les paradoxes d'althusser

HENRI LEFEBVRE

Que fut le stalinisme ? Un système. Rigoureux ? Certes. Ce précédent aurait dû alerter, armer les esprits contre toute systématisation. Il n'en est rien. Le système, plus que jamais populaire chez les intellectuels, bénéficie d'un préjugé favorable. Plus que jamais l'intellect et l'intelligentsia spécialisée découvrent avec satisfaction leur image dans le miroir d'un système. Le contraste entre la conscience et l'image, entre savoir parcellaire et allure globale du système, est une source de joie. Pas de pensée sans système, et pas d'action. Qui n'a pas, qui ne tient pas, qui n'apporte pas un système, ne compte pas. On ne se demande même pas si l'effort de systématisation théorique poursuivi – consciemment ou non – dans le cadre du système social et politique *déjà là* ne risque pas de renforcer ce système ou de le légitimer en lui apportant un « certificat philosophique de bonne conduite » (Marx). Chaque tendance systématique promet l'unité du réel et du rationnel, l'intelligible et le transparent, c'est-à-dire le principe de la satisfaction ! Le stalinisme n'aurait-il été que le premier en date des systèmes philosophico-politiques, infléchissant vers la dureté rigoureuse une pensée marxiste encore libérale et humaniste ? Devrait-il se comprendre comme le premier-né d'une lignée, comme un système-pilote ? Ainsi s'expliquerait ce fait étrange, surprenant et aveuglant : le peu d'efforts pour analyser le stalinisme et pour s'en délivrer. Ce phénomène d'époque ne saurait être compris par une époque qui en procède, qui vit dans la « mimesis » et dans l'obsession de la foi perdue, qui cherche à reconstituer le miroir avec ses débris. Les staliniens et néo-staliniens ont eu raison de voiler le délire sanglant et la rationalité de ce délire, en ne parlant que « d'erreurs » et de « fautes ».

Le stalinisme est un système philosophico-politique. Il rend présent, dans une dure actualité, un absolu politique. Il se place au delà de la philosophie, car

il la réalise. Ainsi pour Hegel, la philosophie s'accomplit dans et par l'Etat : sa philosophie légitime cet Etat dont elle est la théorie. Le stalinisme, ce fut et c'est encore l'hégélianisme en acte ; les staliniens furent et restent des hégéliens de droite. Pour ses partisans, le système philosophico-politique n'achève pas seulement la philosophie en la menant jusqu'à la perfection et en la faisant entrer dans la praxis ; il accomplit l'histoire. Vers lui convergent l'éthique et l'esthétique, la morale du travail quotidien et celle des héros, le réalisme et la bonne conscience dans l'art. Il unit et cimente le droit avec les mœurs, les groupes dans l'Etat. Ici commencent les ennuis du système. S'il se passe de légitimation historique, s'il ne prend pas position, s'il cherche à s'imposer par la seule contrainte, personne ne discutera son « fondement ». Il aura un « fondement » fictif : la rationalité et un « fondement » réel : l'autorité, dissociés à l'instant exact où il affirmera l'unité (en lui et par lui) du réel et du rationnel. Par contre, s'il prend position, s'il veut se légitimer, il devra à la fois se présenter au nom d'une histoire, ou de l'Histoire, et désavouer cette histoire. Le passé compromet, et le recours au passé engage ; se reconnaître une descendance, c'est se situer dans le relatif. Les philosophes ont toujours procédé ainsi ; ils ont extrapolé à partir du relatif pour légitimer leurs ambitions dogmatiques, leurs prétentions à l'absolu. Le dernier maître et le dernier modèle, Hegel, a dévoilé le procédé en le perfectionnant, en le publiant (en le rendant public !) Si la philosophie veut se reconstituer sur un « fondement » immuable, elle doit écarter simultanément les accusations d'idéologie, de philosophisme, de relativisme. Elle ne peut restaurer un dogmatisme qu'en apparaissant non dogmatique. Elle doit multiplier les précautions, pour jouer à nouveau le double rôle du système philosophico-politique : opposer aux assauts un bouclier, aux assaillants un barrage, et permettre les manœuvres tactiques, les contre-attaques brutales ou perfides. Mais ne serait-ce pas une bonne définition de l'idéologie, système de représentation élaboré pour *servir ?* pour inventer et justifier les *tactiques ?* Il faudrait dès maintenant développer le concept d'idéologie, concevoir *l'idéologie non-idéologique,* c'est-à-dire l'idéologie qui sait se présenter, qui se présente au nom du pur savoir dégagé des scories historiques ; au nom de la non-idéologie.

Déjà menaçant, le paradoxe est là, qui attend l'allégresse dogmatique restaurée pour l'abattre. En effet, ce caractère, « l'idéologie non-idéologique », ne serait-ce pas le trait commun aux idéologies d'une époque qui traverse la critique et la crise des idéologies ? Mais il suffit de le formuler pour que la construction s'effondre.

Le dogmatisme stalinien a toujours condamné les œuvres de jeunesse de Marx. Il y a toujours vu le prélude, le préalable encore idéologique à la pensée marxiste qui transcendait ses antécédents Il autorisait seulement une discussion scolastique sur la date à laquelle la pensée marxiste se sépare, dans la vie et l'œuvre de Marx, de l'hégélianisme. Où se situe la coupure ? Qu'est-ce qui est transition et qu'est-ce qui est rupture ?

a) Pour le vieux stalinisme, la coupure – radicale, décisive, qui a tranché le temps en un avant et un après – cette coupure est *philosophique.* Elle marque la fin de l'idéalisme et de la prédominance idéaliste dans l'histoire de la

philosophie, c'est-à-dire la fin d'une domination dans la pensée des classes puissantes économiquement et politiquement. Marx rompt avec Hegel lorsqu'il définit le matérialisme historique et dialectique. Ce dogmatisme stalinien n'évite pas certaines difficultés qui l'ont ruiné. Qu'advient-il, si l'on marque ainsi la césure, de l'idéalisme objectif, celui des grands philosophes rationalistes, celui de Hegel lui-même ? Comment Marx a-t-il pu sauver la dialectique, dépasser sans le détruire le concept hégélien de l'histoire, après une telle rupture ? Comment éviter la rechute vers un matérialisme primitif, vers une philosophie simplifiée de l'objet et de la chose ? La suite a montré qu'effectivement, malgré Lénine et ses « Cahiers », la menace n'était pas vaine d'une trivialité qui irait en s'accentuant ; l'auto-satisfaction de la philosophie bureaucratisée l'a rendue objet de mépris et de dégoût universels.

b) Pour le dogmatisme renouvelé par la pensée dite structuraliste, c'est-à-dire pour L. Althusser, la coupure n'est pas moins absolue. Mais elle est *épistémologique.* On ne passe pas d'une philosophie de classe à une autre philosophie de classe (encore que ce caractère puisse par la suite se récupérer), ni de l'ignorance au savoir, ni d'un moindre savoir à un plus grand, mais de la non-science à la science. Entre le « vécu » incertain et informe et la pensée structurale, il y a rupture. La décision tombe, voilà le temps coupé en deux. Il y a en effet un point et un instant de la fondation. La « fondation » de la théorie marxiste, date décisive, implique et enveloppe une révolution théorique. Marx a inauguré la révolution théorique, la nouvelle science et la nouvelle philosophie, mais il ne les a pas « fondées ». La nouvelle science commence avec *le Capital* mais se confond encore avec la nouvelle philosophie, jusqu'à ce que l'auteur (Althusser) les discerne en en montrant le fondement (cf. *Pour Marx* p. 25 & sq.) Les mots « coupure épistémologique » désignent la démarche par laquelle un « objet » scientifique posé comme tel se dégage du contexte dans lequel il n'était ni problématisé, ni thématisé, ni conçu selon des catégories élaborées. Marx aurait appliqué cette démarche à un « objet » très important (la plus-value et le mode de production capitaliste. Cf. également *Lire le Capital.* t. II, « l'Objet du Capital », pp. 9-185).

Peut-on attribuer à Marx une révolution théorique s'il est exact que toute pensée scientifique suit cette procédure ? S'il a vraiment accompli une « révolution théorique », la coupure ne devrait-elle pas se révéler plus radicale, plus totale qu'une coupure « épistémologique » ? Quoi qu'il en soit, cette mise en persective évite quelques inconvénients des premières propositions. Elle met en avant la scientificité alors que l'historicité, qui a beaucoup déçu, perd son prestige ; elle annonce la reconstruction de la philosophie – de la « théorie » – au lieu de la tenir pour accomplie. Elle ne va pas sans difficultés : les mêmes. Que devient la dialectique, méthode et réflexion théoriques, si l'on affirme que Marx n'a jamais été hégélien, que l'hégélianisme du jeune Marx (y compris la théorie de l'aliénation) n'est qu'une idéologie, le mythe d'un incertain « vécu » ? Comment s'accomplit le passage d'une structure (de pensée ou de réalité historique) à une autre, si l'on met l'accent sur la cohérence et la suffisance des structures ? si l'on rejette la notion de *passage ?* La substitution d'un discontinuisme au continuisme de la philosophie bourgeoise et de

l'humanisme libéral, pose une « problématique » inquiétante. Il est possible que cette substitution laisse sans solution une partie de ces problèmes. Le discontinuisme systématique ne va guère plus loin que la réplique au continuisme systématisé (évolutionnisme). Il reste sur son plan. Il élude le mouvement dialectique (s'il existe, car il reste à montrer) du continu et du discontinu. Une manie remplace une autre manie. La plus récente interrompt le mouvement mieux que la première, qui croyait en faire l'éloge.

c) Il existe une troisième thèse (ou hypo-thèse). Les deux premières s'accordent pour la laisser dans l'ombre. La coupure en question n'est ni philosophique ni épistémologique, elle est *politique.* Marx rompt dès le début avec la théorie hégélienne de l'Etat, c'est-à-dire avec la théorie de l'Etat comme réalité suprême et intelligibilité complète, achèvement simultané de l'histoire, de la connaissance, de la philosophie (cf. F. Châtelet : *Hegel,* éd. Seuil, 1968, qui exprime parfaitement, en l'approuvant, cet aspect de l'hégélianisme). Or la critique de l'Etat traverse la pensée de Marx comme un fil rouge, de ses premières œuvres à ses dernières, de *la Critique de la philosophie hégélienne du droit et de l'Etat,* jusqu'à son testament théorique et politique : *la Critique du Programme de Gotha* (1875). C'est sur ce point décisif que s'opère la rupture. Ces textes célèbres et méconnus vont plus loin qu'un désaveu de la pensée politique hégélienne. Ils procèdent à une analyse institutionnelle de l'Etat comme tel, (de tout Etat en tant qu'il s'érige au-dessus de la société), de la bureaucratie, des classes moyennes, supports de l'Etat et de l'idéologie étatique. D'où la violence polémique de Marx contre Ferdinand Lassalle qui se disait marxiste (entre 1860 et 1865), qui conservait le fétichisme hégélien de l'Etat national, et dont l'influence orientera le mouvement ouvrier européen vers le socialisme d'Etat. Un siècle de défaites du marxisme devant le lassalisme n'oblige pas à entériner celui-ci !

Brisant le fétichisme de l'Etat, rompant avec le système philosophico-politique, Marx ne creuse pas un fossé entre la pensée et la réflexion antérieure. Modifiées, la théorie de l'aliénation et la méthode dialectique peuvent quitter l'armature hégélienne et s'intégrer dans le mouvement de la pensée marxiste. Chez Marx comme chez Hegel, la méthode ne se sépare pas du contenu, du savoir dont elle est la forme. La science, pour Marx comme pour Hegel, c'est le fruit du travail intellectuel des générations passées. Elles ont transformé le chaos de la nature. On peut dire qu'elles l'ont « réduit » en acte, par ce long labeur, à « des notions, à des principes, à des vérités, bref, à la pensée » (cf. Fleischmann, *Logique de Hegel,* Plon 1968, p. 354). Sans pour autant abolir l'objet, la nature, le « monde » matériel et sensible métamorphosé à l'échelle sociale par la *praxis.* La connaissance se constitue ainsi en *totalité* (ce qui ne veut pas dire un système clos, au contraire), à travers laquelle se perçoit et se conçoit l'esprit appuyé sur la pratique sociale. La contradiction entre la forme et les contenus (qui lui résistent) est inhérente au rapport entre cette forme *logique,* donc *cohérente,* et ces contenus, divers, contradictoires, informes et chaotiques en eux-mêmes. La forme de la pensée n'est ni substantialité ni subjectivité. La première thèse (substantialité) aboutit au fétichisme du savoir, et finalement de l'Etat. La seconde thèse (subjectivisme) détruit le savoir et par

conséquent la pratique. Ainsi, de proche en proche, s'accomplit la révolution théorique. La pensée, forme logique de la réflexion, élimine sans cesse les contradictions toujours renaissantes dans les contenus, entre les contenus, entre ceux-ci et la forme. Il n'y a donc pas coupure, discontinuité, séparation, entre contenu et forme du savoir, entre non-savoir et savoir, entre « vécu » et « cohérence », mais rapport dialectique. Les discontinuités, relatives, n'ont rien d'absolu. La notion de *coupure* et celle *d'épistémologie* tendent à réduire, voire à détruire, la dialectique comme méthode, comme mouvement et concept du mouvement. L'élaboration scientifique du *Capital* n'abolit ni la théorie de l'aliénation, ni la philosophie antérieure, ni la logique et la méthodologie dialectique. Elle les reprend en les transformant. Ce n'est pas ainsi que se définit le terrain de la rupture. Elle est plus radicale, puisque *politique.* Ce qui va jusqu'à l'essentiel dans une théorie révolutionnaire, donc *politique,* qui vise la fin de la politique comme la fin de l'Etat par dépérissement.

Si cette proposition a des arguments « sérieux », comme on dit, si elle peut se fonder sur des textes et des documents, comment interpréter le fait qu'on la néglige ? qu'on laisse de côté les arguments et les textes, qu'on les rejette dans l'ombre ? Il ne peut s'agir que d'une falsification politique. Reste à dévoiler les intérêts qui ont besoin de cette falsification. Quels intérêts ? Ceux du marxisme institutionalisé, érigé en idéologie de l'Etat et du socialisme d'Etat. Beaucoup de gens aujourd'hui recherchent un alibi, c'est-à-dire qu'ils ont besoin d'une couverture, d'une justification. Ceux qui ont adopté hier l'alibi Marcuse et ceux qui prennent l'alibi Althusser ne sont pas les mêmes. Les premiers voulaient détourner les questions et substituer à l'analyse critique de la société française celle de la société américaine. Les seconds ont besoin de récupérer la « scientificité », l'historicité les délaissant. Le premier paradoxe d'Althusser, c'est qu'il puisse servir d'alibi malgré son sérieux, sa rigueur, ses scrupules scientifiques, son honnêteté. Mais l'honnêteté n'est-elle pas la vertu, la seule, que réclame le service de l'Etat ? Il hait mortellement la perspicacité. Ce qui ne veut pas dire que les serviteurs soient toujours honnêtes...

Le stalinisme a rejeté, réfuté, écrasé la théorie de l'aliénation. Pourquoi ? La ténacité et la patience étant aussi des vertus, l'on redira ici, une fois de plus, les raisons de ce rejet. La théorie de l'aliénation fut et reste un instrument de lutte politique contre le stalinisme, contre le néo-stalinisme, contre toute philosophie (idéologie) de l'Etat. Les idéologies de l'Etat ne veulent rien entendre de l'illusion politique qui transforme l'Etat et la politique en absolus, ni de l'aliénation politique, qui considère l'Etat comme accomplissement de l'histoire et de l'être humain. La notion de l'aliénation est-elle opératoire ? Peut-on en tirer une stratégie politique ? Non. Se détache-t-elle sans difficulté de l'armature conceptuelle de l'hégélianisme ? Pas davantage. Est-elle univoque, précise, analytique ? Non. Ces question sont mal posées. La véritable question, c'est celle du rôle, de l'efficacité pratique de l'aliénation, conscience de « vécu » et concept. Elle révèle à elles-mêmes des conditions et des situations différentes (celles de la femme, de l'étudiant, du colonisé, du colonisateur, du maître, de l'ouvrier, etc.) Suffit-elle à définir ces situations ? Non. Et cependant, malgré ses incertitudes, la notion est nécessaire. Sans elle, la pensée réfléchissante

abandonnera sa fonction critique ou ne la gardera que dans les secteurs où la critique inoffensive apparaît comme l'envers de l'activité normale et « positive » (en littérature, par exemple). La notion d'aliénation joue un rôle médiateur, transitoire, entre les secteurs de la connaissance et de la société, entre le « vécu » et l'élaboration théorique, entre la passivité et l'action. Peut-on sauter par-dessus les transitions ? Cela ne va pas sans difficultés. Sur le processus que l'épistémologie moderne a mis en valeur : « celui qui part de l'expérience immédiate, des perceptions et des évidences du sens commun, pour remonter à des structures, à des expériences plus profondes » (cf. P. Naville : *De l'aliénation à la jouissance* 1957, p. 385 & sq.) d'autres auteurs se sont prononcés, avant L. Althusser, sans pousser la thèse jusqu'au paradoxe. Il est vrai que l'analyse et les expériences quantitatives, la construction de concepts et de théories, dissipent les apparences, détruisent les fétiches du « vécu ». La connaissance s'élève au-dessus de l'immédiat et de la conscience naïve. Mais si *l'apparence* accentue sa puissance et sa présence dans le « réel », si le fétichisme s'épaissit dans la pratique, si par exemple *l'objet* (la marchandise et l'argent, le marché, le capital) ne peut se saisir qu'avec ses apparences et ne disparaît pas comme tel avec la critique théorique, comment va procéder la théorie ? Comme Marx. Sa démarche, dans *le Capital* et ailleurs, se dédouble. Elle ne dissipe l'apparence que pour faire de l'apparence un objet. La connaissance, d'un côté, détruit l'illusion de l'existence objective de ces objets, et, d'autre part, suit les résultats de l'illusion. Le « vécu » comme tel n'est pas le savoir, mais il y a connaissance du vécu. La science qui se débarrasse purement et simplement du « vécu » serait-elle autre chose que pédanterie, esprit de lourdeur prétendant au « sérieux » ? A bon droit elle affirme la mort de l'homme, car elle est inhumaine ; de cette mort, elle surgit « symptomalement ».

Le parti politique, d'après Lénine, a pour rôle de faire pénétrer la connaissance dans le mouvement des masses, dans la classe ouvrière, qui ne l'atteint pas spontanément. Pendant la période marquée par le stalinisme, le parti politique a-t-il joué ce rôle en France et ailleurs ? Il s'est érigé en institution, en absolu politique, en appareil spécialisé, en Etat dans l'Etat, redoublant l'illusion politique au lieu de la critiquer. D'instrument, de moyen, il s'est transformé en fin. Sa conscience, en tant qu'institution, s'est déclarée connaissance ; mais il n'a pas métamorphosé en mouvement spontané cette connaissance ; il a écrasé la spontanéité. Un jour, un autre groupe social a remplacé le parti politique défaillant. Les étudiants ont pris le relais et fait passer dans le mouvement ouvrier des éléments de connnaissance. Or, ce n'est pas n'importe quel concept, ce n'est pas la scientificité en général qui a pu intervenir, c'est la notion de l'aliénation, généralisée non sans confusion. Elle a permis à d'immenses masses humaines d'exprimer leur condition, leur situation, qui ne comportent pas seulement l'exploitation (du producteur et du consommateur comme tels, séparément ou simultanément) mais la subordination à une hiérarchie sociale de plus en plus stricte, l'assujettissement aux décisions venues d'en haut, la passivité. Le concept (ou si l'on veut le discours) de l'aliénation a accompli sa fonction critique, c'est-à-dire révélatrice. Il n'a pas

déclaré ce qu'il fallait, mais ce dont il fallait sortir. Seul ce concept est devenu une force, en pénétrant dans le mouvement et dans les masses, par la médiation d'une spontanéité avertie et cultivée. Et cela parce qu'il apporte une conscience limitée mais concrète. Peut-on oublier, en rayant de l'histoire ces faits qui n'ont rien d'anecdotique, les luttes menées sur le plan théorique pour introduire le concept de l'aliénation et la conscience pratique qui révèle les situations ? et cela contre le rationalisme bourgeois et petit-bourgeois, contre le rationalisme d'Etat ? Est-ce un très haut niveau de connaissance, celui qui nie ces faits et ce contexte ? Le degré supérieur, ne serait-ce pas de les comprendre au lieu d'opposer à ces faits, c'est-à-dire à la pratique, une scientificité érigée en absolu « épistémologique » ? Par contre, il est clair que toute attitude politique qui s'érige elle-même en absolu, au-dessus de la pratique, peut accueillir cette scientificité et lui ouvrir les bras en s'y reconnaissant.

Un malentendu initial sur les ouvrages de Louis Althusser se serait vite dissipé, s'il n'avait été entretenu. Le dogmatisme lui est inhérent, essentiel, bien qu'il en change le registre. Il voulait, au début, échapper à la décomposition du marxisme officiel. Il cherchait simultanément une systématisation originale, pure et dure, de la pensée marxiste et un lien avec l'idéologie structuraliste en formation (reliée elle-même aux acquisitions de certaines sciences, linguistique, ethnologie, mais aussi à la stagnation des rapports sociaux sous une apparente mobilité, stagnation interprétée comme position d'équilibre. En fait, les réflexions de L. Althusser suivent le courant de la pensée contemporaine en France, celui du « sérieux » bien installé dans les institutions, sans s'interroger « sérieusement » sur le sens de ce courant. La nouveauté (plus apparente que réelle) faisait preuve ; la « révolution théorique », la révolution « copernicienne » poursuivie en se servant du concept privilégié de « structure », ne se préoccupait guère du contexte et cependant, une certaine stratégie politique avait la chance de *produire* des structures administratives et politiques, dès lors *connues* ce qui leur confère une éminente transparence. D'où le prestige d'un concept exprimant cette « production » très particulière. Le philosophe médite sur le concept de science et sur celui d'idéologie, en prenant distance par rapport à la situation idéologique. et aux conditions de la connaissance scientifique dans la société où il vit. Il les met entre parenthèses. Il les « réduit ». Il peut donc légitimement (à ses yeux) négliger la montée du structuralisme comme ensemble de phénomènes idéologiques, indissociables des rapports des classes et fonctions de classes dans la société néo-capitaliste (y compris la présence active de la bureaucratie et des technocrates). Le philosophe tenait pourtant une bonne occasion de tirer au clair, en partant de la pratique sociale, les rapports de l'idéologie et de la science, peu extricablement mêlés dans le « structuralisme ». Il a préféré se prononcer pour l'absolu épistémologique, mettre entre parenthèses la pratique sociale entière, se replier sur la « pratique théorique » et déclarer une fois pour toutes que la science ne peut se confondre avec l'idéologie. Ce que chacun savait déjà, avec moins de « rigueur » et sans tenir un critère de discernement, qui manque toujours. En effet, quel est le critère de la connaissance scientifique ? La cohérence. Or rien de plus cohérent qu'un système. Or le stalinisme a été un système. Donc un

système peut envelopper une idéologie. Bien plus, il peut « être » une idéologie savamment élaborée. L'expérience du XXème siècle nous le déclare, mais pas seulement cette expérience, ni l'épreuve du stalinisme. L'histoire (une histoire qui peut-être s'éloigne et se perd dans l'horizon dépassé) permet de l'affirmer ...

« Un certain nombre des éléments qui participaient activement aux mouvements d'étudiants n'étaient communistes que de nom ; ils s'intéressaient au marxisme d'un point de vue théorique mais n'avaient aucun désir de se placer sur les positions du prolétariat, de participer activement à la lutte des classes, de se mettre au service du prolétariat et du peuple. Leurs préoccupations étaient des préoccupations d'école, de petit cénacle, non des préoccupations d'intellectuels révolutionnaires mais de futures autorités académiques bourgeoises. Ces éléments développèrent une théorie nuisible selon laquelle la seule pratique que doivent avoir les « théoriciens » est la « pratique théorique ». Leur « théorie » niait le rôle fondamental de l'organisation du prolétariat dans la centralisation des idées justes des masses » *Journal de la Commune étudiante,* Schnapp et Vidal-Naquet , 1969, document 148). Pour élucider le malentendu, il n'est pas mauvais de relire ce document par lequel les premiers disciples de L. Althusser, rompant avec lui, le vouèrent à la récupération par le parti dit communiste (qui n'a, selon sa propre terminologie, avec le communisme et le marxisme qu'un rapport *idéologique).* Il n'est d'ailleurs pas question de suivre ces disciples sur leur chemin. Le jour où ils auront prouvé ce que parfois ils déclarent, à savoir que la révolution ininterrompue en Chine va vers cette étape capitale, le dépérissement de l'Etat, ce jour-là montera à l'Orient une nouvelle lumière (pour employer la métaphore consacrée). Attendons les preuves. L'intéressant, « hic et nunc », c'est le destin dc L. Althusser. La « pratique théorique » coupe tout lien organique avec l'action, avec la pratique sociale. Elle refuse les problèmes qui se forment et se formulent dans la pratique. Opérant ainsi, la « pratique théorique » rejette dans *l'indifférence* la pratique sociale (la *praxis).* Se rendant indifférente à la praxis, elle peut servir n'importe quelle pratique politique. Elle devient un instrument à toutes fins, un véhicule « tous terrains ». Le dogmatisme revêtu d'un sévère habit épistémologique sert les intérêts des gens qui ont besoin d'un dogmatisme, qu'ils soient politiques, universitaires, spécialistes de la « culture » institutionnelle, etc. L'exclusion de la pratique en général se change en inclusion de n'importe quelle pratique acceptée d'une façon non critique. La différence vient du dehors et s'impose à l'indifférence « épistémologique » comme une contrainte supplémentaire (ou complémentaire). L'approbation de l'usage pragmatique se saisit de la rigueur théorique. Ainsi se formule le premier paradoxe épistémologique : la rigueur délibérée se déplace, se porte d'un lieu à l'autre dans l'espace réel, sert à des fins imprévues. Ce pur cristal n'est qu'un objet comme tant d'autres, un outil. L'honnêteté de L. Althusser ne va pas jusqu'à lui interdire la complicité avec des utilisations pratiques et des opérations suspectes, avec des tactiques politiques.

Un numéro spécial de la *Nouvelle Critique,* consacré aux étudiants (janvier 1964) contenait un article d'Althusser sur les « Problèmes étudiants ». Cet article, qui tentait de « définir aussi exactement que possible les bases théoriques sur lesquelles peut se développer l'analyse des problèmes propres aux

étudiants » (p. 80) a, paraît-il, eu la plus grande influence. Or il commence par un discours moralisateur sur les « devoirs ». Tous les communistes, quels qu'ils soient, « ont un devoir fondamental » vis-à-vis de la science (marxiste-léniniste), et tous les autres devoirs, « y compris leurs devoirs politiques, en découlent ». La connaissance précise « du lien nécessaire existant entre la science marxiste-léniniste et les devoirs précis des communistes, est le second devoir fondamental des communistes. Elle découle de leur premier devoir » (p. 81). Le discours de la moralité politique n'hésite pas devant le renforcement tautologique, pléonasmatique et redondant. La morale du communiste, c'est-à-dire de l'adhérent d'une organisation, « ne comporte ainsi que deux devoirs fondamentaux », qui concernent la théorie (premier devoir) et la conception scientifique du rapport entre la théorie (marxiste-léniniste) et les domaines « où son application donne lieu à une pratique » (second devoir) (p. 82). De la scientificité se déduit donc un *impératif catégorique.* Le kantisme sous-jacent à la « révolution copernicienne » de l'épistémologie révèle ici son aspect moral, l'élaboration d'une moralité politique qui liera les membres de l'organisation politique à son appareil, au sujet politique, le Parti, et par cet intermédiaire à l'Etat.

Or les pages suivantes apportent le « fondement » de ces affirmations et de quelques autres. « Marx a montré que la division du travail avait deux formes ou deux aspects, qui sont parfois distincts et parfois confondus, soit dans les postes et les individus, soit dans leurs effets : *la division technique et la division sociale* du travail » (p. 84 – souligné par L. A.). La division technique du travail correspond à tous les postes de travail dont l'existence est exclusivement justifiée par les nécessités techniques « qui définissent le mode de production considéré à un moment donné de son développement dans une société donnée. Ces nécessités *techniques* sont définies objectivement et donc scientifiquement définissables dans toute société » (p. 84). Sous ce rapport, une institution comme l'université « fait fondamentalement partie de la division *technique* du travail dans une société moderne donnée » (p. 84). Il en résulte que « la fonction pédagogique est donc fondée avant tout sur la division technique du travail ». Quant à *la division sociale du travail,* elle a pour fonction d'assurer le processus du travail de cette société « dans les formes mêmes de la division en classes et de la domination d'une classe sur les autres ». L'Etat est ainsi, avec ses instruments, son personnel, « l'existence par excellence de la division sociale du travail » (p. 85). C'est au niveau des rapports de production, donc des classes, puis de la classe dominante, donc de l'Etat, « que se fixe et se noue la division sociale du travail » (p. 85).

Or :

a) Il n'est jamais question chez Marx de « division technique » et de « division sociale » du travail. Lorsque Marx en arrive au capitalisme et à la société bourgeoise, il a traité de la division du travail entre la ville et la campagne, de la division du travail manuel et intellectuel, et il montre les analogies et les différences entre la division du travail *dans la société* et la division du travail dans *l'atelier.* « Il y a cependant entre elles une différence non pas de degré mais d'essence », contrairement à ce que pensait Adam Smith qui se figurait que la division *sociale* du travail ne se distingue de la division

manufacturière que « subjectivement », l'observateur voyant ici d'un coup d'oeil les travaux partiels, tandis que là leur dispersion sur un vaste espace et le grand nombre des ouvriers occupés à chaque travail particulier ne lui permettent pas de saisir leurs rapports d'ensemble. « Mais qu'est-ce qui constitue le rapport entre les travaux indépendants de l'éleveur de bétail, du tanneur et du cordonnier ? C'est que leurs produits respectifs sont des marchandises. Et qu'est-ce qui caractérise au contraire la division manufacturière du travail ? C'est que les travailleurs parcellaires ne produisent pas des marchandises. Ce n'est que leur produit collectif qui devient marchandise » (Cap. IV, XIV, 8, éd. Pléiade, pp. 896-897). Ce fragment confirme et précise ceux de la *Sainte Famille* (contre Proudhon), des *Grundrisse*, et du *Capital*. Il est net. Dans la division sociale du travail, au sein du mode de production capitaliste, les produits des travaux partiels et des travaux particuliers sont en rapport, sur le marché, selon la loi de la valeur (d'échange). A l'intérieur de l'entreprise, il en va différemment. Peut-on se réclamer de Marx et affirmer que les nécessités techniques définissent le mode de production capitaliste ? Non. Ce serait omettre et le marché et la loi de la valeur, et son action, et la plus-value elle-même. Peut-on dire que l'entreprise suffit à définir un moment du développement du mode de production ? La valeur d'échange et le marché ne seraient-ils pas « objets » de science ? L'oeuvre de Marx s'écroule ! Comment prétendre qu'une *institution* (l'université) fait « fondamentalement partie de la division technique du travail » ? Lier des institutions à des techniques, c'est le rêve idéologique des technocrates. Autant dire que le mariage fait partie, fondamentalement, techniquement, de la sexualité. Ou le réalisme socialiste de l'activité créatrice. Confusion dangereuse entre toutes ! Quant à l'Etat, l'inscrire dans la *division sociale* du travail, c'est rayer de la lecture « symptomale » les nombreux textes de Marx où celui-ci analyse l'institution étatique, *sa tendance à s'ériger au-dessus de la société*, à avoir pour « fondement » une bureaucratie qui gère ses propres intérêts, et pour base sociale des classes moyennes, qui dissimulent et se dissimulent la vérité politique, qui permettent l'autonomisation (relative) de l'Etat et de l'appareil d'Etat, qui empêchent la classe ouvrière (révolutionnaire) de mener l'Etat à son accomplissement, c'est-à-dire à son dépérissement.

Un examen attentif de ce texte d'Althusser ne montre pas seulement la difficulté de séparer l'idéologie de la scientificité et du savoir. Il montre *littéralement* (ceci englobe le symptomatique) la *naissance d'une idéologie* sous couvert de lutte contre l'idéologie. D'où provient-elle ? La *généalogie* de cette attitude obligerait à remonter d'une part au moralisme kantien, déplacé de manière surprenante vers un nouvel « objet » – et d'autre part à la sociologie. Peut-être d'ailleurs cette « théorisation » a-t-elle suivi un cheminement plus compliqué, qu'il n'est pas indispensable de retracer en détail (1). Formation

(1) Je (l'auteur du précédent article) reconnais avoir introduit la distinction entre division sociale et division technique du travail, comme hypothèse, pour tenter d'expliquer les transformations du capitalisme depuis Marx. Sans la mettre au compte de Marx (Cf. Sociologie de Marx, p. 94). Il serait curieux (et comique) que L. Althusser ait emprunté à ces pages cette théorisation pour l'attribuer à Marx sous couvert de « scientificité » et de « coupure épistémologique ».

d'une idéologie, saisie à l'état naissant ? Peut-être L. Althusser ne mérite-t-il ni cet honneur ni cette indignité. Peut-être a-t-il simplement voulu apporter à la hiérarchie (universitaire et autre) la caution philosophique, la garantie politique. Simple opération tactique. Il est tout naturel que la philosophie reconstituée comme servante de la politique (et non plus de la théologie, mais l'un empêche-t-il l'autre ?) rende effectivement quelques services. Personne ne peut s'étonner si Louis Althusser fournit un certificat de bonne conduite et de légitimation philosophique à l'inégalité des fonctions. Ce qui correspond effectivement et de façon très cohérente à la coupure « épistémologique » entre le non-savoir absolu et le savoir absolu. Elle devient coupure pédagogique entre l'enseignant et l'enseigné.

Ce que la revue *Change* et J. P. Faye appellent « le paradoxe d'Althusser » ne vient ici qu'en second lieu, dans le classement adopté (non, pardon : dans notre espace épistémologique). Voici dans quels termes se formule ce paradoxe :

a) La notion de *vérité* est idéologique ;

b) le propre de la *théorie* est de « dire le vrai » (cf. *Change*, N. 1, p. 233, éd. Seuil).

Le mot « paradoxe » désigne-t-il une contradiction logique ou une contradiction dialectique ? S'agit-il d'une aporie ? d'une énigme comme celle du Menteur (Epiménidès le Crétois dit que les Crétois sont menteurs), ou comme le paradoxe dit de Zermelo, aujourd'hui périmé, sur « l'ensemble des ensembles » ? S'agit-il d'un simple calembour ? C'est ce que l'on va regarder de près. Mais suffit-il d'un regard ? Sans doute convient-il d'abord de définir l'idéologie, ou de la redéfinir. En effet, l'idéologie, pour autant qu'on puisse en donner un concept, ne se définit correctement ni comme un type de discours, ni par un code, mais comme et par une fonction *politique*. Laquelle ?

En partant des textes de Marx sur l'idéologie, et retenant tous les aspects (favorables ou défavorables) du concept et toutes les acceptions du terme, on obtient une suite de définitions qui se superposent et s'enveloppent :

a) l'idéologie consiste en un « reflet » incomplet, mutilé, *mis à l'envers*, du « réel » ;

b) l'idéologie retient une partie de la réalité et en tire par systématisation (extrapolation – réduction) une totalité. A ce titre, elle fournit le langage de la vie réelle (pratique) ;

c) l'idéologie produit de la division du travail (et notamment de la division hiérarchisée et institutionalisée entre travail matériel et travail intellectuel, entre travail immédiatement et matériellement productif et travail improductif mais socialement nécessaire) ne peut que dissimuler la totalité ;

d) l'idéologie consiste en un ensemble d'images et de représentations qui voilent les conflits et contradictions de la pratique sociale, qui résolvent illusoirement les problèmes posés par cette « praxis » (jusqu'à substituer à la « praxis » *réelle* une praxis illusoire : une stratégie de classe qui la masque). Autrement dit, dans un vocabulaire qui n'a plus rien de marxiste, la *fonction* ou plutôt la *finalité* de l'idéologie, ce n'est pas seulement de *maintenir* dans l'impensé et le non-dit, dans « l'inconscient », l'essentiel des rapports sociaux. C'est aussi et surtout de *créer* une telle méconnaissance ;

e) l'idéologie consiste en un ensemble de représentations par lesquelles une classe (dominante) se subordonne l'ensemble de la société, réalise son hégémonie (au sens de Gramsci) identifie son intérêt particulier avec l'intérêt dit général, érige ses « valeurs » en critères de la vie sociale, propose aux autres classes et à elle-même une image de réalité, la « valorisant » et par conséquent parvient à imposer sa pratique sociale. Non sans conflits avec la *pratique* prise dans sa totalité. Si de tels conflits s'atténuent, la lutte de classes s'atténue également. Il est clair, mais il faut le rappeler contre l'abstraction « pure » érigée en critère du savoir, que l'espace social n'est pas seulement un espace mental, c'est aussi un espace de comportements. Les idéologies ont ce but conscient ou inconscient : induire et « motiver » des conduites, susciter et maintenir des comportements. Elles s'investissent dans une pratique. En devenant conduites et comportements, la temporalité de la pensée devient espace social. S'il y a « système » et systématisation, cohérence et cohésion effectives, cela s'observe et s'analyse à ce niveau des comportements (pratiques) plutôt qu'au niveau des représentations. Les idéologies ont une *fonction politique.*

f) Sans doute faut-il aujourd'hui aller plus loin que ces propositions concernant l'idéologie, et dont on peut trouver trace chez Marx et Engels. Peut-il y avoir lente sécrétion d'images, de symboles et de pseudo-concepts, systématisation de ces « objets » re-présentés, par des procédés divers, utilisation par contrainte ou persuasion, sans un *sujet,* sans un « agent » ayant capacité de volonté et de représentation, doté d'une continuité ? Mais en quoi peut consister un pareil « sujet », cohérent, consistant, poursuivant des objectifs, engendrant pour les formuler et les atteindre des idées ? Ni bien entendu l'individu pensant, l'Ego cogitans, ni la classe, ni l'Etat, ni le groupe social large, ni le groupe restreint des « intellectuels » (producteurs de re-présentations, au sein d'une division du travail) ne répondent à cette demande. Seul un *appareil* a les qualités et propriétés requises. Un appareil ? Marx, dans son analyse de l'Etat, ne connaissait pas cette catégorie, cette réalité. Un appareil, c'est une *institution* difficile à analyser car elle dispose d'un pouvoir capable de réfuter et d'introduire l'analyse. Seul un appareil peut engendrer et maintenir une *ontologie,* une conception de « l'être », du « monde » et/ou du cosmos. Seul il peut la sauver quand elle est menacée, la perfectionner dans les périodes calmes, lui intégrer les éléments qui surgissent avec des connaissances nouvelles, des acquisitions techniques et des événements. Seul un appareil peut instituer et maintenir une « fausse conscience » : une vision *à côté* du réel, le méconnaissant. Cas limite de l'idéologie, la définissant : l'idéologie décantée de connaissance et de vérité, et cependant inhérente à une *praxis* masquée, déviée, dérivée. Ainsi l'appareil de l'Eglise a secrété et véhiculé une idéologie, et aussi l'appareil de l'Etat en général, et chaque appareil politique.

Est-il besoin d'ajouter que ces déterminations de l'idéologie ne vont pas sans problèmes et de plus ne sont pas exclusives l'une de l'autre ? que le concept d'idéologie n'a guère été pris (sinon chez Marx) dans la totalité de ces acceptions ? qu'il n'a jamais été utilisé méthodiquement, soit pour élaborer une

théorie de la formation (de la production) des idéologies, soit pour critiquer les idéologies existantes, soit enfin pour expliquer les stratégies de classe et la pratique sociale en tant que pratique politique ; qu'au contraire il y a eu depuis Marx obscurcissement du concept, dégradation, jusqu'aux usages devenus courants, le mot « idéologie » désignant n'importe quelle idée ou représentation (comme dans « idéologie scientifique », « idéologie marxiste », « lutte idéologique, » etc.) (2) D'où une crise du concept et de son contenu, de « l'objet » désigné.

Il se pourrait que ce concept, sans être faux, soit épuisé. N'en serait-il pas pour *l'idéologie* comme pour *l'aliénation,* notion révélatrice mais qui a beaucoup servi, qui s'est répandue, vulgarisée, et cela dans des conditions telles que l'aliénation (les aliénations accumulées) tendent à effacer la trace de la conscience de l'aliénation ? La seule différence consisterait en ceci, que le concept « d'idéologie » s'est usé avant d'avoir beaucoup servi.

Toutefois, retenons une distinction importante entre le sens vague et large du terme (qui trop souvent désigne tout ensemble un peu « structuré » d'images, d'idées, de représentations, de symboles) – et le sens restreint et précis (ensemble d'idées ayant un but et un sens : dissimuler la pratique ou plutôt dissimuler les *contradictions* de cette réalité, répondre aux problèmes par une pseudo-solution présentée à la fois comme cohérente et comme vraie, alors qu'elle correspond aux intérêts d'une classe). En approfondissant dans cette direction, on constate que l'idéologie *éternise* les conditions changeantes, mouvantes, éphémères, de la pratique sociale. Elle peut opérer cette transfiguration en partant d'une image de la *nature.* Dans ce cas, elle « naturalise » des représentations, en faisant disparaître leur caractère de classe, en élargissant leur horizon limité. La « naturalisation » est même, selon Marx, le procédé le plus courant et le plus efficace de l'idéologie bourgeoise. Ainsi l'idéologie apporte la théorie d' *un monde à l'envers.* Elle le justifie en présentant les « choses » à l'envers ; les représentations comme causes et raisons des « choses », les intermédiaires comme essentiels, les médiations comme substantielles, la « nature » enfin comme garantie et caution des institutions bourgeoises. De sorte que l'idéologie est à la fois la conscience et l'inconscience de cette société. Elle rejette dans l'inaccessible et l'impensé, dans le non-su et le non-sens les raisons de ce qui existe. Elle coupe la pensée de ses conditions et de ses présuppositions, ce qui caractérise le « discours idéologique ». Elle évacue les buts, les « finalités ». Elle *purifie* les représentations – et le langage dans lequel elles s'incarnent – des conflits des problèmes concrets.

S'il en est ainsi, il y a aujourd'hui deux exemples privilégiés, sur lesquels peut s'exercer l'analyste désireux de saisir « in vivo » la formation de l'idéologie , son lien avec la connaissance (avec sa propre connaissance critique). Premier cas, celui du marxisme lui-même. Second cas, sur lequel nous aurons à

(2) L'histoire de la pensée marxiste montrerait les étapes de cette dégradation. Chez Gramsci, il n'y a aucune distinction entre la connaissance et l'idéologie ; tout est idéologie. Par contre, chez G. Lukacs, il n'est guère question d'idéologie mais de « conception du monde ». Chez Lénine apparait une confusion entre connaissance et idéologie que la période stalinienne a portée à son comble.

revenir, celui du structuralisme. La pensée de L. Althusser se rattache à ces deux cas, ce qui accroît son intérêt. Rappelons qu'en peu d'années, et notamment sous l'impulsion énergique de Staline, le marxisme s'est changé en son contraire : de critique radicale en système, de négativité en dogmatisme, de connaissance en idéologie, de pensée et praxis révolutionnaires en philosophie d'Etat et en langage du pouvoir : en *superstructure* politique. Vaste processus qui relève d'une analyse institutionnelle à peine commencée, car ce processus *d'idéologisation* (politique) se poursuit. Il a accompagné la formation d'un appareil spécialisé, avide de justifications et de légitimations « idéologiques », secrétant son ontologie et sa théorisation. De plus, pour mettre en lumière cette institutionnalisation, pour en commencer l'analyse, il fallut qu'à la *pratique politique* qui se servait de cet instrument s'opposât une *pratique critique* renouvelée, activement contestante. Le cas du marxisme officiel et celui du structuralisme se recoupent ; n'expriment-ils pas, chacun à sa manière, l'action de l'Etat, sa capacité idéologique, son habileté impersonnelle mais cependant réelle à forger des instruments ?

S'il en est ainsi (3) une certaine conception de la *scientificité* peut servir d'idéologie. Bien plus : elle *est* une idéologie et cela *en raison* des éléments de connaissance qu'elle retient dans sa constitution, et non pas *malgré* ce savoir. Il lui suffit d'extrapoler. L'essentiel, c'est qu'elle *dissimule* les conflits, les contradictions, les problèmes « réels », c'est-à-dire posés dans la *praxis.*

Le paradoxe commence à surgir en pleine lumière. Une même systématisation se veut savoir écartant l'idéologie (visant à dissiper les confusions entre ces deux termes) – et a rôle et fonction d'une idéologie. Consciemment ? Inconsciemment ? En jouant sur l'ambiguïté ? Questions secondaires. Toutefois, le paradoxe n'est pas complètement éclairci ni résolu. Pour aller plus loin, formulons une énigme, qui vaut (peut-être) celle du Sphinx :

« Le concept d'idéologie est-il idéologique ? » Il faut répondre par oui ou par non à cette devinette, qui se contente de mettre en forme interrogative (problématique) ce que les énoncés de *Change* mettent en forme dubitative (dilemmatique).

Première réponse, première hypothèse : Non ! Le concept d'idéologie n'est pas idéologique. Il sort de l'idéologie et même la domine. Il introduit dans un champ de réflexion qui se définit comme *connaissance des idéologies,* science qui détruit leur existence en tant qu'idéologies. Le concept agit donc rétrospectivement sur le passé et indique la possibilité d'un exposé global des idéologies, de leur genèse. Il ouvre la voie d'une critique radicale. De quelle connaissance s'agit-il ? D'une histoire (des idées et idéologies). Non pas d'une histoire des événements ou des institutions, mais d'une histoire spécifique, qui

(3) Textes de *l'Idéologie allemande* réunis dans *Oeuvres choisies de K. Marx,* vol. 1, collection Idées. Cf. aussi H. Lefebvre : *Sociologie de Marx,* etc.

saisira les émergences des idéologies, leurs impacts, leurs supports sociaux, les véhicules et les trajets, les transformations (du vocabulaire, des symbolismes, etc). Une telle histoire spécifique n'implique-t-elle pas la patiente reconstitution de la *pratique sociale* (et politique) à telle ou telle période ? Dans telle ou telle situation ? Ce qui suppose l'analyse de la *praxis* de ses modalités situées entre la pratique quotidienne et la pratique révolutionnaire.

Dans cette analyse d'un type nouveau qui établirait enfin *la science des idéologies,* il est possible que le concept de *production* joue un rôle privilégié. Encore faudra-t-il s'occuper de la *production spécifique des idéologies* et non pas, comme Althusser, de la seule *production des connaissances.* Car il postule ce qu'il devrait montrer ; rejetant l'hypothèse d'un mouvement dialectique (contradictoire) de l'erreur et du vrai, des idéologies et des connaissances, il prétend exposer la production des connaissances en dehors de celle des erreurs, illusions, mensonges. Nécessaire, la « pratique théorique » se suffit ; elle *produit* la structure du champ, la problématique et la thématique soutenues par les rapports sociaux (lesquels ?) ; de sorte que l'idéologie n'est jamais que l'ombre de la connaissance. Pour suivre sa propre genèse, la pensée doit mettre en évidence un système de référence que seule la théorie détermine en le constituant, parce qu'il est d'essence théorique (cf. *Pour Marx,* p. 59 & sq.) Or ce système n'intervient qu'en dissipant l'idéologie, dès lors inexpliquée. Le système de référence et le système théorique, dualité apparente, vont ensemble, objectivement. Ils sont *vrais* absolument. Il n'est pas plus question d'une *logique* (préexistante) que d'une pratique (extérieure à la théorie « pure »). Quant à Marx, il a traversé d'épaisses couches idéologiques avant de surgir dans la vérité (dans la vérité de sa pensée) c'est-à-dire avant de découvrir la plus-value. Il a dû passer à travers les nuées de la philosophie en général, de l'hégélianisme en particulier. Guidé ou égaré par la notion philosophique du Vrai ? C'est la question ! Est-il besoin de souligner que cette *réduction* de l'idéologie n'a plus rien de commun avec ce que dit Marx sur l'efficacité *politique* de l'idéologie au service de la classe dominante dans les rapports de production par elle déterminés ? L'insertion de l'idéologie dans la pratique disparaît, aussi bien en ce qui concerne le langage qu'en ce qui concerne l'escamotage des contradictions. Que les idéologies et l'invention idéologique aient toujours eu la plus étonnante variété, qu'elles aient joué un rôle non seulement dans la politique mais dans l'art, qu'elles se soient incarnées dans des oeuvres, cela n'intéresse pas le dur et sec dogmatique. Il y a dans les ouvrages de L. Althusser comme dans tous ceux de l'école structuraliste un effroyable pédantisme, un pénible ascétisme de l'intellect, un manque de sensibilité et de sensualité, un refus de l'émotion comme du « vécu » qui sont la marque d'une période de repli, de retrait de la pensée. Seul compte *le classement* , celui du savoir qui semble établi.

Le concept de *production,* certainement, ne peut plus se prendre de façon empirique, encore moins limitativement à la manière des économistes et de l'économisme. Il convient aujourd'hui de le restituer dans toute son ampleur. Pourquoi donc ne pas le prendre comme « fondement » épistémologique du savoir ? pour point de départ d'une reconsidération de l'histoire comme genèse,

comme exposé, comme re-construction du « réel » ? La restitution du concept, *réduit* par la pensée ultérieure, réclame déjà un effort. On a réduit la production à l'activité dont résultaient les « produits ». On l'a ramenée au travail, détermination très partielle bien qu'essentielle. Or Marx ne séparait pas le travail matériellement et immédiatement productif (y compris l'utilisation technique des connaissances, les transports, les échanges et le commerce, c'est-à-dire pas seulement le travail manuel) du travail socialement productif (enseignement, médecine, etc.) et des travaux improductifs mais socialement nécessaires (y compris l'activité des artistes, des comédiens, des danseurs et des corps de ballet, de la recherche scientifique, etc.) domaines dans lesquels un gaspillage des ressources et des richesses sociales est inévitable et même recommandé (4).

La *production,* pour Marx, c'est la production de l'être humain par lui-même. Il y a *unité et totalité* d'un processus global qui comprend la production de produits, la création d'œuvres, l'appropriation par « l'être humain » de sa propre nature, de son corps, de son « être » spontané. Toute autre conception, par rapport à celle de Marx, est inconsidérablement réductrice ; elle la réduit idéologiquement aux dimensions et à l'horizon d'un groupe, d'une connaissance parcellaire. L'histoire, elle aussi, n'est autre que cette *production,* qui suppose que « l'être humain » prenne en charge son propre être et n'hésite pas devant la lutte à mort (la révolution) pour se produire. Rien de plus opposé à la conception de *l'histoire* comme *production* que la décomposition de l'historique en histoire de ceci ou de cela, de la connaissance, de l'Etat, de telle science, de telle réalité matérielle, de la folie, de la paralysie générale, de l'écriture romanesque, etc. etc. Le concept qu'apporte Marx n'est d'ailleurs pas pour lui une évidence rationnelle ; il doit simultanément s'exposer et se réaliser dans/par la pratique révolutionnaire.

Analytiquement, c'est-à-dire de façon synoptique (synchronique) qui risque de dissimuler le mouvement global, ces éléments et ces aspects de la production pourraient se disposer en un tableau :

A. Production de produits

Moyens de production (secteur I, selon Marx)

Biens de consommation (secteur II durables non durables

Produits de luxe

B. Production des rapports sociaux

Reproduction biologique (démographie) famille

Rapports sociaux de production
reproduits (modifiés ou transformés)

(4) Cf. la polémique de Marx contre Adam Smith : *Histoire des doctrines économiques,* (théorie de la plus-value). T. I.,trad. Costes.

C. Production d'oeuvres

Objets (œuvres d'art), y compris monuments, paysages, villes, etc.)

Institutions

Idéologies.

Cependant, la production d'œuvres singulières, ou plutôt l'articulation entre cet aspect du processus global et les autres aspects, implique une production particulière, celle de *champs de conscience* (déterminés, limités), dotés de cheminements et parcours, de perspectives et d'horizons. L'espace et le temps socialement et historiquement considérés, sont aussi des produits et des oeuvres. Les institutions, à leur manière, se basent sur de tels champs, les consolident et s'y installent. Avec leurs corrélatifs idéologiques (sans que l'idéologique et l'institutionnel se confondent). Si les activités, y compris le travail social, se déploient dans le temps, le temps se projette dans l'espace et s'y « réalise » en s'y fixant. L'espace social se *produit* comme réalisation et cristallisation sur le terrain des rapports sociaux, par la médiation du temps social (des temps différenciés et du temps global). Dans l'analyse de la pratique sociale, on pourrait dire que le temps est le signifiant et que l'espace est le signifié, mais cette formation risquerait de sauter par-dessus les médiations *idéologiques,* celles qui donnent un sens au temps et orientent sa réalisation spatiale (dans les maisons, édifices, monuments, dans le paysage rural et urbain, etc.)

Marx et Engels, vers 1845, après avoir rompu avec la théorie hégélienne de l'Etat, portèrent à un niveau supérieur la théorie hégélienne de la connaissance ; réfutant la thèse de l'autodéveloppement « pur » de la connaissance, celle que semble reprendre L. Althusser, ils passèrent à l'autodéveloppement de « l'homme » social, à l'histoire réelle des sociétés et des idées (connaissance et idéologie) et cela en saisissant « à la racine » la production de la conscience et ses représentations. Ils ne pensaient pas tant à « fonder » qu'à aller jusqu'aux « racines » par la critique *radicale,* par l'historicité, en montrant la genèse des formes. De la même façon, aujourd'hui, pourquoi ne pas réaliser un bond en avant de la connaissance en concevant la production (sociale) du temps et de l'espace, à partir du temps et de l'espace « naturels » (physiques, biologiques, etc.) ? Ni le temps et l'espace ruraux, ni le temps et l'espace industriels, ni le temps et l'espace urbains ne sont « naturels ». Ils ne sont pas davantage « culturels ». Oeuvres et produits (médiations entre les produits et les œuvres), ils ne s'identifient pas davantage avec le temps et l'espace des communications, des échanges, de la consommation. La rationalité industrielle ne peut passer pour absolument exempte d'idéologie, ni pour indépendante « techniquement » par rapport aux classes sociales, au mode de production. Elle s'incorpore dans l'espace de l'entreprise, dans l'organisation (la division « manufacturière » du travail). L'espace ne s'émiette jamais qu'en apparence, pour la conscience, pour

l'idéologie. C'est l'espace du « travailleur collectif » qui projette sur le terrain le temps de travail social (et la division du travail) modifié, voilé, mais aussi révélé à travers les *idéologies*. Pour un processus de production aujourd'hui socialement unifié, dans lequel la place des individus et des groupes partiels compte autant et plus que le temps de travail fourni (sans que cela supprime le temps comme une source des « valeurs ») puisque les individus et les groupes apportent ou n'apportent pas des capacités particulières, des connaissances, des spécificités, la projection sur le terrain prend une importance nouvelle. D'où sans doute l'émergence de concepts de l'espace (et du temps) rapportés à la production, mais aussi *d'idéologies* liées à l'espace et au temps. *L'idéologisation de l'espace* est particulièrement frappante. Dans cette hypothèse, l'idéologisation de l'espace est sous-jacente au structuralisme contemporain. L'épistémologie, avec ses métaphores spatiales, ne peut passer, comme elle le prétend, pour exempte d'idéologie. Si l'on ne veut ni protéger la confusion entre l'idéologie et la science, ni les séparer par décrets arbitraires, il faut conserver une unité dialectique (conflictuelle) entre ces deux termes. Le triage peut-il se terminer ? Selon quel critère l'opérer et le déclarer achevé ? L'idéologie, en effet, « s'applique ». Elle donne lieu à des tentatives, appuyées par des forces, surtout quand il s'agit d'une idéologie de l'Etat. L'idéologie ne s'investit pas seulement dans le vocabulaire, dans le langage et les symboles. Théorisant une pratique (une stratégie de classe) elle revient à la pratique et, cependant, qu'est-ce qui peut démentir l'idéologie ? dévoiler son caractère idéologique ? La pratique sociale (praxis) et elle seule. C'est-à-dire l'*échec politique*. Ainsi la planification centralisée, autoritaire, étatique, procédant brutalement par commandes et bilans-matières (tant de tonnes de ceci et de cela, etc.) se donna longtemps pour science et technique. Seul l'échec a montré l'idéologie inhérente à cet économisme d'Etat...

Telle serait la mise en perspective liée à la première hypothèse, à savoir l'essence non-idéologique du concept de l'idéologie. On a tenté ici de la présenter brièvement mais dans son ampleur programmatique. Pourquoi ? Pour montrer que cette perspective semble d'abord convenir à la réflexion de L. Althusser, mais qu'il n'en adopte pas le programme. Ensuite, pour montrer qu'il s'agit essentiellement d'une *orientation*, et peut-être d'une option de la pensée, plus que d'un savoir acquis.

Dans cette orientation, de nouvelles difficultés se manifesteraient vite. Il n'est pas facile de suivre le trajet d'une idéologie (émergence, supports sociaux et véhicules, impact pratique et stratégique – transformations, discours stéréotypés et clichés, redondances et reprises, etc.) Le concept exerce une sorte de pression pour que la réflexion aille de l'idéologie à l'idéologie, en écartant les rapports sociaux et les médiations. D'autre part, si cette théorie permet de comprendre l'influence des idéologies (dans le langage, dans les stratégies de classe), elle ne permet sans doute pas encore d'aborder la genèse des oeuvres (l'art, la musique, l'architecture, etc.) où entrent cependant des composantes idéologiques. Sans doute faudrait-il ici pousser l'analyse des *champs* (Cf. les indications de J. T. Desanti à propos des mathématiques : champ naïf et

naturel, champ thématisé, champ des interprétations (5). Enfin, dernier point, quel est le rapport entre *la logique* et *l'idéologie* (notamment dans le cas des philosophes) ? Ce rapport existe. La cohérence est une exigence de toute idéologie, surtout quand elle se systématise, quand elle tente de couvrir d'une unité abstraite et formelle les contradictions de la pratique sociale. Par ailleurs, l'existence même d'une société exige une cohésion (notamment entre la base, les structures, les superstructures). Les apparences idéologiques qui couvrent, dissimulent, refoulent les contradictions, vont-elles jusqu'à assurer cette cohésion ? Ne leur suffit-il pas de simuler la cohérence ? Est-il possible d'introduire l'analyse dialectique, en même temps que la recherche logique dans la *praxéologie* ou science de la pratique sociale ? Quel est le rôle de la contrainte ? Les solutions fictives suffisent-elles à maintenir l'ensemble ? ...

Seconde réponse, seconde hypothèse : Oui, le concept d'idéologie est lui-même idéologique. Certes, le concept d'une chose n'est pas la chose. Le concept de Dieu n'est pas Dieu ; le concept de chaise n'est pas chaise, le concept de chien n'aboie pas, le concept de rouge n'est pas rouge. Et, cependant, le concept de *l'idéologie* n'est pas un concept quelconque, désignant un objet. Il ne désigne pas tel objet (chaise, chien) mais toutes les représentations du « réel », toutes les images. Pour affirmer sa capacité de dominer et de transcender par la connaissance le domaine qu'il indique, il faudrait avoir défini le concept théorique absolu, le « concept du concept », de façon rigoureuse et parfaite. C'est ce qu'a voulu et cru faire Hegel. Si l'on rejette cette priorité du concept, sa supériorité s'effondre. Il se peut que toute « idée », toute représentation, soient un moyen de lutte, une arme dans les combats (de classes ou de nations). En ce sens, rien n'échapperait à l'idéologie. Toute représentation serait idéologique. Poser le concept d'idéologie comme non-idéologique, c'est un pur et simple postulat – une idéologie à sa manière, une proposition dont on peut se passer. Si le concept d'idéologie est lui-même idéologique, cela peut aussi entraîner le rejet global de toute idéologie, de toute théorie. C'est *un* nihilisme (ou *le* nihilisme !). Mais ce postulat peut se prendre autrement. Ce qu'on nomme idéologies, ce ne furent ni des illusions, ni des mensonges, ni des vérités. Il y eut des conceptions du monde, des jugements, des affirmations. Des différences. En bref, des inventions. Et des oeuvres, celles de telle activité, de telle puissance, de telle volonté « à l'oeuvre ». De façon expressive et/ou significative ; expressive de l'activité, significative du but. Le concept servant simplement d'indicatif, on peut examiner telle ou telle idéologie en la considérant comme un message. On peut tenter de comprendre et d'interpréter ces messages au lieu d'en chercher l'explication. Ainsi le concept inaugure non pas une « pratique – critique », c'est-à-dire une connaissance explicative des idéologies, mais une compréhension, un discours idéologique au second degré : une herméneutique (philosophique ou non-philosophique). On cherchera le sens, la valeur des messages, non la vérité. On décodera, on décryptera les messages idéologiques, sans privilégier l'un d'eux, sans apporter une « valeur de

(5) Cf. J. T. Desanti : *Les idéalités mathématiques*, 1969.

vérité ». On prétendra apporter le code et le décodage suprêmes, l'interprétation dernière, l'ultime instance. Ou bien on ne maintiendra pas cette prétention. D'où le tableau suivant :

L'idéologie

Premier postulat épistémologique Le concept d'idéologique n'est pas idéologique	**Deuxième postulat épistémologique** Le concept d'idéologie ne sort pas de l'idéologie (est idéologique)
(Primat de la théorie (Voie de la connaissance (Fin des idéologies (programmatiquement)	**1ère option** : Refus global Nihilisme **2ème option** : L'idéologie comme « message » (qui ? comment ? A qui ? Avec qui ? Pourquoi ? Dans quel but ? ...)
Explication : Subordination de l'idéologie à la connaissance. En deçà et au-delà de l'idéologique : (la genèse (la production	Décodage – décryptage **Comprendre et interpréter** (discours au deuxième degré, éventuellement au troisième degré, au Nème degré)
Appel à une **causalité** (historique, politique, etc.) Donc : vérité (de/sur l'idéologique) **pour** et **par** la théorie	Appel à la **finalité** Herméneutique (le « sens » et la « valeur »)
A la limite : On ne connaît le monde que pour le transformer (en le transformant) La vérité a le pouvoir de changer la vie ; elle est révolutionnaire.	**A la limite** : On ne se propose pas de changer le monde, mais de le **refléter** en un miroir parfait, de façon spéculaire (spéculative) dans une **transparence** idéelle. La lumière transfigure le monde.

N'est-il pas assez clair maintenant que le paradoxe attribué à Althusser n'a rien d'« althussérien » mais résume la situation de la philosophie moderne ? M. J. P. F. a procédé à une lecture peu rigoureuse mais symptomatique (symptomale) de toute la philosophie moderne et résume ses impressions en les projetant sur L. Althusser. Le contexte de la revue « Change » le montre, mais obscurément. Crise de la théorie et des concepts essentiels, crise des fondements et des persepctives, lutte à mort (idéologie ? théorique ?) entre la vérité et la signification, sans que L. Althusser ait le rôle d'un témoin privilégié et particulièrement lucide, encore moins d'un arbitre, et pas du tout celui d'un porteur de solution dans ce noeud gordien, dans cette « problématique » bien

serrée et bien emmêlée. Sa rigueur flotte et oscille entre les deux réponses. Il n'est pas seul. Telle est la conjoncture. Comment trancher le nœud ? comment « délabyrinther » la pensée réfléchissante et méditative ? Acceptons provisoirement la coexistence (non pacifique) des postulats. Les confrontations par le jeu des écritures n'ont aucune raison de cesser. Il est encore trop tôt pour livrer le mot de l'énigme.

Nous arrivons au troisième paradoxe, et celui-ci peut se placer sans réserve sous le patronage de L. Althusser.

Dans ses ouvrages : *Pour Marx, Lire le Capital,* et dans ses articles, L. Althusser procède à un dé-montage et à un re-montage, à un nouveau découpage et à un nouvel agencement, du *Capital.* Ce qui explique sans doute l'intérêt que lui porte le « collectif » qui a publié la revue *Change* citée plus haut, dont le premier numéro porte le sous-titre : *Montages* et contient une profession de foi : « Nous habitons la société du montage. Démonter les formes ne suffit pas. Il faut aller jusqu'aux niveaux où elles se produisent elles-mêmes en engendrant le jeu des formes – pour les changer ». Dans le jeu structuraliste, l'invention se réduit au démontage et au montage, et l'on ne renonce aux mythes de la création que pour tomber dans l'ennui combinatoire.

Pourquoi s'opposer à cette procédure ? Parce qu'elle introduit l'arbitraire sous le signe de la rigueur. L. Althusser, d'autorité, déclare que le premier chapitre du *Capital* doit se lire non comme un commencement mais comme une suite. Dans le re-montage, il vient après tel ou tel autre. De quel droit ? La lecture « symptomale », seconde ou Nème, autorise-t-elle à remanier les textes ? La subjectivité remplace le respect pour l'écrit, parce qu'elle se prétend rigoureuse, parce qu'elle s'affirme « décodage » parfait. Autant de prétentions abusives ! On va bientôt proposer, comme dernier mot de la scientificité, des « collages » marxistes !

Contre ces procédés, nous soutenons :

a) que la lecture *littérale* (la « littéralité ») suffit ; que *l'ordre* des arguments et des idées, chez Marx, est nécessaire ;

b) que le *Capital,* comme la pensée entière de Marx, est nécessaire pour comprendre le XXème siècle, mais ne suffit plus ; que sa lecture n'est pas une fin mais un moyen, n'est pas un but mais un chemin, un parcours.

La question fondamentale n'est pas celle du fondement. Se préoccuper, un siècle après l'oeuvre principale du *fondateur,* de *fonder* la théorie, c'est un souci qui honore celui qui s'en préoccupe « sérieusement », mais c'est dérisoire. Si l'édifice s'ébranle, va-t-on le sauver ainsi ? Certainement pas, car l'ébranlement vient de la pratique sociale et des événements, bien plus que des soucis théoriques. L'honorable occupation de « fonder » accompagne assez bien le souci moyen d'une époque qui sait seulement mettre en forme son passé en le méconnaissant, qui met fin à l'histoire en la consommant « culturellement », qui la dénie en rêvant sa « culture » et son « in-culture » sur le mode historique. Le beau titre de gloire de la plus haute pensée « culturelle » n'est-il pas de blanchir les monuments assombris par les siècles ? Marx n'aurait pas « fondé » le marxisme ? Le début du *Capital,* qui part de l'abstraction extrême (l'échange, la valeur d'échange), qui articule avec la logique formelle la forme

ainsi libérée de tout contenu, mais pour revenir aussitôt, après cette réduction, vers le contenu – vers le travail social – ce commencement ne serait-il pas « fondation » ? Quand L. Althusser conseille au lecteur de sauter le début et de ne le lire qu'après les chapitres postérieurs, sait-il qu'il démembre et démolit au lieu de fonder ?

Le problème fondamental n'est pas celui du texte, mais du contexte. S'il y a une méthode marxiste, des concepts marxistes, une théorie marxiste, qu'est-ce qui les menace aujourd'hui ? Qu'est-ce qui entraîne leur méconnaissance ? Et comment découvrir les concepts et la théorie et la méthode *complémentaires* (si c'est nécessaire et si c'est possible) ? Les contradictions dans le « socialisme » infligent-elles un démenti cruel à la pensée marxiste ? comment, pourquoi ? Ne serait-ce pas plutôt la consolidation de l'Etat à l'échelle mondiale ? qu'advient-il de l'Etat ? Va-t-il s'éterniser ? Dans ce cas, Hegel, les hégéliens et néo-hégéliens, ont raison (6). Il faut alors déclarer que Marx a tort et que le marxisme n'a plus qu'un intérêt rétrospectif, quasi-folklorique. L'Etat ne va-t-il pas *pourrir* dès lors qu'il ne *dépérit* pas selon le schéma marxiste (dépérissement contrôlé par la démocratie élargie et approfondie, c'est-à-dire après la dictature du prolétariat) ? Dans ce cas, Marx aurait raison et Lénine (L'Etat et la *Révolution),* encore que d'une manière imprévue.

Pourquoi s'obstiner à la consolidation du marxisme comme *système,* opération scabreuse, s'il est vrai que Marx a brisé le système parfait, le cercle absolu, l'identité achevée du rationnel et du réel, de la société et de l'Etat, en bref le système philosophico-politique de Hegel ? N'est-ce pas un paradoxe, d'autant plus étonnant que l'on n'arrive pas à sortir du stalinisme, cette réalisation effective de la rationalité hégélienne, et qu'on le sait ? Au profit de qui va-t-on « fonder », établir la « cohérence », penser et fonctionner avec « rigueur », exalter la scientificité ?

Le problème n'est pas de reprendre et de systématiser la philosophie incluse dans *Matérialisme et Empiriocriticisme,* mais de suivre le Lénine des *Cahiers sur la Dialectique,* de reprendre les concepts pour les aiguiser, pour les affiner, et ensuite s'en servir. Si possible.

Ici l'enchaînement vers la suite se présente spontanément. Dans les cadres de la société bourgeoise, c'est-à-dire dans le mode de production capitaliste, *l'idéologie* « exprime » et consolide la primauté de l'économique – ou bien dit la protestation (vaine) contre cette primauté. Selon Marx, l'idéologie devrait finir avec cette primauté dans un mode de production – le socialisme – où l'économique serait *maîtrisé* par la connaissance et par l'action, dans la praxis. Maîtrisé, l'économique n'aurait la primauté ni pour la pensée théorique, ni pour l'activité pratique. Ce renversement d'un monde à l'envers, où le *moyen* (l'économique) devient *fin,* où l'effet devient raison et cause, où les intermédiaires (échanges, communications) se changent en essentiel, ce renversement définit le processus révolutionnaire théorique et pratique, critique et positif. Au cours de cette révolution surgit non pas tant la vérité historique que l'histoire

(6) Il s'agit en France d'A. Kojève, d'E. Weil, de F. Châtelet, etc.

véritable : la vérité de l'histoire pour et par ceux qui l'accomplissent. Si l'idéologie continue, soit comme idéologie de la croissance (comme idéologie de l'espace organisé, structuré, planifié selon les exigences de l'économie), soit comme protestation humaniste contre les impératifs de cette croissance économique, c'est que la maîtrise de l'économique, cette domination du processus par lequel la société (jusqu'ici capitaliste) domine la nature, ne se produit pas. La « nature » au second degré, immanente à l'économique et aux techniques, n'est pas maîtrisée par la raison. Peut-être cette naturalité seconde qui s'affirme dans la société et s'autonomise, réapparaît-elle dans l'Etat ? Ou peut-être n'est-elle que la « base » et le « fondement » de cette pérennité de l'Etat ? D'ailleurs la continuation de l'idéologie (de la philosophie spéculative et systématique, des religions, etc.) n'empêche en rien leur détérioration. Au contraire. Vient un moment où l'on peut dire n'importe quoi, et l'écrire (l'écrit et l'écriture se passent de référentiel et se meuvent avec aisance dans le métalangage).

Une contradiction émerge au cours de ces controverses, au sein même du marxisme, contradiction sur laquelle il faudra se prononcer. La pensée marxiste apporte-t-elle une voie ou bien un modèle ? Ouvre-t-elle un chemin à la pratique politique, c'est-à-dire à la pratique révolutionnaire ? Ou fournit-elle un modèle de pensée, d'action, de société, d'Etat, modèle qu'il faudrait seulement suivre et si possible réaliser en l'imitant ? La pensée de Marx fait-elle appel à une *mimesis* nommée « scientificité » ou encore « discipline politique », « institution », ou bien à une initiative qui *produit* une sortie, une issue ? Si l'on pose clairement le problème, si l'on choisit la *voie,* il faut condamner et réfuter le *modèle.* Or, L. Althusser est le théoricien du *modèle* (sous couvert de l'idéologie structuraliste).

L'économique domine dans le capitalisme – proposition fondamentale, qui définit l'aliénation capitaliste et détermine ainsi les conditions du *socialisme* (pas de socialisme si les contraintes économiques restent prépondérantes, si l'Etat ne dépérit pas, etc). Autrement dit, le capitalisme se définit comme le mode de production dans lequel prédomine l'économique. Ce qui n'avait pas lieu, Marx le dit expressément *au début du Capital,* dans la société médiévale, transparente bien que brutale, ou dans la cité antique (esclavagiste). Ce qui rétablit les droits de l'histoire mais en déterminant son accomplissement : la fin du capitalisme coïncide avec la fin du primat de l'économique. Il ne s'ensuit pas que la critique du capitalisme sur ce point provoque sa fin, mais au contraire que la fin du capitalisme ne peut procéder que de l'économique. Cette « base » s'effondrera-t-elle ? Ou s'élargira-t-elle en ébranlant, en ruinant les structures et superstructures de la société bourgeoise ? en les modifiant progressivement ? Vieux problèmes, ceux de R. Luxembourg, de Lénine, de Kautsky. L'économique offre le *point d'attaque* vulnérable à la stratégie révolutionnaire ; Marx et Lénine l'ont établi. La *primauté* de l'économique entraîne la *priorité* du politique. La stratégie politique de la classe dominante, l'action de l'Etat, maintiennent la prédominance de l'économique en se servant de l'idéologie, au détriment de ce qu'on appelle « culture » ou « valeurs », en reléguant au dernier rang *l'appropriation* par l'être humain (social) des conditions de son existence

(sociale). Cette *appropriation* n'a ni importance ni intérêt par rapport à la croissance et aux techniques qui la permettent. Ce qui n'exclut pas la valorisation idéologique de la « culture », de la raison, de « l'homme » (le culturalisme, l'humanisme, le rationalisme, etc.).

Ainsi se définit la structure de cette société : *primauté de l'économique, priorité du politique.* Toute autre définition plus ou moins « structurale », toute autre « dialectique », recèlent une mystification. Ou bien on méconnaît la pensée de Marx, ou bien on l'utilise tendancieusement (7).

Le compromis entre l'économique et le politique, qui tente de les articuler et /ou de les mélanger, est représenté par cette « science » qui se nomme « économie politique », et dont Marx a montré qu'elle ne prend un caractère scientifique qu'à travers une critique qui démêle les idéologies dont cette caverne est bondée. La critique de l'économie politique (sous-titre du *Capital)* est double : critique du caractère parcellaire de cette science, critique de l'idéologie qu'elle véhicule (notamment en ce qui concerne les rapports de l'économique et du politique, de l'histoire et des stratégies de classe). Comme on regrette que la scolastique marxiste s'entête à « fonder » l'oeuvre de Marx plutôt qu'à la continuer !

La maîtrise de la « nature sociale », de l'économique, des forces productives ainsi autonomisées (technique et technologie), implique d'après Marx et son analyse dialectique :

a) *Une maîtrise du marché des marchandises.* On connaît le paradoxe qui semble échapper à la réflexion structuraliste : le « socialisme » a voulu transcender la loi de la valeur, le marché, la fonction de l'argent. Il a voulu, encore infantile, avancer d'un grand bond au-delà de l'histoire, dans le communisme, en accélérant la « transition », en sautant des régulations spontanées (aveugles) du capitalisme à l'organisation rationnelle, pleinement dominée. L'échec, d'où vient-il ? de l'Etat. L'Etat n'est ni omniscient, ni tout-puissant, ni omniprésent ; même renforcé (sous des prétextes historiques) il n'a pu prendre en charge les activités multiples d'un grand pays. La raison d'Etat se change en absurdité. Il n'a pu être à la fois le moyen et la fin d'une aussi gigantesque transformation ; au lieu de maîtriser le marché, il a engendré une autre « nature sociale », la bureaucratie, qui le domine et qu'il ne peut maîtriser. Il faut au socialisme d'Etat restaurer le marché, la rentabilité, les autorégulations liées au « profit » des entreprises, les coûts de production et la formation des prix, les fonctions de l'argent et celles de la loi de la valeur (Libermann). Mais il n'y parvient que fort mal. Quant au capitalisme, il a acquis (par les études de marché et des motivations, par la manipulation des gens et de l'argent, par la publicité, etc.) une certaine maîtrise du marché, limitée mais réelle, qui « fonde » aujourd'hui la stratégie de classe. Fait surprenant : les coûts de production sont mieux connus et souvent moins élevés du côté capitaliste que du côté « socialiste ».

---

(7) Le cahier du *Centre d'Etudes Socialistes* intitulé : *Dialectique marxiste et pensée structurale* peut passer pour l'index des mystifications de la pensée marxiste (en adoptant les unes, en montrant du doigt les autres).

b) *Une maîtrise du marché du travail* (de la force de travail). Cette maîtrise a été presque complètement réalisée dans le « socialisme ». Le capitalisme a obtenu certains résultats par le moyen des syndicats, par l'action de l'Etat. Toutefois, l'action syndicale qui unifie la classe ouvrière ne va pas sans risque pour les capitalistes.

c) *La maîtrise du marché des capitaux.* Dans le socialisme d'Etat, la banque centrale se charge de cette fonction ; supprimant la concurrence des capitaux, la confrontation et la péréquation des profits, elle gère les investissements, du moins en principe, et régularise les passages de *capitaux* d'une entreprise ou d'une branche d'industrie à l'autre. (Il n'y a pas d'autre nom, même dans le socialisme, pour les sommes d'argent résultant de la plus-value sociale globale, disponibles pour l'accumulation). La compétition des capitaux disparaît, ce qui n'a pas que des avantages. Du côté capitaliste vont dans le même sens diverses mesures et pratiques : l'autofinancement, les informations concernant les investissements possibles et les rentabilités, etc. La « techno- structure » joue un rôle important. Toutefois, le problème persiste. S'il est partiellement résolu dans tel ou tel pays, soit par une intervention de l'Etat, soit au contraire par la prédominance de tel groupe bancaire (qui impose sa stratégie), le capitalisme porte aujourd'hui la concurrence au niveau le plus élevé, au niveau international. A cette échelle, le problème monétaire et financier appelle sans cesse l'intervention des Etats, les négociations entre Etats. Les stratégies qui s'affrontent ne peuvent qu'empêcher l'organisation rationnelle de ces rapports. D'où l'extrême fragilité de la construction capitaliste à *l'échelle mondiale.* Le néo-capitalisme peut-il organiser et *institutionaliser* à cette échelle *la péréquation des capitaux* (c'est-à-dire le processus décrit par Marx dans le cadre limité d'un marché national, processus qui aboutit à la formation du taux du profit moyen, à la répartition de la plus-value selon les capitaux investis et le travail social mis en mouvement par les capitaux individuels, donc à une certains autorégulation de l'ensemble) ? Non. Et c'est ainsi et ici que prennent toute leur portée les inégalités de développement, les rapports de force, les changements dans ces rapports, les stratégies de classe, les contradictions de l'impérialisme. Ce n'est plus au niveau analysé par Marx, c'est à l'échelle mondiale qu'agissent les contradictions. A ce niveau se pose la question de la *totalité* qui n'a rien d'une totalité spéculative, qui ne peut se concevoir comme *système* mais au contraire comme *incapacité à systématisation* – comme lieu et terrain d'affrontement, c'est-à-dire comme *totalité politique* (contradictoire, incohérente).

Pour analyser et pour exposer ces rapports au niveau le plus élevé, de quelle méthode dispose-t-on ? De la méthode marxiste, avec les concepts liés à cette méthode, en leur adjoignant peut-être de nouveaux concepts, de façon à élargir la perspective et l'horizon, en passant à l'échelle mondiale (que Marx a seulement pressentie, entrevue, annoncée, à propos du *marché des marchandises).* S'agit-il d'une extrapolation ? d'un élargissement ? d'une généralisation ? On ne le saura qu'une fois le travail – ici ébauché – mené à bien. Il n'est pas inutile de préciser que l'analyse de l'impérialisme par Lénine (la « dernière étape du capitalisme ») n'est démentie qu'en apparence par certains

aspects du *capitalisme d'organisation* (qui n'est pas pour autant un *capitalisme organisé)* mais que Lénine n'a pu, en son temps, mener à bien l'analyse du marché mondial des capitaux, car il n'existait encore qu'embryonnairement.

Qu'on relise attentivement (et littéralement) les premiers paragraphes du *Capital,* ces chapitres que déprécie L. Althusser, que l'on comprenne clairement la *forme* de l'échange et de la valeur d'échange, sa *structure* et les *fonctions* de l'argent, de la monnaie, de l'or, si l'on veut comprendre la situation mondiale (les affrontements autour de l'or, pour ou contre le fétiche, le « dieu barbare » – les questions du dollar et de l'eurodollar, du pompage des capitaux par les U.S.A., de la pénurie ou de la surabondance des capitaux à cette échelle, des oscillations des taux d'intérêt et d'escompte, etc. etc). Que l'or se cache dans les coffres des banques nationales, cela ne veut pas dire qu'il ait disparu de la scène mondiale. Au contraire. Son rôle n'a pris que plus d'éclat et d'ampleur. Mais l'idole chancelle. Peut-elle s'écrouler dans une crise mondiale ? Apparemment non. Toutefois, chaque oscillation de l'idole sur son socle mondial se propage et peut entraîner, ici ou là, des effets de rupture. Les analyses et les exposés de Marx ne portent que sur le *marché intérieur,* dans les cadres du *capitaliste concurrentiel* (et sur les forces et formes qui en annoncent la transformation). De la distribution du revenu national, en termes d'empirisme capitaliste (en termes d'analyse marxiste : de la répartition de la plus-value globale), à la distribution du revenu mondial (à la répartition de la plus-value créée à l'échelle mondiale), il y a un saut. L'analyse, à l'échelle nationale, n'a pu être menée à bien par Marx, et le *Capital,* oeuvre inachevée, ne contient que les éléments analytiques d'un exposé d'ensemble sur le marché et le fonctionnement du capitalisme. Il a commencé l'analyse, au début du *Capital,* par la petite production artisanale (le cas du cordonnier, du tisserand) pour déceler la cellule initiale, le modèle réduit, *l'abstraction formelle* de la marchandise. Démarche dont le trajet doit être connu et reconnu, et non point contesté, mais qui ne va pas sans difficultés. Comment passer de la formation du taux du profit moyen dans le capitalisme concurrentiel, à la formation du taux de profit général et des surprofits impérialistes dans le néo-capitalisme (où les organisations monopolistiques agissent à l'échelle des pays entiers, par la stratégie politique). Toujours est-il qu'au lieu de réduire la pensée de Marx à un noyau épistémologique desséché, il est plus indiqué de suivre le chemin indiqué : partir de la *réduction* opérée par Marx au début du *Capital* (théorie abstraite de la valeur d'échange) pour *restituer* et *situer* la société moderne jusqu'à nos jours, jusqu'à la mondialité et à la problématique mondiale concrète. Voici pour condenser la pensée de Marx dans le *Capital* un tableau des niveaux envisagés (sans ici préciser la notion méthodologique et théorique de *niveau)* :

Marché

produits (marchandises)

travail (force de travail)

capitaux

Péréquations *(par les processus d'échange dans la division du travail)*

producteurs individuels (entrepreneurs concurrentiels)

branches d'industrie (sur le marché national)

pays dans le cadre du marché mondial

Triple péréquation, par le jeu de la loi de la valeur : entre les produits (marchandises), les travaux (inégalement productifs), les capitaux (formation d'un taux de profit moyen).

Plus-value globale

sa formation

sa réalisation

sa répartition

Il s'agit de ce que l'économie politique appelle « revenu » et rapporte à des origines distinctes, le capital, la terre, le travail, au lieu de souligner l'origine unique.

La péréquation des travaux productifs (inégalement, en raison de l'habileté et de l'organisation différentes, des différences dans l'équipement, l'outillage, les techniques, etc.) c'est-à-dire la formation d'une première moyenne sociale, la productivité moyenne (le temps de travail social moyen), « fonde » la théorie économique de Marx. La théorie de la plus-value en résulte et vient à sa place dans le développement des catégories. Ce premier niveau de la théorie a encore plusieurs aspects : formation du temps de travail social moyen (productivité de la société considérée) – forme de l'échange entre les travaux (valeur d'échange et loi de la valeur : chaque produit représente une parcelle du travail social moyen, et s'évalue par rapport à la productivité moyenne) – forme contractuelle des rapports sociaux à l'échange (entre les « participants » dans la division du travail). Ce dernier aspect *formel* est souvent négligé, et l'on sépare la forme contractuelle des autres rapports de formes, au lieu de marquer leur liaison. Marx étend ensuite cette analyse au niveau des branches d'industrie dans le capitalisme concurrentiel (par hypothèse). Son analyse s'arrête devant les conséquences de la concentration et de la centralisation des capitaux, d'une part, et d'autre part, devant le marché mondial (où se maintient l'hypothèse d'une compétition, malgré les monopoles, à travers eux, par leur action).

La péréquation des capitaux investis (inégalement productifs, en raison des différences entre le capital constant, les investissements, et le capital variable, les salaires, de sorte que leur rapport, nommé par Max « composition organique du capital », caractérise chaque entreprise, chaque branche d'industrie, chaque secteur, et permet de définir une moyenne sociale, le taux de la plus-value), la péréquation au niveau des capitaux et de leur compétition sur le marché détermine *le taux de profit moyen,* quantité régulatrice du marché des capitaux. Là où celle-ci ne se forme pas, au moins virtuellement, aucune régulation n'a lieu. Cette péréquation s'accomplit sur le marché national des capitaux entre les entreprises et les branches d'industries, du fait que les capitaux vont vers le

profit le plus élevé et le font baisser *tendanciellement,* vers une moyenne qui tend elle-même, selon Marx, à baisser (si d'autres facteurs ne contrarient pas cette tendance, ce qui arrive effectivement). Dans quelles conditions et comment une telle péréquation peut-elle se passer au niveau du marché mondial, tel est le problème laissé en suspens par Marx.

Quant à cette étude de la plus-value, elle s'effectue aussi à plusieurs niveaux :

a) *Formation* (qui suppose les péréquations précédemment mentionnées entre les productivités des travaux et des capitaux, les surprofits par rapport au profit moyen, momentanés ou consolidés par une stratégie, entrant en considération) ;

b) *Réalisation* (effectuée sur le marché par la vente, par la médiation des transports, du commerce, des intermédiaires, des organismes bancaires, et cela dans le cadre *urbain) ;*

c) *Répartition* (que l'économie politique tend à confondre d'un côté avec la simple distribution des produits et de l'autre avec les « revenus » de la terre, du capital, du travail). La gestion de la société (hautement complexe) par une classe et les stratégies de classe agissent par la fiscalité (très efficace dans la répartition des « revenus »), par les ressources affectées à l'enseignement, à l'université, aux sciences, à la « culture ». C'est à ce niveau que s'articulent l'économique, le « culturel » et le politique. *La répartition de la plus-value est politique.* La politique et la stratégie reprennent à leur niveau la « base » économique. La pression et l'action politique, en elle-même extra-économique, modifient la base (sans que la violence extra-économique soit toujours avérée, car elle reste latente la plupart du temps). Plus exactement, la « base » prise en elle-même ne fonctionne pas comme telle. Elle n'existe, elle n'est « réelle » que dans et par la rationalité politique. Et c'est pourquoi la question centrale est celle du pouvoir (de l'Etat). *La totalité est politique* (et non pas logique, épistémologique ou philosophique). Entre l'économique et le politique, l'articulation est double : idéologique et pratique. L'idéologie dissimule la pratique politique, les contradictions, les distorsions, les erreurs et illusions de classe.

Contrairement à une idéologie répandue (dans le « syndicalisme », mais aussi chez les économistes qui « interprètent » le marxisme) le capitaliste individuel, d'après Marx, n'exploite pas « ses » ouvriers, « son » personnel, les travailleurs de « son » entreprise. Il les domine, il les manipule, il les réduit à la passivité, il les soumet à une hiérarchie. En ce qui concerne l'exploitation, c'est *l'ensemble de la classe dominante* (y compris les fractions, les courants divergents ou convergents d'intérêts et d'idéologie qui la traversent et la constituent) qui exploite *l'ensemble des classes dominées* et principalement *la classe ouvrière.* La bourgeoisie dans son ensemble se partage la plus-value et la répartit suivant le poids politique de ses groupes (les groupes de pression, les « lobbies »). Elle en rétrocède une partie variable aux autres couches et fractions de classes (classes moyennes, petite bourgeoisie commerçante et artisanale, fonctionnaires, paysans propriétaires ou non), selon leur poids politique. Déduction faite, bien entendu, de la « masse salariale » (du capital

variable) calculée ou réduite par divers moyens et résultat de pressions multiples (syndicales, notamment).

Le processus suppose l'ensemble, hautement complexe, de la société, à tous les niveaux (y compris la science et la « culture », c'est-à-dire les superstructures institutionnelles et idéologiques). La plus-value globale ne se forme pas dans les entreprises les mieux équipées (secteurs de pointe, techniquement, dans l'industrie et l'agriculture, caractérisés par la haute composition organique du capital) ni dans les entreprises défavorisées (basse composition organique) mais *dans leur rapport,* au sein de la société prise dans son ensemble. Selon Marx, les entreprises et branches d'industries à faible capital variable et fort capital constant (haute compostition organique) produisent peu de plus-value. Du moins quand leur stratégie sur le marché ne détache pas les prix des valeurs et ne détruit pas la « vérité des prix » ! Il faut donc des entreprises à fort capital variable et faible composition organique (*l'inégal développement* des entreprises, des techniques, des branches d'industries et secteurs) pour que le processus global avantage les autres. Ce qui se traduit par le passage incessant d'une branche à l'autre, d'un secteur à l'autre, de la main d'oeuvre, des matières premières, des techniques, et des travaux eux-mêmes. Comment joue, à ce niveau, la compétition régulatrice ? Quand et comment et dans quelle mesure et jusqu'à quel point la régulation devient-elle consciente, donc politique ? Tel est le problème.

Or, ce que Marx analyse à l'échelle d'une économie et d'un marché nationaux s'effectue à l'échelle *mondiale.* A cette échelle se confrontent (avec ou sans péréquation spécifique) des pays inégalement développés (Lénine) c'est-à-dire disposant, dans la division mondiale du travail (incomplètement réalisée) et dans le cadre des échanges mondiaux, de productivités inégales, de composition organiques inégales du capital. Les pays dit industrialisés ont une haute composition organique de leur capital global. Les pays non développés (dits pudiquement « en voie de développement ») ont une basse composition organique. Si la thèse ici présentée, en prolongeant la ligne théorique de Marx et Lénine est juste, c'est dans *le rapport entre les compositions organiques du capital* selon les pays, dans le cadre mondial, que se situe la problématique essentielle. Aujourd'hui, on peut affirmer des pays entiers ce que Marx disait des entreprises et des branches de production (y compris l'agriculture). Chaque nation a sa composition organique *moyenne* du capital, inférieure, égale ou supérieure à la *moyenne mondiale.* Ce qui n'exclut pas les considérations sur les pays et secteurs pris séparément, mais leur confère une autre portée.

On sait que deux thèses inexactes ont disparu, bien qu'il en traîne des séquelles :

a) Le capitalisme vit de ronger et de détruire sa périphérie non capitaliste. Lorsque cette périphérie (paysanne, non industrialisée) sera annihilée, il s'effondrera d'un bloc (Rosa Luxembourg).

b) Les monopoles, consolidés à l'échelle nationale, opérant sur le marché (national et international) ont consolidé leurs surprofits ; en combinant la pression économique et la violence extra-économique (l'action militaire), les monopoles ont donc aboli le profit moyen en établissant pour eux le profit

maximum (Staline). Ils exploitent donc sans autre forme de procès le monde entier hors la partie socialiste.

Ni l'une ni l'autre de ces deux thèses ne rend compte du maintien du capitalisme, de sa croissance (dans la période qui,peut-être, se termine), de sa « prospérité », de l'atténuation des crises cycliques, etc.) Ni l'une ni l'autre ne rend compte des *problèmes* (vraisemblablement insolubles pour le capitalisme, qui se posent à l'échelle mondiale, et notamment des problèmes monétaires avec les tentatives de solutions proposées, les réussites partielles et provisoires, les manoeuvres, les échecs...

Si les analyses et l'exposé du *Capital* peuvent s'étendre à cette échelle, il se forme (par la voie des échanges économiques des marchandises et des capitaux) un taux de profit moyen, c'est-à-dire une péréquation des productivités entre les pays dans le cadre des rapports mondiaux d'échange. C'est-à-dire dans le cadre des accords monétaires. Il se passe également une répartition globale, donc *politique,* de la plus-value mondiale. Les pays industrialisés, « bien équipés », à haute composition organique du capital, reçoivent plus que la part qu'ils produisent de cette plus-value globale ; ils prélèvent (par des moyens stratégiques) plus que le profit moyen de leurs capitaux, pourtant considérables. Les pays moins bien placés, moins « compétitifs », touchent moins que la plus-value considérable qu'ils produisent, et moins que la part relative de leurs investissements, cependant faibles. Pourquoi ? Parce qu'ils livrent leurs prestations (matières premières, produits divers,force de travail et même « services », travail intellectuel et manuel) à des prix inférieurs à leur valeur.

Sans ces processus, sans cette tendance à la formation d'un taux de profit moyen et d'une productivité moyenne générale, la monnaie ne jouerait aucun rôle international : l'or n'aurait plus de sens ; le Grand Fétiche aurait disparu, le « dieu barbare » serait mort. Pourtant, il n'est pas certain que le capitalisme, à l'échelle mondiale, puisse structurer, institutionaliser, stabiliser les rapports que ses leaders (économiques et politiques) s'efforcent d'établir. En effet, au niveau politique les rapports contradictoires se re-produisent et s'aggravent, alors qu'aux niveaux inférieurs (la nation, la branche d'industrie) les contradictions sont partiellement réduites ou résorbées.

Les rapports « inter-sectoriels » s'expriment dans l'orientation marxiste comme rapports entre *compositions organiques inégales,* (ce qui n'exclut pas les considérations inter-sectorielles, mais se superpose à elles). Ces rapports impliquent des mouvements gigantesques : transferts de capitaux (tantôt flottants, tantôt gelés) – transferts de force de travail. Ces derniers phénomènes ont une ampleur exceptionnelle. Dans la plupart des pays industriels, les branches *à faible composition organique* (faiblement productives de produits, mais hautement productives de plus-value) ont importé de la main-d'oeuvre en provenance des pays « en développement ». Cette force de travail venue des secteurs moins développés de l'économie mondiale, on l'occupe dans les secteurs arriérés des économies nationales. Il s'agit évidemment des travailleurs « étrangers » en France (Algériens, Portugais, Italiens, Turcs, etc.) mais aussi des Porto-Ricains et autres aux U.S.A. et même dans une certaine mesure des travailleurs noirs. Ici se découvre l'articulation entre le marché des capitaux et celui du travail, liaison

inhérente aux rapports de production. L'exploitation des « non-développés » est double ; elle a lieu à la fois dans les pays exploités et dans les pays exploiteurs, c'est-à-dire dans leurs *rapports,* pris dans toute leur ampleur. Elle a lieu à la fois par les transferts des forces de travail et des capitaux. Dans l'ensemble du processus, les pays non-développés sont à prédominance agraire, c'est bien connu. Les pays développés sont industrialisés, mais les phénomènes *urbains* y deviennent *dominants,* tant pour la formation, la réalisation, la répartition de la plus-value que du point de vue politique (constitution de centres de décision puissamment armés ou plutôt armés pour la puissance). Ce qui fait de la ville, faut-il le souligner, le lieu politique de la lutte des classes et fractions de classes. Le lieu, c'est-à-dire le théâtre et l'objectif...

Ce dernier aspect de la « mondialisation » ne s'est affirmé et confirmé qu'au cours du XXème siècle, et particulièrement dans la seconde moitié de ce siècle. Tels sont les principaux aspects constitutifs du néocapitalisme, ou plus exactement du néo-impérialisme. A l'échelle internationale comme à l'échelle nationale, les rapports sociaux qui permettent l'exploitation se doublent d'une hiérarchie, d'un ensemble de rapports de dépendance. L'économique (avec sa primauté) et le politique s'articulent « rationnellement ».

Analysant la fusion du capital bancaire et du capital industriel, Lénine n'a pu, au début du siècle, saisir les modalités complexes de cette fusion ainsi que les diverses interactions entre le capital financier et l'Etat. Ces modalités varient selon les pays, suivant les conditions initiales (historiques) et suivant les contradictions internes (que le « capitalisme monopolistique d'Etat » ne résorbe pas, bien qu'il s'y efforce par l'idéologie). En particulier, le rôle de l'Etat, dans le processus de la croissance économique et le maintien des rapports sociaux, diffère beaucoup selon les pays ; il n'est pas le même au Japon, aux U.S.A., dans l'Allemagne d'hier et celle d'aujourd'hui, en U.R.S.S., en Chine ! Dans les pays capitalistes, tantôt le capital bancaire se laisse subordonner aux intérêts et contraintes des branches d'industries (non pas tant aux capitalistes industriels comme tels, qu'à la division du travail qu'ils tentent d'établir dans leur pays)—tantôt il se subordonne le capitalisme industriel et le domine. La situation qui en résulte présente donc des variantes importantes autour de modèles divers. Dans un cas se constituent et se consolident des organisations à prédominance *verticale* : branches d'industries détenues par tel organisme monopolistique, ayant sa banque ou son réseau bancaire. Dans l'autre cas se constitue et se consolide une organisation à prédominance *horizontale,* c'est-à-dire que le réseau bancaire détient et par conséquent relie plusieurs branches d'industries. Cette différence, qui n'est pas nouvelle et a déjà été maintefois notée, entraîne des conséquences qui se manifestent peu à peu. L'organisation horizontale montre plus de souplesse. Elle tend vers une sorte de planification dans les cadres du capitalisme (qui peut se dire « capitalisme d'Etat », l'Etat n'étant que le bureau d'études du systèmes bancaire). Ainsi se profile un *modèle japonais* du néo-capitalisme. L'organisation verticale, plus rigide, exige et appelle de plus en plus l'intervention efficace de l'Etat, fondé de pouvoir plus que bureau d'études. Ainsi se dessine en perspective un *modèle américain* (et cela bien que traditionnellement, dans les pays anglo-saxons,

l'intervention étatique soit marginale et minimale). La voie française du capitalisme, ne serait-ce pas une fois de plus celle du compromis sous le parapluie de la clarté cartésienne et de l'idéologie structuraliste ?

Lire le Capital ? Certes. Mais pourquoi ? Pour qui ? Dans quel but stratégique ? Si on néglige ces questions, si on ne *prolonge* pas l'analyse et l'exposé (en acceptant le risque d'extrapolation), de quoi s'agit-il ? De littérature. De jeux d'écriture. Littérale ou symptomale, hors ce souci stratégique, la lecture de Marx ne relève que de la scolastique. L'époque se place sous le signe du « mondial » et de la « mondialité ». Ainsi se détermine la *coupure politique*. Ici encore la coupure ne peut se dire philosophique ou épistémologique. La place des pays « socialistes », leur action, leur stratégie, font problème. Leur existence ne suffit pas à définir la période nouvelle. Le mondial et la mondialité peuvent-ils se concevoir et se connaître sans le marxisme ? Non. Toutefois, de nouveaux concepts s'imposent et tôt ou tard une reconsidération générale de nos concepts et catégories aura lieu. La marche vers la mondialité ébranle inévitablement les structures nationales et c'est ce qui explique leur résistance, leur persistance (idéologique et institutionnelle). La théorie de la « mutation » qui s'accomplirait à échelle réduite, celle de la nation et de l'Etat national, n'est qu'une interprétation idéologique du processus mondial, cette interprétation n'est pas moins mystificatrice que la thèse du « miracle » économique (allemand, italien, japonais, etc.) qui attribuait aux mérites des dirigeants et aux prières des peuples en chaque nation, la « chance » d'une période prospère. Le processus mondial, qui ne mène sans doute pas à l'effondrement total et global du système (capitaliste) n'entraîne cependant pas partout les mêmes conséquences. L'inégalité de développement, enveloppant de multiples *différences,* joue un rôle grandissant. Le processus engagé à l'échelle planétaire peut s'accompagner d'une régression vers la violence sans frein ni but. Selon le schéma marxiste étendu aux conditions nouvelles, il est peu probable que la « mondialité » s'accomplisse par la constitution d'un Etat mondial. Ce projet néo-hégélien, théorisé par Eric Weil et François Châtelet, pour autant qu'il ait une portée politique, représente aujourd'hui l'idéologie contre-révolutionnaire par excellence, de façon plus affinée que l'exaltation de l'Etat national. Le processus mondial passe par le dépérissement et/ou le pourrissement des Etats nationaux, ce pourrissement allant avec le chaos sanglant, la violence déchaînée, la prise du pouvoir par cette violence (militaire ou para-militaire). Quand au dépérissement, il correspond au schéma marxiste de la dictature du prolétariat (coïncidant, comme on le sait, avec la démocratie élargie et approfondie). Vraisemblablement, les deux processus – dépérissement et pourrissement – s'enchevêtrent déjà. On ne voit pas encore bien quelles *forces* sociales et quelles alliances politiques mèneront le processus, quelles *formes* sociales et politiques en naîtront, après quelles convulsions. La plupart des « marxistes » restent attachés au socialisme d'Etat. Qu'envisagent-ils ? D'arracher l'Etat aux forces qui le dissolvent, de le reconstituer et le raffermir en tant qu'Etat démocratique ou socialiste. Ce qui ne suffit pas à définir une société nouvelle, une transformation. Combattre le pourrissement de l'Etat et le pouvoir militaire sans pour autant renforcer l'Etat (ce qui entretient un

tourniquet, un cercle infernal), prendre en charge le dépérissement (démocratique), c'est une perspective politique clairement et ouvertement marxiste. Que les éléments avancés de la classe ouvrière y puissent prendre une part essentielle, cela ne fait aucun doute. Reste à définir les critères d'appréciation de ces éléments « avancés » et les modalités de leur alliance avec les intellectuels, les étudiants, une partie des techniciens, bref avec les autres éléments constitutifs de la « nouvelle avant-garde » ou du « bloc historique », si l'on veut employer cette terminologie.

Le sens politique de la construction « althusserienne » apparaît maintenant en pleine lumière. On s'accorde le droit de *reconstruire* la pensée de Marx, au cours d'une re-lecture, qui n'est ni la première ni la seconde, mais la Nème, après une dure expérience historique. On refait, en re-bâtit le marxisme, sous couleur de *scientificité.* On décide, on déclare ce qui va et ce qui ne va pas, ce qui subsiste étant « fondé », relié au noyau épistémologique. Bonne méthode, dira-t-on. Et pourquoi ne pas procéder ainsi, un siècle après la parution du *Capital ?* En effet, pourquoi pas ? Mais que devient la gênante, très gênante théorie du *dépérissement de l'Etat ?* Escamotée, évaporée. Au nom de la science. Pourquoi pas, dira plus d'un lecteur, en première ou Nème lecture, pourquoi pas, puisque cette théorie est périmée, désuète ; puisqu'elle n'est pas vérifiée par l'expérience, par la raison, par l'histoire. En effet ! Mais cette théorie est peut-être essentielle. Et si elle était l'axe de la pensée de Marx, la colonne vertébrale de cette pensée ? Et si elle contenait, partiellement ou totalement, le sens *révolutionnaire* de cette pensée ? Dès lors, peut-être faut-il au contraire la réaffirmer, avec force, contre le « réel », contre l'apparence consolidée, contre le « monde » économique de la marchandise et le monde politique de l'Etat ! Nous aurions alors devant nous, avec les thèses d'Althusser, un marxisme dé-cérébré, dé-vertébré, dé-structuré au nom du structuralisme. La recherche de la structure, dans le marxisme, dans le *Capital.*, aurait détruit cette structure. Quant à l'Etat lui-même, au cours de cette opération, il cesse de passer pour *superstructure* et devient *structure* de la société, légitimé scientifiquement, érigé sur le socle épistémologique ! Que plus d'un lecteur se frotte les mains et applaudisse en assistant à l'opération, en la comprenant, cela se conçoit. Mais, dira-t-on, tout ceci, Althusser ne le dit pas. Non, mais il le fait. Et cela ne se dit pas. Une telle opération ne réussit que dans un certain silence.

L'idéologie structuraliste enveloppe un fétichisme de l'espace. Pour elle, le flux du temps s'enlise dans l'espace *actuel,* comme un fleuve qui descend vers une mer immobile se perd dans un delta de boue et de marécages (que les « indigènes » prennent pour un pays merveilleux parce que c'est leur contrée, leur « environnement »).

Fétichisme de l'espace : espace mental et social, espace épistémologique, espace des structures, topologie sévèrement constituée, enchaînement des « topies » émergées du passé et qui cherchent à s'en passer, ensemble de résultats figés, *cristallisés.* Faut-il dénier l'espace ? Dénier les « topies » ? Non, mais les restituer dans le temps. La pensée structuraliste s'efforce d'abolir l'histoire, par décret, par postulat épistémologique. Elle la détruit en profondeur, parce qu'elle nie ou abolit le sens du temps. Quand elle ne la détruit pas,

elle la réduit. L'histoire de ceci ou de cela. On critique *par la droite* (un sens de Lénine) les conceptions admises de l'historicité. On ne critique pas l'histoire, telle qu'elle se fait (ou ne se fait pas). Une telle pensée sanctionne et confirme *le monde à l'envers* en interdisant de le renverser. Elle s'y installe tête en bas, en marchant sur les mains, en déclarant que c'est normal et bien ainsi. Ce que Marx avait dit et commencé – à propos de Hegel et de toute la philosophie, y compris la philosophie matérialiste et « l'idéalisme » objectif classique – à savoir qu'il fallait d'abord leur remettre les pieds par terre, ce renversement du monde à l'envers est abandonné. La scientificité ne cherche plus l'objet, les conditions de l'objet, de son « approche », de sa perception et de sa conception, de son appréhension comme tel. Elle détermine l'objet par les conditions de la science : par les postulats épistémologiques. Ce n'est pas « l'objet » qui apporte une « coupure » spécifique, en se distinguant comme objet *différent,* par rapport aux antécédents, aux autres objets. C'est la coupure qui fait apparaître le nouvel objet de connaissance dans le savoir posé comme « pure » vérité. Elle pose comme problème ce qui auparavant passait pour naturel, pour déjà su. Elle pose l'objet. Même si ces conditions de l'objet ne sont plus considérées et fixées « a priori » comme chez Kant, même si elles laissent une place à l'empirisme et à l'observation (au risque peu négligeable de changer en « vérité » scientifique les conditions de la société existante ou les significations des idéologies), l'inversion du rapport entre la connaissance et son objet n'en est que plus frappante et plus paradoxale. Il ne faut donc pas seulement accuser l'idéologie structuraliste de détourner les problèmes, d'aborder l'analyse de la société moderne par le détour de l'archaïsme, de l'ethnologie, de l'anthropologie (Claude Lévi-Strauss). Ni d'interpréter l'historicité de façon arbitraire, ou de la détruire en la réduisant soit à un mythe, soit à la succession des mythes et mythologies. Il faut aller plus loin. Le *paradoxe épistémologique* détruit en le renversant le rapport entre le sujet et l'objet de la connaissance. Les fétichismes combinés et se surdéterminant l'un l'autre de l'espace, de la scientificité, du langage, aboutissent à la mort généralisée : mort de *l'objet* qui le rend bien au « sujet » et l'entraîne dans la tombe, meurtre du langage par le métalangage et les jeux de l'écriture. Sans compter d'autres morts, illustres ou non, dont celle de l'histoire, après celle de Dieu et de l'Homme.

Dans cette pensée structuraliste, la lecture « symptomale » décèle une *schizoïdie intellectualiste* : schizophrénie du langage pris sans référentiel, schizoïdie épistémologique, schizophrénie de la scientificité identifiée avec l'absolu philosophique, parfois schizophrénie politique. Les « champs aveugles de la politique », ainsi pourrait s'intituler une analyse théorique de la situation. La « coupure » entre l'intellect et la praxis est mortelle. La tête coupée fonctionne sans corps, le cortex sans chair, sans os, sans visage, la forme sans contenu.

Dans le cas de L. Althusser, le paradoxe atteint au comble. La position théorique qu'il postule ne serait-ce pas – au vocabulaire près – celle que Lénine réfute et rejette à propos de l'empiro-criticisme ? ...

Ce volume réunit plusieurs articles complétés et situés par la présente introduction. Le premier de ces articles montre comment la pensée structuraliste apporte la *critique de droite* (dans l'acception léniniste) d'une conception courante, vulgaire, prétendûment marxiste, de l'historicité. Alors que cette conception – hégélienne en son fond – appelle une *critique de gauche.* Par ces mots, « critique de gauche », que l'on veuille bien ne pas entendre une critique faite par la « gauche », au nom de la « gauche » politique existante, mais dans l'acception marxiste et léniniste : une critique radicale. Le processus mondial de transformation exige une critique approfondie des concepts et conceptions de la période précédente, et notamment de la conception de *l'histoire.* Dans ce domaine essentiel, il faut mettre fin au fétichisme, c'est-à-dire à la conception occidentale, (ou plutôt « européo-centrique ») d'un rationalisme et d'un naturalisme bornés, érigés en vérité suprême, en absolu philosophico-politique. La critique radicale de l'historicité généralement admise doit comporter une analyse de l'histoire considérée comme institution culturelle ou politique (idéologique). Dans cet éclairage, le structuralisme est *symptomal*: d'une crise de la pensée historique qu'il convient d'élucider pour indiquer l'ouverture ou pour ouvrir une issue.

Un second article met trop rapidement en évidence le rôle de trois concepts : forme, fonction, structure – dans le *Capital* et surtout dans les premiers paragraphes. Thèse sous-jacente : ces concepts ont une importance méthodologique et théorique *égale.* Privilégier l'un d'eux constitue une *idéologie* : le formalisme, le fonctionnalisme, le structuralisme. Ces trois concepts, *pris ensemble,* structurent le champ théorique dans lequel se développe l'analyse du *Capital.* Ils définissent simultanément le système des références et le système des concepts qui s'articulent (valeur d'échange, marchandise, division du travail, contrat, plus-value) et qui s'ouvrent sur l'histoire du capitalisme. Chacune de ces idéologies (abus de chaque concept) a eu son heure, son succès, puis s'est épuisée. Ainsi *l'idéologie* a essayé toutes les impasses. Et il fallut les dénoncer, en prenant le risque de passer pour « passéiste ».

Ces trois textes ne doivent pas se prendre comme des fragments d'un système, mais comme des jalons sur un chemin, c'est-à-dire vers un avenir.

Encore quelques mots pour limiter le débat, non pour le clore (surtout pas). Serait-il question ici d'une condamnation sommaire et globale des recherches poursuivies au titre du structuralisme ? Point. Il y a un usage légitime du concept de *structure,* concept-clé mais non privilégié par rapport aux autres instruments d'analyse : la forme, la fonction, le niveau, etc. Seules les opérations, poursuivies inconsidérement, de réduction, extrapolation, idéologisation, relèvent d'une critique sévère.

Sorbonne – Nanterre