-même, et en dernière instance à la politique. Chaque paysan le sait : il suffit de mettre la main sur un chien dangereux, de le dresser, et il vous obéira, pour monter la garde au seuil de la maison. *Domestiquer son adversaire en lui volant son langage* : voilà tout le secret de la lutte idéologique, même quand elle prend, pour des raisons historiques données, la forme de la lutte philosophique.

La question de savoir si Platon fut ou non le fondateur de la philosophie est une question qui risque de ne jamais trouver de réponse. Car Platon fut précédé par d'autres hommes, par exemple, Parménide, qui tenaient compte, dans leur manière de raisonner, de l'existence des mathématiques. Mais Parménide, comme Platon,

était idéaliste, et il semble commode d'imaginer, l'idéologie dominante étant en cause, et étant, puisque idéologie de la classe dominante, nécessairement idéaliste, que la philosophie a commencé par l'idéalisme, qui aurait été ainsi un gigantesque « aggiornamento » idéaliste pour répondre au surgissement des mathématiques. Pourtant il n'est pas sûr que les choses se soient passées de la sorte. Car on trouve dans les œuvres de Platon une sorte de fantôme, celui du matérialiste Démocrite, dont les quatre-vingts traités (œuvre gigantesque !) ont été détruits, et dans des circonstances étranges, qui laissent penser à une destruction volontaire en un temps où il était difficile de multiplier les exemplaires d'une œuvre.

Il se peut donc que la philosophie ait commencé avec Démocrite, c'est-à-dire par le matérialisme, qui aurait ainsi exprimé philosophiquement, et positivement, sans restriction théorique, les « valeurs » portées par la conjonction de son temps et de la découverte de la science mathématique. Et ce serait contre cette menace, déjà philosophique, déjà commentée en termes philosophiques, que Platon aurait construit sa machine de guerre, explicitement dirigée contre les « Amis de la Terre », où l'on peut aisément reconnaître les adeptes de Démocrite. Quoi qu'il en soit, et nous voyons ici sur le vif un exemple du choix implacable qu'opère l'idéologie dominante, ce n'est pas Démocrite qui est resté, mais Platon, et, avec lui, la philosophie idéaliste a dominé toute l'histoire des sociétés de classes, refoulant ou détruisant la philosophie matérialiste (ce n'est pas

un hasard si nous n'avons que des fragments d'Épicure, le maudit).

Toutefois, il ne faudrait pas déduire des conditions du commencement de la philosophie (provoquée à l'existence par le surgissement de la science mathématique) que la philosophie n'ait jamais répondu qu'aux événements de l'histoire des sciences. Si c'est la science qui a fourni, avec la forme abstraite de ses objets et de sa démonstration, la condition absolue du discours requis pour venir à bout de la menace qu'elle représentait, la philosophie a réagi dans son histoire à de tout autres événements, autrement périlleux. On peut dire en effet que ce sont les grands bouleversements sociaux, les révolutions dans les rapports de production et dans les rapports politiques, qui ont exercé l'influence décisive sur l'histoire de la philosophie. Non sur le coup, car il faut du temps pour passer d'une révolution économique à une révolution dans la politique, puis dans l'idéologie, mais sous la condition d'un certain délai : soit après coup (c'est la fameuse formule de Hegel : la philosophie se lève toujours le soir tombé, comme la chouette de Minerve[1]), soit, paradoxalement, avant coup. Oui, avant coup, car la révolution sociale qui mûrit dans les profondeurs de la société peut être longtemps empêchée d'éclater par la chape de plomb du pouvoir établi, de la répression des appareils d'État et de l'idéologie en place.

1. *Phénoménologie...*, t. I, *op. cit.*, Préface, p. xx.

Mais les changements qui se produisent dans la base peuvent avoir des répercussions sous la domination de l'ancienne classe dominante, et affecter l'idéologie en place elle-même. L'exemple de l'histoire de la montée de la bourgeoisie illustre cette thèse : les rapports capitalistes ont commencé à se mettre en place en Europe occidentale dès le XIV^e siècle, et il fallut entre trois et cinq siècles pour que la révolution politique bourgeoise les sanctionne de l'existence d'un nouveau droit, d'un nouvel appareil d'État et d'une nouvelle idéologie. Mais, dans tout cet intervalle, les changements dans la base avaient fait leur chemin dans les institutions existantes. La monarchie absolue, cette forme d'État de transition, qui associait les bourgeois capitalistes et de robe aux nobles, en était déjà la manifestation. Et pendant tout ce temps des bourgeois audacieux commençaient à jeter les bases d'une idéologie qui allait plus tard devenir dominante : l'idéologie bourgeoise, fondée sur l'idéologie juridique.

De la même manière, l'idéologie prolétarienne s'est développée sous la domination de la classe bourgeoise, au cours d'une lutte qui dure depuis 180 ans, et qui n'a pas encore trouvé son véritable achèvement. Là aussi, l'idéologie est en avance sur la révolution. Mais ce n'est pas par hasard qu'elle peut prendre cette avance : c'est parce que le mode de production bourgeois contient déjà des éléments qui répondent d'avance à cette idéologie, en socialisant de plus en plus la production, en éduquant à la lutte de classe les exploités par la concentration industrielle, par la discipline du travail,

comme par leur enrôlement forcé dans la lutte politique aux côtés de la bourgeoisie contre l'aristocratie terrienne au XIX^e siècle, ou dans la lutte meurtrière menée par la bourgeoisie contre les organisations de l'avant-garde de la classe ouvrière, et contre la classe ouvrière tout entière.

Mais si l'on veut comprendre ce phénomène étonnant d'anticipation idéologique sur l'histoire, il faut aussi tenir compte du fait que cette idéologie d'avant-garde, qui se développe sous la domination de la classe au pouvoir, ne peut s'exprimer d'abord que sous les conditions que lui impose l'idéologie dominante. Les philosophes et idéologues bourgeois les plus radicaux ne pouvaient pas jeter Dieu par dessus-bord, aussi ont-ils tous été déistes, même quand ils étaient athées, ne croyant pas « au dieu des croyants », mais « au dieu des philosophes et des savants[1] », ou croyant au Dieu-Nature de Spinoza, ou au Dieu animal-muet de Hobbes, qui faisaient frémir les croyants contemporains. La philosophie bourgeoise d'avant-garde dut ainsi passer des compromis d'apparence avec les « valeurs » de l'idéologie féodale, utilisant en fait ces « valeurs » contre l'idéologie féodale. « Larvatus prodeo[2] », disait Descartes : « je m'avance masqué ». Pour que les masques tombent, il fallait que le pouvoir féodal fût tombé. Il n'en va pas autrement pour l'idéologie prolétarienne. Elle dut, elle aussi, revêtir les catégories d'emprunt de l'idéologie bourgeoise, de la religion

1. Voir p. 62, n. 2.
2. Voir p. 70, n. 1.

elle-même (la bourgeoisie de la belle époque n'était pas religieuse), puis de l'idéologie morale, puis de l'idéologie juridique. Les premiers combattants de la classe ouvrière luttaient sous le drapeau de la fraternité des fils de Dieu, puis sous le drapeau de la liberté et de l'égalité de 89, puis sous le drapeau de la communauté, avant de parvenir à se donner leur propre idéologie : celle du socialisme et du communisme.

Dans ces prodigieuses mutations sociales et politiques, et leurs prolongements idéologiques, la philosophie jouait silencieusement son rôle : contradictoire, mais efficace. Quel rôle en définitive ?

Pour nous le représenter, reprenons notre exemple de l'ajusteur, mais en tenant compte, cette fois, de l'exigence que nous venons d'analyser ; celle à laquelle est soumise toute idéologie par l'effet de la lutte de classe, *l'exigence de la constitution de l'idéologie existante en idéologie dominante*, l'exigence donc *de l'unification en idéologie dominante de tous les éléments idéologiques existant à une période donnée de l'histoire humaine.*

Un point nous est désormais acquis : à partir du moment où existent des sciences dans la culture humaine, il n'est plus possible à une idéologie quelconque, fût-ce l'idéologie religieuse, de venir à bout de cette tâche, que dis-je, d'être à la hauteur de cette tâche historique, car il est périlleux pour l'idéologie dominante de laisser les sciences produire toutes seules des effets qui ne peuvent être que matérialistes. Il faut donc que cette tâche d'unification soit accomplie par une « théorie »

capable de mettre les sciences à la raison, c'est-à-dire à leur place subordonnée, de se les soumettre donc par une « théorie » capable de maîtriser les formes de démonstration scientifiques existantes, et les effets inévitables, et prévisibles, de ces formes. Ce n'est pas une question de choix : c'est une question de rapport de forces. Et là aussi, il s'agit d'une solution préventive : la philosophie doit « prendre les devants », car si elle n'intervient pas à temps, tout l'ordre idéologique qu'elle veut sauvegarder risque de s'écrouler.

Il revient donc à la philosophie de participer d'une manière tout à fait spécifique à cette œuvre d'unification idéologique au service de l'idéologie dominante. Je dis bien : *participer*. Car il n'est pas question pour la classe dominante et l'idéologie dominante de déléguer tout le pouvoir à la philosophie. Les idéologues bourgeois ou gauchistes modernes qui identifient le savoir philosophique et le pouvoir confondent le pouvoir et le savoir que la philosophie s'attribue *subjectivement* avec le pouvoir et le savoir-faire qui lui sont *délégués par l'idéologie déterminante à l'intérieur de l'idéologie dominante*[1]. Nous verrons dans un instant quelle est cette idéologie *déterminante* selon les modes de production connus. Mais quoi qu'il en soit, la philosophie a son rôle à jouer dans cette unification idéologique dont dépend le destin de l'idéologie dominante. Quel est ce rôle ?

1. Idée développée sur une tonalité polémique dans *Sur la reproduction*, *op. cit.*, p. 209-213.

Je dirais que la philosophie peut être comparée à un atelier artisanal, où un *ajusteur théorique* fabrique des pièces sur mesure pour raccorder entre eux les différents éléments (plus ou moins homogènes, plus ou moins contradictoires) des formes idéologiques existantes, pour en faire cette idéologie relativement unifiée que doit être l'idéologie dominante. Bien entendu, ces nouvelles pièces fabriquées ne peuvent être totalement étrangères, dans leur matière et leur forme, aux éléments qu'il s'agit de raccorder entre eux. Pourtant, il s'agit de pièces nouvelles, qui doivent pouvoir servir à tous les raccordements possibles. Le philosophe Duns Scot a dit sur cette question le mot le plus juste qui soit : « Il ne faut pas multiplier les êtres sans nécessité[1]. » Traduisons : *il ne faut pas multiplier les pièces de raccord sans nécessité*. Pour bien unifier une idéologie, il faut aussi unifier les pièces de raccord, les pièces de son unification. C'est là proprement indiquer la nécessité d'une « production en série » de pièces polyvalentes, dont on doit pouvoir faire usage dans l'ensemble des cas où le raccord idéologique s'impose. Il suffit de penser aux joints produits en série par l'industrie moderne : ils peuvent servir dans une infinité de cas.

1. *Traité du premier principe*, éd. R. Imbach, trad. J.-D. Cavigoli, J.-M. Meilland et F.-X. Putallaz, Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque des textes philosophiques », 2001, p. 103. « Il ne faut jamais poser une pluralité sans nécessité. » *Entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem*, la formule équivalente qu'Althusser cite ici, est souvent attribuée à Guillaume d'Ockham, mais ne semble se trouver ni chez lui, ni chez Duns Scot.

Et naturellement, comme il ne s'agit pas seulement d'unifier une idéologie en produisant des joints de raccord interchangeables, mais d'*unifier aussi les pièces* qu'il faut raccorder entre elles, car cette dernière solution est la seule qui soit économique et efficace, le travail de l'ajusteur-philosophe consiste *à forger des catégories aussi universelles que possible, capables d'unifier sous leur thèses les différents domaines de l'idéologie*. C'est ici que trouve son premier sens (on verra dans un instant quel est le second) de la vieille revendication de la philosophie idéaliste de connaître « le tout », ou de « tout savoir et connaître ». La philosophie doit imposer sa maîtrise, c'est-à-dire ses catégories, à l'ensemble de ce qui existe, non pas directement à l'ensemble des objets réellement existants, mais à l'ensemble des idéologies sous lesquelles les différentes pratiques opèrent, et transforment les objets réels, que ce soit la nature ou les rapports sociaux. Et si elle impose ainsi son pouvoir théorique à tout ce qui existe, ce n'est pas par plaisir ou mégalomanie, mais pour une tout autre raison : pour venir à bout des contradictions existant dans l'idéologie actuelle, pour unifier cette idéologie en idéologie dominante.

Observez un instant ce qui se passe dans la philosophie bourgeoise entre le XIV^e^ siècle et le XVII^e^ siècle. Une même catégorie se trouve imposée partout, pour rendre compte d'un nombre considérable d'idéologies locales et régionales, et des pratiques qui leur correspondent. Cette catégorie est celle de *sujet*. Partie de l'idéologie juridique (idéologie du droit des rapports marchands, où

chaque individu est sujet de droit de ses capacités juridiques, comme propriétaire de biens qu'il peut aliéner), cette catégorie envahit avec Descartes le domaine de la philosophie, qui garantit la pratique scientifique et ses vérités (le sujet du « je pense ») ; elle envahit avec Kant le domaine de l'idéologie morale (le sujet de la « conscience morale ») et de l'idéologie religieuse (le sujet de la « conscience religieuse »). Il y avait beau temps qu'elle avait, avec les philosophes du Droit naturel, envahi le domaine de la politique avec le « sujet politique » dans le contrat social. Certes, cette belle unité connaîtra ultérieurement des accidents, auxquels d'autres philosophes (Comte, etc.) tenteront de répondre : mais telle qu'elle se présente, de manière impressionnante, dans la longue histoire de la montée de la bourgeoisie, elle est démonstrative de la thèse que nous défendons.

Nous voyons en effet, dans cette longue histoire, la philosophie « *travailler* » *une catégorie capable d'unifier l'ensemble des idéologies et des pratiques correspondantes*, et l'appliquer avec succès, forçant les agents de ces pratiques à se reconnaître en elle. Car enfin – et il ne s'agit pas que des philosophes, des moralistes, et des politiques, mais aussi des littérateurs, et au-dessous d'eux tous, les exploités qui pouvaient espérer devenir bourgeois – les pratiques correspondantes en furent modifiées, une fois modifiées les idéologies qui les dominaient, et cette unité ne resta pas dans les idées, puisqu'elle finit par susciter la révolte politique, qui devait déboucher sur les révolutions anglaise et française.

Sans doute, il faut se retenir ici d'une conception idéaliste du rôle de la philosophie. La philosophie ne fait pas ce qu'elle veut avec les idéologies existantes. De même, elle ne fabrique pas par décret n'importe quelle catégorie propre à unifier des idéologies sans aucun support matériel. Il y a des contraintes matérielles objectives que la philosophie est bien incapable de contourner, qu'elle est donc obligée de respecter. Cette œuvre d'unification idéologique reste donc et contradictoire, et toujours inachevée. Il existe toujours des difficultés insurmontables. À vouloir trop vite unifier le savoir, Descartes a fabriqué tout simplement une physique imaginaire, qui ne tenait pas compte de la force. Mais pour tenir compte de cette difficulté, Leibniz, qui l'avait bien vue, est entré dans une nouvelle unité encore plus imaginaire[1].

Et quant à ces fameux philosophes qui savent qu'ils « avancent masqués », et qui sont contraints de penser, sous les catégories dominantes, des vérités qui n'ont rien à voir avec elles, il ne faut pas croire qu'ils s'en tirent sans dommages. Si Descartes s'est tu sur le pouvoir politique, c'est aussi parce qu'il partageait les illusions de l'idéologie politique sous lesquelles se donnait ce pouvoir non critiqué, non connu. Si Spinoza a parlé du pouvoir politique dans les concepts du droit naturel pour les critiquer, sa critique est restée trop courte pour

1. G. W. Leibniz, *La réforme de la dynamique*, éd. M. Fichant, Paris, Vrin, 1994 ; *idem*, « Échantillon des Démonstrations universelles, ou Apologie de la Foi tirée de la Raison », *Discours de métaphysique...*, *op. cit.*, p. 279-280.

lui permettre d'aller au-delà du simple refus de la morale comme fondement de tout pouvoir politique, au-delà d'une conception abstraite de la force comme fondement du même pouvoir.

Et enfin, il ne faut pas, dans ce décompte, qui est fait ici du point de vue de l'idéologie bourgeoise, négliger, à côté du front antiféodal, le front anti-salariés de la philosophie bourgeoise. Là aussi, la tâche d'unification de l'idéologie en idéologie dominante rencontre des obstacles qu'elle peut bien escamoter, mais qu'elle ne peut réellement surmonter. Car allez faire croire à un salarié exploité qu'il est de la même race que la bourgeoisie, et possède les mêmes droits, qu'il est lui aussi un « sujet » libre, moral, politique, juridique, esthétique, scientifique, quand presque tous ces droits lui sont pratiquement refusés ! La philosophie dominante va jusqu'où elle peut aller dans sa fonction unificatrice de l'idéologie : mais elle ne peut sauter par-dessus son temps, comme disait Hegel, ou par-dessus sa condition de classe, comme disait Marx.

En tout cas, nous saisissons ici la raison pour laquelle, traditionnellement, la philosophie s'est présentée sous la forme d'un système. Qu'est-ce qu'un système ? C'est un ensemble *d'éléments finis*, ou tombant sous un nombre de *catégories finies*, y compris la catégorie d'infini, qui tiennent l'un à l'autre par une même raison nécessaire, un même lien identique en tous lieux, et un ensemble *clos*, tel qu'aucun élément ne puisse échapper à la maîtrise qui s'exerce sur lui. Le système est ainsi la

vérification de l'existence de l'unité, produit de l'unification, l'unité exhibée et démontrée par son exhibition même, la preuve visible que la philosophie a bien embrassé et maîtrisé le « tout », et que rien n'existe qui ne tombe sous sa juridiction.

Et qu'on ne vienne pas ici objecter l'existence de philosophies qui se donnent ouvertement comme le refus et la négation de tout système (Kierkegaard, Nietzsche), car ces philosophies sont comme le revers des systèmes qu'elles refusent, et sans l'existence de ces systèmes, elles n'existeraient pas. Évidemment, pour parvenir à cette conception, il faut se faire une idée des philosophies qui ne les considère pas isolément, mais qui les rapporte toutes au « champ de bataille » philosophique comme à leur condition d'existence, et qui ne se contente pas de voir en elles soit un témoignage personnel, soit une recherche subjective de la vérité. Disons que leur forme paradoxale (et ce n'est pas par hasard si on note leur existence dans des périodes de crise historique, comme le V^e^ siècle grec des sophistes, ou le XIX^e^ siècle germanique) représente une sorte de dispositif de combat de guérilla philosophique, répondant à des conditions où tel philosophe ne se sent pas en état et force de livrer une guerre frontale généralisée : il attaque alors ici ou là, par surprise, par aphorismes, pour tenter de démembrer le front ennemi. Mais nous verrons qu'il peut exister aussi d'autres raisons à cette forme d'existence philosophique.

19.

Idéologie et philosophie

Pourtant, si tout ce qui vient d'être dit est exact, il faut se garder d'une illusion : de l'illusion de croire que *la philosophie possède par nature le droit d'exercer cette fonction d'unification théorique de l'idéologie*. Elle n'en est que l'agent, et comme telle on peut dire qu'elle ne fait rien qu'exécuter un plan qui lui vient d'ailleurs. Quel plan ? Et quel est cet ailleurs ?

Ce plan, il est le plus souvent (pas toujours) inconscient, mais nous le connaissons, puisqu'il s'agit d'unifier les éléments existants de l'idéologie en idéologie dominante. Mais c'est là un plan formel, auquel manquent comme les instructions et même la matière première essentielle. Je ne prononce pas ce dernier mot à la légère, puisqu'il nous fait rentrer dans des notions déjà analysées. Nous ne devons pas oublier en effet que cette tâche accomplie par la philosophie est un long processus de lutte (de classe) « dans la théorie » (Engels), donc un processus sans sujet (un travail dont la philosophie n'est pas le créateur absolu). Cette tâche est imposée à la

philosophie du dehors, par la lutte de classe dans son ensemble, plus précisément, par la lutte de classe idéologique. C'est le rapport de force dans la lutte des classes qui fait qu'à tel moment une classe parvenue au pouvoir, ou visant la conquête du pouvoir, éprouve objectivement, mais plus ou moins « consciemment », pour s'unifier et mobiliser ses partisans jusque dans les classes qu'elle exploite, *le « besoin » historique* de disposer d'une idéologie unifiée pour mener à bien sa lutte de classe.

Formellement donc, c'est de la classe dominante engagée dans la conquête du pouvoir, ou dans sa consolidation, que provient à la philosophie la « commande » de constituer un système philosophique unifié permettant d'unifier progressivement tous les éléments de l'idéologie existante. Mais ce n'est pas tout : *cette « commande » est assortie « d'instructions » très précises*, qui ne sont pas non plus arbitraires.

L'histoire montre en effet que tout le pouvoir d'une classe exploiteuse repose sur les formes de son exploitation, donc sur les formes prises par le rapport de production dans la possession et l'aliénation soit des moyens de production, soit de la force de travail. Comme le dit Marx, « c'est dans le rapport entre le producteur immédiat et les moyens de production[1] » que gît tout le mystère du pouvoir, le mystère de l'État. Or, ce rapport immédiat s'exprime, dans le cas de la bourgeoisie, sous la

1. *Le Capital*, *op. cit.*, t. III, p. 717. Cf. L. Althusser, « Marx dans ses limites », *op. cit.*, p. 454-457.

forme du *rapport juridique*, inséparable de *l'idéologie juridique*. Pour l'idéologie juridique, tout homme est sujet de droit, maître et possesseur de son corps, de sa volonté, de sa liberté, de sa propriété, de ses actes, etc. Cette idéologie juridique ne concerne pas seulement les rapports marchands d'échange, elle s'étend aussi aux rapports politiques, familiaux, moraux, etc. Toute la société bourgeoise repose ainsi sur le droit et l'idéologie juridique. Il y a là, comme en pointillé, déjà une sorte d'unification idéologique à l'œuvre dans la pratique même, une forme presque universellement reconnue, une forme déjà adaptée à la plupart des pratiques sociales existantes. Que cette forme soit généralisée, c'est là une exigence issue de la pratique économique et politique de la bourgeoisie : elle veut la libre circulation marchande des produits, la libre circulation de la force de travail, et même, du moins en ses débuts, la libre circulation des pensées et des écrits. La philosophie reçoit ainsi la mission historique *d'universaliser cette forme*, en trouvant les modalités convenables à chaque élément idéologique et aux pratiques correspondantes. C'est donc cette forme (la forme sujet) que la philosophie doit travailler, comme sa matière première, et nulle autre, en priorité, pour la rendre utilisable dans tous les domaines de la pratique sociale. Elle doit la rendre assez abstraite pour pouvoir servir à toutes fins utiles, et dans tous les cas possibles ; elle doit lui conférer les modalités requises par chaque idéologie locale ou régionale ; elle doit enfin en tirer les

abstractions supérieures qui assureront l'unité, et la garantie de cette unité.

Par là se dissipe l'illusion de la toute-puissance de la philosophie. Et ce n'est pas seulement l'exemple de la philosophie bourgeoise qui le prouve. On a assez montré que, sous la féodalité, la philosophie n'était que la « servante de la théologie ». On pourrait aussi bien dire que, pour le prolétariat, la philosophie matérialiste dont il a besoin est la « servante de *sa* politique ». Car c'est bel et bien de la pratique de la lutte de classe prolétarienne que provient la « commande » d'une nouvelle pratique de la philosophie[1], dont le prolétariat a besoin dans sa lutte, et pour sa lutte. Qu'on y songe un instant. Le prolétariat n'est pas une classe exploiteuse, mais une classe seulement exploitée. Les rapports de production auxquels il est soumis lui sont imposés du dehors, par la bourgeoisie capitaliste. Ils ne constituent pas sa force : ils constitueraient plutôt sa faiblesse. Il ne tire aucun pouvoir de leur existence et de leur consécration suprême par l'État. Comme il n'a que ses bras pour vivre, il n'a que ses idées et ses forces pour se battre. Il a besoin d'une idéologie propre pour unir ses forces, et les opposer à celles que rassemble l'idéologie bourgeoise. Pour unifier les éléments idéologiques dont il peut disposer, et qui sont en partie l'héritage de la longue histoire de la lutte des

1. L. Althusser, « Lénine et la philosophie », *op. cit.*, p. 44-45 : « *Le marxisme n'est pas une philosophie de la praxis, mais une pratique (nouvelle) de la philosophie.* » Voir p. 275, n. 1.

opprimés, il a aussi besoin d'une philosophie propre, qui *ajuste* l'ensemble de ses armes idéologiques pour le combat de classe.

Dans aucun cas, la philosophie n'est donc ce pouvoir tout-puissant qui décide de sa propre destination et de l'orientation de son combat. En aucun cas, la philosophie, qui se donne les apparences de fonder sa propre origine et sa propre force, n'est donc autonome. Elle n'est, dans la théorie, *que la délégation de la lutte de classe économique, politique, et idéologique ; elle est à ce titre, « en dernière instance, lutte de classe dans la théorie*[1] ».

1. L. Althusser, « Réponse à John Lewis », *op. cit.*, p. 11.

20.

Philosophie et science de la lutte des classes

Reste une dernière question, et de la plus haute importance. Toutes les philosophies du passé qui nous sont connues ont été soumises au mécanisme qui vient d'être décrit : elles ont toutes agi « sur commande », au service de la ou des classes dominantes, et en travaillant la « matière première » de l'idéologie déterminante pour cette classe. Mais cette condition les rendait dépendantes des objectifs de cette classe, ou de ces classes, *donc de leur subjectivité*. Si toute philosophie se déploie sur des bases théoriques de classe, si elle unifie en idéologie dominante les éléments idéologiques existants, mais au profit des classes dominantes, alors on comprend qu'elle ne produise pas de connaissance, mais soit seulement une arme dans un combat. Une arme est une arme : elle ne produit rien que le pouvoir de la victoire. Et on comprend alors en même temps que la philosophie ait toujours pu se passer du dispositif expérimental, indispensable à toute science qui produit des connaissances. Mieux, on

comprend que ce dispositif lui soit totalement étranger, en ce qu'on ne le découvre jamais dans sa propre pratique.

Mais s'il en est ainsi, n'est-ce pas dire que la philosophie, qui dépend de l'idéologie déterminante de la classe dominante, *n'est rien d'autre qu'une simple idéologie*? N'est-ce pas s'exposer aux sarcasmes classiques de tous ceux qui, dès les sophistes, ont raillé les prétentions de la philosophie à dire la Vérité sur toutes choses? En d'autres termes, comment assurer que la philosophie ne soit pas le délire théorique d'un individu, ou d'une classe sociale en quête de garantie ou d'ornement rhétorique? Comment concilier ce lien de classe, qui paraît établi, avec soit les prétentions de la philosophie à donner un savoir objectif, soit les assurances que peut attendre une classe révolutionnaire de la philosophie matérialiste qui doit orienter son combat?

Ces questions méritent un examen sérieux. Car s'il est en tout cela un résultat objectif, c'est celui que nous avons acquis en établissant que toute philosophie occupe dans la théorie des positions de classe, qu'il existe donc un rapport nécessaire entre toute philosophie et les rapports de classe existant dans une société donnée. Que ce lien objectif soit ou non conscient et contrôlé relève d'une autre question: celle des positions qu'occupe la classe dans le rapport de forces de la lutte des classes. Lorsqu'il s'agit en effet d'une classe exploiteuse, c'est une nécessité inconsciente qui règle tout le dispositif aboutissant à la domination politique et idéologique. Ce n'est

pas intentionnellement que les propriétaires des moyens de production exploitent les travailleurs salariés, mais par l'effet d'un mécanisme qui met en jeu des rapports de classe qui les dépassent et les régissent. Ce n'est pas intentionnellement qu'ils s'emparent du pouvoir d'État, et constituent l'idéologie dont ils tireront des effets de domination et d'assujettissement, mais par l'effet d'une dialectique qui impose la construction d'un appareil d'État pour garantir les conditions de l'exploitation. Dans tout ce mécanisme, tout est ordonné à cette exploitation et à la domination qui la sanctionne, et l'idéologie dominante, tout comme la philosophie qui ajuste ses catégories pour atteindre son unification, sont emportées par la dynamique de l'exploitation de classe. On comprend, dans ces conditions, que l'idéologie dominante, et la philosophie qui l'unifie, soient bornées par les limites des objectifs, c'est-à-dire de la subjectivité de la classe dominante, et que le « savoir » atteint par la philosophie soit relatif à ces limites, et donc subjectif.

Mais supposez une classe qui n'exploite personne, lutte pour sa libération et pour la suppression des classes; supposez que, dans son combat, cette même classe entreprenne de *s'unifier elle-même en unifiant son idéologie de classe, et unifie cette idéologie en forgeant une philosophie* qui parvienne à cette unification; alors, si cette classe est armée d'une théorie scientifique de la lutte des classes, les conditions de l'élaboration de sa philosophie changent du tout au tout. Car la dépendance dans laquelle cette philosophie va nécessairement

se trouver à l'égard de l'idéologie politique du prolétariat ne sera pas une servitude aveugle, mais, au contraire, une détermination consciente, assurée par la connaissance scientifique de ses conditions, de ses formes, et de ses lois. *C'est cette connaissance scientifique de l'idéologie commandant la philosophie chargée d'unifier l'idéologie prolétarienne qui va permettre les conditions d'un ajustement philosophique aussi objectif que possible*: en ajustant cette philosophie aux conditions qui régissent l'existence et de la lutte des classes prolétarienne, et de l'idéologie prolétarienne dans la lutte de classe contre la bourgeoisie.

C'est ici que le terme d'*ajustement* trouve son aboutissement: dans la catégorie marxiste de *justesse*[1]. Nous avons dit il y a quelque temps que les propositions philosophiques ne produisaient pas de connaissance, n'ayant pas d'objet au sens où une science a un objet. Autant dire que les propositions philosophiques ne pouvaient pas être dites « vraies ». Nous pouvons maintenant avancer qu'elles peuvent être dites « justes », si cet adjectif « *juste* » *désigne l'effet d'un ajustement* prenant en compte tous les éléments d'une situation donnée dans laquelle une classe lutte pour atteindre ses objectifs. « Juste » est alors l'adjectif non de la justice, catégorie morale, mais de la justesse, catégorie pratique, qui indique l'adaptation des moyens aux fins, en fonction

1. Cf. L. Althusser, *Philosophie et philosophie spontanée des savants, op. cit.*, p. 55-57.

de la nature de classe de celui qui les poursuit. Et nous ne prétendons pas sortir du subjectivisme de classe en invoquant, comme le faisait le jeune Lukács dans *Histoire et conscience de classe*[1], la nature « universelle » de la classe prolétarienne; nous ne prétendons pas que la « justesse » de la philosophie du prolétariat est équivalente à la vérité en vertu de cette universalité, qui annule le particularisme de la subjectivité. Nous dirons tout au contraire que *la « justesse » de la philosophie du prolétariat échappe à la subjectivité parce qu'elle est sous le contrôle d'une science objective, la science des lois de la lutte des classes.*

Et nous disposons d'assez d'exemples historiques pour démontrer à la fois la fécondité de ce « contrôle », son existence, et aussi ses défaillances. Dans la crise de la philosophie marxiste que nous subissons actuellement, ce qui a manqué provoquer définitivement la faillite de la théorie marxiste, c'est justement une interprétation subjectiviste « de classe » de la « justesse » des thèses philosophiques marxistes. Lorsque Staline, dans son célèbre chapitre 6 de l'*Histoire du PC* (b), a donné une version positiviste du marxisme et de la dialectique[2], il se ralliait en fait à une conception subjectiviste (bourgeoise) de la philosophie prolétarienne. Il la donnait comme énonçant les « vérités les plus

1. *Histoire et conscience de classe*, Paris, Éd. de Minuit, 1960.
2. « Matérialisme dialectique et le matérialisme historique », chap. 4 (et non 6) de *L'histoire du parti communiste bolchevik de l'URSS*, dans *Textes choisis*, éd. Francis Cohen, trad. Cohen, t. II, Paris, Éditions sociales, 1983, p. 79-112.

générales » de la pratique, comme une connaissance, comme la science des sciences, et faisait de la méthode son appendice. À partir de prémisses aussi fragiles, il était facile, les circonstances aidant, de basculer, tout en conservant cette détermination subjective de base, dans un autre subjectivisme de classe : prolétarien. Ce fut le temps de la « science bourgeoise » et de la « science prolétarienne », du caractère de classe de la connaissance scientifique, dont on connaît les ravages et l'histoire (voir Dominique Lecourt, *Lyssenko*[1]). Or, dans ce cas, le plus frappant est *que cette conception de la « justesse » philosophique reposait sur une théorie fausse de la science des « lois » de la lutte des classes*. La théorie marxiste, interprétée de haut par Staline, se réduisait à un évolutionnisme économiste sans surprise, destiné, comme la première idéologie venue, à justifier le fait accompli de l'ordre régnant en URSS, soi-disant au nom de la dictature du prolétariat, en fait de sa propre dictature. Une telle « théorie » scientifique était bien incapable de « contrôler » quoi que ce soit de la « justesse » des thèses philosophiques qu'elle soutenait. Tout au contraire, Staline lui donnait la philosophie dont elle avait besoin, et dont, malheureusement, la majorité des philosophes marxistes, en bons émules de Staline, ne sont toujours pas sortis.

1. *Lyssenko. Histoire réelle d'une « science prolétarienne »*, Paris, Puf, « Quadrige », 1995 (1976). Althusser a suivi la rédaction de cet ouvrage de près et y a contribué par un « Avant-propos » : « Histoire terminée, histoire interminable » (p. 11-21).

Mais en revanche – et nous en avons aussi des exemples historiques –, on peut concevoir tout autrement le rapport de « contrôle » scientifique de la théorie des lois de la lutte des classes sur la « justesse » des thèses de la philosophie du prolétariat. Et les exemples dont nous disposons, ceux de Marx, Engels, Lénine, Gramsci, Mao, ne peuvent manquer de nous frapper par un caractère surprenant : l'extrême discrétion de leurs constructions philosophiques.

Je ne parle pas de Marx seulement. On sait qu'une fois « réglé son compte » à sa « conscience philosophique » d'autrefois, dans *L'idéologie allemande* (1845), Marx s'abstint pratiquement, à part quelques lignes, de la moindre production philosophique. Mais personne ne doute plus, aujourd'hui, que la philosophie de Marx n'ait été fortement pensée et pratiquée par lui : dans ses œuvres théoriques et ses œuvres politiques, [et] qu'il était matérialiste et dialecticien. Et lorsque Engels lui présenta le manuscrit de l'*Anti-Dühring*, qui était une cinglante réplique polémique aux œuvres d'un socialiste antimarxiste, Marx l'approuva : mais cet ouvrage n'était pas un traité ni un système de philosophie. On sait aussi que Lénine, à part *Matérialisme et Empiriocriticisme* et ses notes de lecture sur la *Logique* de Hegel[1], a lui aussi négligé de travailler à une grande œuvre philosophique, pour se consacrer à la pratique politique. Et tout comme dans le cas de Marx, personne ne doute que la

1. *Cahiers philosophiques*, Paris, Bayard, coll. « Bibliothèque de marxisme », 1996.

philosophie à l'œuvre dans cette pratique ne soit d'une force et d'une consistance exceptionnelle. Gramsci non plus n'a rien consacré d'important à la philosophie, tout comme Mao, qui ne lui a réservé que quelques interventions ponctuelles.

Nous nous trouvons donc devant une sorte de paradoxe. Il est inconcevable que la position de classe prolétarienne en philosophie ne s'exprime pas, pour aider à l'unification de l'idéologie prolétarienne en vue de la lutte de classe prolétarienne. Mais il est étonnant qu'à part l'exception aberrante de Staline et de ses émules, qu'elle soit aussi discrète et discontinue, sans se donner les avantages de l'exposition classique des systèmes, de leur rigueur, et de leur exhaustion. Car, après tout, le prolétariat ne doit-il pas, d'après l'expression du *Manifeste*, « se constituer en classe dominante », et pour cela se doter d'une idéologie dominante, impensable sans une philosophie qui lui soit propre ? Le prolétariat une fois parvenu au pouvoir, n'aura-t-il pas, lui aussi, besoin de cette philosophie pour unifier les différents éléments idéologiques existants et transformer ainsi, sous la dictature du prolétariat, les pratiques sociales ?

Or, je crois justement que ce paradoxe est constitutif de la *position marxiste en philosophie*[1]. Et cela pour la raison suivante. Nous avons vu en effet que l'unification de l'idéologie en idéologie dominante était liée à l'existence des classes dominantes. Nous avons vu de

1. Cf. L. Althusser, « La Transformation de la philosophie », *op. cit.*, p. 172-178.

même que l'unité systématique de la philosophie, qui sert cette unification, était liée à ce processus d'unification comme à sa condition. Et nous pouvons maintenant ajouter que tout ce « système », qui excède le simple « système » de la seule philosophie, *est en liaison directe avec l'État, avec l'unité de l'État.* Engels a pu dire d'un mot que « l'État est la plus grande puissance idéologique[1] », soulignant de manière fulgurante le rapport qui relie l'unité de l'État à l'unité de l'idéologie dominante et de la philosophie qui la sert dans sa forme « systématique ». Et ce n'est pas, comme le dit aussi Engels, mais cette fois d'un mot malheureux, pour répondre à « un besoin éternel de l'esprit humain », qui ne peut supporter « les contradictions » (mot étonnant chez un dialecticien), que la philosophie construit des « systèmes[2] ». Elle les construit pour forcer à l'unité les éléments idéologiques auxquels elle doit fournir les catégories de leur unification. Mais ce faisant, elle reproduit en elle la forme de l'État : son unité, plus forte que toute diversité.

Fallait-il que le prolétariat cédât à cette forme obligée de l'idéologie bourgeoise dominante, et à ce moyen obligé de la philosophie bourgeoise dominante : *le système* ? La solution de facilité était là, tout offerte, et c'est elle que suivirent les premiers philosophes « socialistes »

1. *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande*, trad. revue par G. Badia, Paris, Éditions sociales, coll. « Classiques du marxisme », 1966, p. 76.
2. *Ibid.*, p. 18.

— les utopistes, Saint-Simon, Fourier, Proudhon, etc. — qui se mirent à fabriquer, comme plus tard Dühring, des « systèmes » prolétariens qui rivalisaient avec les systèmes bourgeois. Il y avait là toutes les apparences des avantages offerts par tout système : l'exposition de l'ensemble des choses mises à leur place, leurs rapports internes, la prévision de l'avenir, etc. Mais il y avait aussi cet effet d'illusion et d'imposture dont une classe exploiteuse a besoin, pour être bien sûre de disposer de son avenir, en le tenant d'avance bien en ordre dans une exposition systématique.

Par un profond instinct politique, Marx et Engels refusèrent de suivre cette voie de la facilité. De même que le prolétariat ne pouvait, à leurs yeux, se constituer en classe dominante qu'à la condition d'inventer une « nouvelle pratique de la politique », de même il fallait, pour soutenir cette nouvelle pratique de la politique, inventer une « nouvelle pratique de la philosophie ». C'est toujours la stratégie du communisme qui est à l'œuvre dans ces perspectives, tant philosophiques que politiques. Il s'agit de préparer dès maintenant l'avenir révolutionnaire et communiste ; il s'agit donc de mettre en place, dès maintenant, des éléments entièrement neufs, et sans céder à la pression de l'idéologie et de la philosophie bourgeoises – au contraire, en leur résistant. Et comme c'est la question de l'État qui commande tout, il faut dès maintenant rompre le lien subtil, mais très fort, qui relie l'État à la philosophie, en particulier sous la forme du « système ».

Que ce lien existe, Marx ne l'a pas révélé ni découvert. Les philosophes le savaient depuis longtemps, même s'ils n'en connaissaient pas exactement la nature. Platon savait fort bien, et non seulement par ambition personnelle, que la philosophie avait un rapport direct avec l'État. À l'autre bout de l'histoire de la philosophie occidentale, Hegel le disait encore plus clairement. Dans la philosophie comme dans l'État, il s'agit de pouvoir. Dans la philosophie, il y a des idées qui sont au pouvoir sur d'autres idées, et les « exploitent ». Dans l'État, il y a des classes au pouvoir sur une autre classe, qu'elles exploitent. Et le pouvoir des idées sur les idées soutient de loin, mais réellement, le pouvoir d'une classe sur une autre. Si on veut préparer les voies à une autre philosophie, qui ne soit plus l'expression d'un pouvoir de classe, ou n'enferme plus une classe dominante dans les formes de son pouvoir de classe, alors il faut rompre ce lien qui soumet la philosophie à l'État.

Dans cette vue, le rapport de la philosophie à naître (et on comprend alors le relatif silence des grands dirigeants et auteurs marxistes) aux idéologies devient tout différent. J'ai pu montrer (dans *Philosophie et philosophie spontanée des savants*) que la philosophie idéaliste passe son temps à « exploiter » la pratique scientifique au plus grand bénéfice des « valeurs » morales, religieuses, politiques de la bourgeoisie. Cette exploitation des pratiques par la philosophie est de règle, et inévitable, tant que la philosophie est au service de la politique d'une classe exploiteuse, incapable d'en contrôler les effets de

manière scientifique. Il faut bien en effet que les pratiques se laissent enserrer dans l'étau d'idéologies soumises à l'idéologie dominante, et que la philosophie, qui unit cette idéologie, profite des unes pour exercer sa pression sur les autres.

Or, on peut envisager un tout autre rapport de la philosophie aux idéologies et aux pratiques dans la perspective révolutionnaire du marxisme : non plus un rapport de servitude et d'exploitation, mais un rapport de libération et de liberté. Cette substitution ne supprimera pas toute contradiction, certes, mais elle lèvera, du moins dans le principe, les plus grands obstacles qui entravent la liberté des pratiques : ceux qui lui viennent de la lutte des classes et de l'existence des classes. Nous ne pouvons anticiper sur cet avenir, mais nous avons assez d'expériences, positives mais aussi négatives, pour imaginer sa possibilité et concevoir sa fécondité.

21.

Une nouvelle pratique de la philosophie

Mais si tout cela est vrai, nous pouvons peut-être répondre à la fameuse question, si débattue, de la « philosophie marxiste », et de sa possibilité. Marx et Lénine avaient laissé cette question dans l'ombre, mais leur silence était déjà une réponse, puisqu'ils insistaient à la fois sur la science marxiste des lois de la lutte des classes, et sur la nouvelle philosophie surgie à son occasion. Après eux vinrent toutes sortes d'interprétations. Pour les révisionnistes, tel Bernstein, Marx a fondé une science qui peut s'accommoder de n'importe quelle philosophie, la plus efficace étant la meilleure (par exemple, celle de Kant). Pour le jeune Lukács, Marx a fondé une philosophie qui absorbe en elle, à la manière de Hegel, ce qu'on appelle à tort la science de l'histoire. Labriola et Gramsci étaient assez tentés, en cette période de réaction contre l'économisme de la IIe Internationale, de partager ces vues ; Staline aussi, à sa manière dogmatique, qui faisait de la philosophie une science englobant en elle la théorie marxiste de l'histoire.

Or, toutes ces interprétations, même les plus subtiles (Gramsci), étaient inspirées par le modèle, existant, de la philosophie bourgeoise – par l'idée que la philosophie ne peut exister que sous certaines formes définies, en particulier sous la forme du système, ou du « sens » englobant le tout des êtres, leur assignant place, sens, et fin, et, dans le meilleur des cas, sous la forme d'une « théorie » distincte de la science. Je reconnais pour mon compte que je n'ai pas toujours su échapper à l'influence de cette conception, et que, dans mes premiers essais philosophiques, j'ai représenté la philosophie sur le modèle de la science, sans la confondre avec elle, certes, mais suffisamment pour dire que Marx avait produit, par « une double coupure », à la fois une science (la matérialisme historique) et une philosophie (le matérialisme dialectique)[1]. Or, je crois qu'il faut renoncer à ce genre d'expressions, qui peut engager dans l'erreur.

Si toute science est bien inaugurée par une « coupure », puisqu'elle doit « changer de terrain », abandonner l'ancien terrain des notions préscientifiques, dont la plupart sont idéologiques, pour s'édifier sur de nouvelles bases théoriques, une philosophie nouvelle ne procède pas de la sorte. Elle n'est pas marquée par cette discontinuité, puisqu'elle ne fait que prendre sa place dans la continuité d'une lutte séculaire, qui oppose des adversaires dont les arguments changent, mais dont les objectifs demeurent sensiblement les mêmes au travers des changements de conjoncture. Si elle veut représenter la conception du monde d'une classe révolutionnaire en philosophie, mais d'une classe qui, n'exploitant aucune classe, veut la suppression de toutes les classes, elle doit se battre sur le champ de bataille philosophique existant, et elle doit accepter les règles du combat, ou plutôt elle doit imposer ses propres règles de combat, mais dans ce même champ, *et en ne se trompant pas d'adversaire*. Imposant les règles de son combat, elle peut dérouter l'adversaire en refusant la plupart des règles traditionnelles, car elles ne servent que la domination de la classe au pouvoir : par exemple, la règle du « système », et bien d'autres règles encore, celle de la Vérité, du Sens, de la Fin, celle de la Garantie, etc. Bref, elle doit imposer, en prenant son initiative, une nouvelle pratique de la philosophie à son adversaire.

S'il en est ainsi, je ne parlerais pas pour mon compte de « philosophie marxiste », mais de « *position marxiste en philosophie* »[1], ou de « nouvelle pratique, marxiste, de la philosophie ». Cette définition me paraît conforme à la fois au sens de la révolution philosophique opérée par Marx, et au sens de la pratique politique et philosophique de Marx et de ses successeurs. Et si elle est prise

1. Par exemple, *Pour Marx*, Paris, Maspero, coll. « Théorie », 1977, p. 235. « Marx fonde en effet une nouvelle problématique, une nouvelle façon systématique de poser des questions au monde [...] [c]ette découverte est contenue immédiatement dans la théorie du matérialisme historique, où Marx ne propose pas seulement une nouvelle théorie de l'histoire des sociétés mais, en même temps, implicitement mais nécessairement, une nouvelle "*philosophie*" aux implications infinies. »

1. Biffé : « ou de position matérialiste-dialectique en philosophie. »

au sérieux, elle doit permettre de commencer de sortir de la profonde crise dans laquelle la philosophie marxiste est plongée depuis la IIe Internationale et depuis Staline. Puis-je ajouter une petite précision ? Je ne parlerais pas, comme le fait Gramsci, qui y était peut-être contraint par la censure de ses gardiens, du marxisme comme « philosophie de la praxis » : non que je considère l'idée de praxis (transformation de soi par soi) comme déplacée dans le marxisme, bien au contraire, mais parce que cette formulation peut engager dans la vieille forme idéaliste de la « philosophie de… », qui institue en essence ou « sens » de l'ensemble des choses une détermination particulière, ici la « praxis ». Pour dire toute ma pensée, une telle formulation peut conduire à une interprétation idéaliste de la position de Marx en philosophie, par exemple (on le voit en Italie même chez E. Paci) dans le style d'un retour à Kant ou à Husserl.

22.

La dialectique, lois ou thèses ?

On trouvera encore un obstacle idéaliste de taille sur la voie de cette « nouvelle pratique de la philosophie » sur des positions théoriques de classe prolétariennes. Cet obstacle est constitué par la vieille distinction idéaliste *entre la théorie* (ou science) *et la méthode*. Cette distinction provient de la pratique scientifique. Lorsque le savant est parvenu à un corps de connaissances objectives qu'il peut unifier dans une théorie, il poursuit son expérimentation en « réalisant » cette théorie, en tout ou partie, dans un dispositif pratique qui met son objet « à la question » (Kant). Pour ce faire, il « applique » la théorie dont il dispose, et cette théorie, ainsi appliquée, devient alors la méthode scientifique. Spinoza traduisait cette pratique en termes matérialistes en disant que la méthode n'est rien d'autre que « l'idée de l'idée », c'est-à-dire la réflexion et l'application de la connaissance acquise dans une nouvelle expérimentation, donc que la méthode n'ajoute rien aux connaissances acquises, et qu'elle n'est pas une vérité (transcendante) qui les dépasse, et permettrait de les acquérir par une formule magique.

Or, cette distinction entre la théorie et la méthode a naturellement été exploitée par la philosophie idéaliste, qui a mis l'accent sur leur différence, et a été tentée de considérer la méthode comme une Vérité antérieure à toute vérité, et capable de permettre la découverte de toute vérité nouvelle. C'est ainsi que chez Descartes la méthode, bien que réflexion de la vérité, la précède en droit, puisque l'ordre de la « recherche de la vérité » précède l'ordre de son exposition. C'est ainsi que, après Leibniz, Hegel a pu parler d'une méthode absolue, la dialectique, supérieure à tout contenu de vérité. Dans cette conception, on a affaire à une vue du procès de production des connaissances qui fait complètement abstraction de ses présuppositions historiques, mais qui implique que le résultat de l'histoire passée de l'expérimentation existe comme un donné absolu, qu'il suffit d'appliquer à n'importe quel objet pour en tirer la connaissance. C'est réduire le chercheur à l'état d'un enfant, à qui un adulte donnerait les règles de la recherche, et qui s'émerveillerait de les voir produire des résultats. Leibniz, dans un bon jour, critiquait l'idée cartésienne de la méthode en disant : « prenez ce qu'il faut, agissez comme il faut, et vous obtiendrez le résultat désiré[1] ». En somme, une opération magique.

Marx et Engels ont malheureusement hérité de cette distinction, et de cette représentation fantastique de la

1. Lettre à P. Swelingius, *Philosophische Schriften*, *op. cit.*, t. IV, Berlin, Weidmann, 1881, p. 329.

méthode. Et pour penser leur rapport à Hegel, ils ont employé la formule malheureuse suivante : chez Hegel le contenu était réactionnaire, mais la méthode était révolutionnaire. La méthode, c'était la dialectique. Et Engels a, dans la *Dialectique de la Nature*, développé encore cette distinction, en disant que, dans la « philosophie » nouvelle, le matérialisme (ou théorie de la matière et de ses propriétés) était la théorie, et la dialectique la méthode, et il affirmait presque le primat de la dialectique sur le matérialisme, dont on se demandait comment il pouvait bien échapper à la loi du changement et du relativisme universel, à moins de contredire la dialectique[1]. Ce faisant, Engels ne faisait d'ailleurs qu'abstraire, sous le nom de méthode, une propriété essentielle de la matière, *le mouvement*, dont il étudiait alors les lois (les fameuses « lois de la dialectique »), et il appliquait cette propriété (le mouvement) à toutes les formes de la matière comme à leurs transformations.

Cette distinction a été reprise et orchestrée par Staline, et elle fit naturellement des ravages. Comme on peut l'apercevoir, elle reposait entièrement sur l'idée que la philosophie était une science, ayant un objet propre (la matière et ses propriétés), et elle conduisait inévitablement à une théorie systématique de la philosophie comme science du tout ou de l'Être. De là les conceptions « ontologiques » de la « philosophie marxiste » qui, doublées des inévitables conceptions « méthodologiques », ont été et sont encore

1. *Dialectique de la Nature*, Paris, Éditions Sociales, 1975.

défendues par les philosophes soviétiques qui n'ont pas abandonné l'héritage stalinien. De là aussi ce problème étrange et paradoxal de savoir pourquoi il existe des « *lois* » *de la dialectique*, alors qu'il n'existe pas des « lois » du matérialisme, à moins de supposer que les « lois » de la dialectique sont les « lois » de la matière en mouvement, mais alors pourquoi parler de matérialisme (c'est-à-dire de philosophie) et non de matière (c'est-à-dire de la réalité objective) ? De là aussi cet irritant problème de savoir *combien il existe de lois* de la dialectique, qui sont tantôt trois tantôt quatre, alors qu'elles pourraient aussi bien se réduire à une seule (soit le mouvement chez Engels, soit la contradiction chez Lénine). De là aussi cette conséquence scandaleuse que, puisqu'on connaît d'avance les « lois » de la matière, il suffit de les « appliquer » à tout objet pour en produire la connaissance ; il suffit, en somme, de « déduire » cette connaissance particulière de ses « lois générales ».

Dans tous ces problèmes, cette conception soit disant marxiste fait plus que « frôler » la philosophie bourgeoise, elle lui est soumise, et se trouve prise dans la contradiction insoluble de se soumettre à une philosophie dont elle prétend se libérer. Il faut mettre une bonne fois fin à cette absurdité, en reconnaissant que cette façon de poser les problèmes n'a rien de marxiste, mais correspond entièrement à la philosophie idéaliste bourgeoise.

Ce peut d'ailleurs être une bonne occasion de s'expliquer sur cette distinction entre le matérialisme et la dialectique.

Que peut-elle signifier sur des *positions* marxistes ? Rien d'autre que la diversité des thèses philosophiques. On dira donc non pas qu'il existe des « lois » de la dialectique, mais des *thèses dialectiques*, tout comme il existe des thèses matérialistes, le « matérialisme » n'étant en rien une théorie d'un objet défini, mais l'ensemble des thèses qui commandent et orientent les pratiques scientifiques et politiques.

Et d'ailleurs, à bien y regarder de près, on s'avisera que cette distinction ne peut consister à ranger d'un côté des thèses qui seraient purement matérialistes, et de l'autre des thèses qui seraient purement dialectiques, mais qu'au contraire, *toute thèse est à la fois matérialiste et dialectique*. L'idée même de thèse implique en effet cette conclusion, dans la mesure où nous avons vu qu'une thèse ne peut exister seule, confrontée à un objet extérieur dont elle fournirait la connaissance, mais *existe contre une autre thèse* : toute thèse est *ipso facto* antithèse, toute thèse n'existe donc que sous le primat de la contradiction, qui est le primat de la contradiction sur les contraires.

On peut même dire que cette proposition, qui est elle-même une thèse, est la Thèse n° 1 de la conception matérialiste marxiste en philosophie, et on peut montrer que cette Thèse n° 1 est à la fois dialectique (puisqu'elle affirme le primat de la contradiction sur les contraires) et matérialiste, puisque cette thèse est une thèse d'existence objective, qui affirme le primat des conditions d'existence sur les effets de ces conditions (Lénine :

« tout tient aux conditions »). Il en va de même de tout autre thèse, qu'elle soit dite matérialiste ou dialectique. Le propre de toute thèse étant, dans sa forme extrême, comme on l'a vu, d'affirmer, de poser le primat d'une « réalité » sur une autre « réalité », toute thèse inclut en soi la contradiction dialectique, mais comme cette contradiction renvoie toujours à ses conditions d'existence, cette thèse est en même temps thèse matérialiste.

Dans ces conditions, la question de savoir combien il existe de thèses dialectiques (dites « lois »), ou combien il existe de thèses matérialistes, n'a proprement aucun sens. Les thèses philosophiques sont « posées » pour répondre aux questions posées par le développement des pratiques, qui est infini. On peut en conclure que *le nombre de thèses est infini*, comme le prouve même la « recherche » des philosophes « marxistes » qui professent l'existence d'un nombre fini de « lois » de la dialectique.

On voit, à ces différences importantes, se dessiner l'avenir d'une pratique de la philosophie, qui, tout en reconnaissant l'existence du champ conflictuel de la philosophie et ses lois, se propose de le transformer pour donner à la lutte de classe prolétarienne, s'il en est temps encore, une « arme pour la révolution ». On voit aussi que cette tâche ne peut être ni le fait d'un seul homme, ni la tâche d'un temps limité, mais une tâche infinie, sans cesse renouvelée par les transformations des pratiques sociales, et sans cesse à reprendre, pour mieux *ajuster* la philosophie à son rôle unificateur, tout en se gardant constamment des pièges de l'idéologie et de la

philosophie bourgeoises. On voit enfin que dans cette tâche s'affirme sans cesse le primat de la pratique sur la théorie, puisque la philosophie n'est jamais que le détachement de la lutte de classe dans la théorie, qu'elle est donc, en dernier ressort, soumise à la pratique de la lutte révolutionnaire prolétarienne, mais aussi aux autres pratiques.

Mais, du même coup, on reconnaît dans la philosophie tout autre chose que la simple « servante de la politique » prolétarienne : une forme d'existence originale de la théorie, tout entière tournée vers la pratique, et qui peut posséder une véritable autonomie, si son rapport à la pratique politique est constamment contrôlé par les connaissances produites par la science marxiste des lois de la lutte de classe et de ses effets. Le plus extraordinaire, sans doute, de cette conception est la profonde unité qui inspire toutes ses déterminations, tout en libérant les pratiques qui sont l'enjeu de sa lutte de toutes les formes d'exploitation et d'oppression de l'idéologie et de la philosophie bourgeoise. Lénine a pu ainsi parler de la théorie marxiste comme d'un « bloc d'acier » : « bloc » qui n'a rien à voir avec un système, la fermeté des principes et des positions ayant en fait pour objectif non d'asservir les pratiques, mais de les libérer.

Et quand on sait que cette « théorie » est elle-même soumise à la pratique de la lutte des classes, donc aussi à ses erreurs et à ses échecs comme à ses déviations, quand on sait qu'elle est tout entière prise dans la lutte des classes, puisqu'elle en constitue à la fois un moyen

et un enjeu, on comprend mieux qu'elle peut échapper à l'image idéaliste de la philosophie bourgeoise, ce système clos où tout est pensé d'avance, où rien ne peut être remis en question sans ébranler l'ensemble de la construction. On comprend alors que le philosophe marxiste puisse et doive être tout autre chose qu'un homme coupé du monde : un militant qui pense dans la philosophie les conditions théoriques du développement théorique de la lutte des classes, et un théoricien qui se conduit en militant, non seulement dans la philosophie, mais aussi dans la pratique politique.

Reste peut-être une dernière question, qui nous renvoie au commencement de cet essai : la question de savoir en quoi tout homme est philosophe. Cette proposition est paradoxale, si l'on veut bien reconnaître le caractère hautement abstrait de toute thèse philosophique, présupposant des connaissances approfondies dans le domaine de toutes les pratiques sociales. On concédera aisément que tout homme soit un « animal idéologique », puisqu'il ne peut vivre et agir que sous des idées, celles de sa pratique, ou celles des pratiques qui dominent sa propre pratique. Mais quant à être philosophe ! On admettra sans doute, après ce qui vient d'être dit, que si tout homme n'est pas philosophe au sens de la philosophie des philosophes, et consciemment, du moins reçoit-il, au travers de l'idéologie dominante, ou de l'idéologie de la classe dominée *élaborée philosophiquement*, comme des « retombées » philosophiques, dans la

mesure où elles finissent par pénétrer son idéologie spontanée.

Oui, en ce sens, tout homme est virtuellement philosophe, en ce qu'il pourrait, s'il en avait le temps et les moyens, prendre conscience des éléments philosophiques qu'il vit ainsi spontanément dans sa condition individuelle et sociale. Mais pour l'être réellement, on suggérera qu'il lui faut avant tout se mettre à l'étude de la philosophie des philosophes, puisque ce sont leurs œuvres qui contiennent ladite philosophie. Pourtant cette solution est en grande partie factice, car des livres ne sont que des livres, et sans l'expérience concrète des pratiques dont ils parlent, notre apprenti-philosophe risque de ne pas en saisir le sens, pris comme il le serait dans le cercle clos de leur univers abstrait, qui ne donne pas la clé de son propre sens.

En cette acception, les grands philosophes, même idéalistes, ont eu raison, de Platon à Kant, de soutenir l'idée que la philosophie ne s'enseigne pas, ni par les livres, ni par les maîtres, mais qu'elle s'apprend de la pratique, à condition de réfléchir sur les conditions de cette pratique, sur les abstractions qui la commandent, et sur le système conflictuel qui gouverne et la société, et sa culture. On doit certes se servir des livres, mais pour devenir philosophes, et l'égal des philosophes de profession, comme le fut Lénine, qui n'avait reçu qu'une formation rudimentaire en philosophie, il faut apprendre la philosophie dans la pratique, dans les

différentes pratiques, et avant tout dans la pratique de la lutte des classes.

Si on demandait : mais qu'est-ce, finalement, qu'un philosophe ? Je dirais : *c'est un homme qui se bat dans la théorie*. Et pour se battre, il faut apprendre à se battre en combattant, et pour se battre dans la théorie, il faut devenir théoricien par la pratique scientifique, et la pratique de la lutte idéologique et politique.

En un temps où la bourgeoisie a renoncé à produire même ses éternels systèmes philosophiques, en un temps où elle a renoncé à la garantie et aux perspectives des idées, pour confier son destin à l'automatisme des ordinateurs et des technocrates, en un temps où elle est incapable de proposer au monde un avenir pensable et possible, le prolétariat peut relever le défi : rendre vie à la philosophie, et, pour libérer les hommes de la domination de classe, faire de la philosophie « une arme pour la révolution ».

Table

Préface, *par Guillaume Sibertin-Blanc* 9
Note d'édition, *par G. M. Goshgarian* 37

INITIATION À LA PHILOSOPHIE POUR LES NON-PHILOSOPHES

1. Que disent les « non-philosophes » ? 43
2. Philosophie et religion 59

LE GRAND DÉTOUR

3. L'abstraction 103
4. L'abstraction technique et l'abstraction scientifique 123
5. L'abstraction philosophique 139
6. Le mythe de l'État de Nature 149
7. Qu'est-ce que la pratique ? 161
8. La pratique de la production 175
9. La pratique scientifique et l'idéalisme 187
10. La pratique scientifique et le matérialisme 201
11. La pratique idéologique 221

12. Les Appareils idéologiques d'État 233
13. La pratique politique..... 263
14. La pratique psychanalytique..... 287
15. La pratique artistique..... 305
16. La pratique philosophique..... 315
17. Idéologie dominante et philosophie..... 329
18. Le laboratoire théorique de la philosophie 339
19. Idéologie et philosophie 355
20. Philosophie et science de la lutte des classes 361
21. Une nouvelle pratique de la philosophie..... 373
22. La dialectique, lois ou thèses ?..... 377

Cet ouvrage a été composé par IGS-CP
à L'Isle-d'Espagnac (16)

Achevé d'imprimer en avril 2014
sur les presses numériques de l'imprimerie Maury S.A.S.
Z.I. des Ondes - 12100 Millau
N° d'impression : C14/50462I

Imprimé en France