



National Library of Canada
Collections Development Branch

Canadian Theses on
Microfiche Service

Bibliothèque nationale du Canada
Direction du développement des collections

Service des thèses canadiennes
sur microfiche

NOTICE

The quality of this microfiche is heavily dependent upon the quality of the original thesis submitted for microfilming. Every effort has been made to ensure the highest quality of reproduction possible.

If pages are missing, contact the university which granted the degree.

Some pages may have indistinct print especially if the original pages were typed with a poor typewriter ribbon or if the university sent us a poor photocopy.

Previously copyrighted materials (journal articles, published tests, etc.) are not filmed.

Reproduction in full or in part of this film is governed by the Canadian Copyright Act, R.S.C. 1970, c. C-30. Please read the authorization forms which accompany this thesis.

**THIS DISSERTATION
HAS BEEN MICROFILMED
EXACTLY AS RECEIVED**

AVIS

La qualité de cette microfiche dépend grandement de la qualité de la thèse soumise au microfilmage. Nous avons tout fait pour assurer une qualité supérieure de reproduction.

S'il manque des pages, veuillez communiquer avec l'université qui a conféré le grade.

La qualité d'impression de certaines pages peut laisser à désirer, surtout si les pages originales ont été dactylographiées à l'aide d'un ruban usé ou si l'université nous a fait parvenir une photocopie de mauvaise qualité.

Les documents qui font déjà l'objet d'un droit d'auteur (articles de revue, examens publiés, etc.) ne sont pas microfilmés.

La reproduction, même partielle, de ce microfilm est soumise à la Loi canadienne sur le droit d'auteur, SRC 1970, c. C-30. Veuillez prendre connaissance des formules d'autorisation qui accompagnent cette thèse.

**LA THÈSE A ÉTÉ
MICROFILMÉE TELLE QUE
NOUS L'AVONS REÇUE**

IDEOLOGIE ET PRATIQUE THEORIQUE
ESSAI SUR L'ANTI-HUMANISME THEORIQUE DE



LOUIS ALTHUSSER

par Paul Browne

Thèse présentée à l'Ecole des
Etudes supérieures de l'Université
d'Ottawa en vue de l'obtention
de la maîtrise en science politique.



P. Browne, Ottawa, Canada, 1980

IDEOLOGIE ET PRATIQUE THEORIQUE
ESSAI SUR L'ANTI-HUMANISME THEORIQUE DE

LOUIS ALTHUSSER

par Paul Browne

Thèse présentée à l'Ecole des
Etudes supérieures de l'Université
d'Ottawa en vue de l'obtention
de la maîtrise en science politique.

RESUME

Cet essai a comme buts l'analyse de la conception althussérienne de l'idéologie et de la pratique théorique, la découverte de ses fondements ontologiques à savoir les principes de l'anti-humanisme théorique, et la démonstration que ces fondements ontologiques reflètent les structures fétichistes de la société bourgeoise sans les saisir adéquatement.

Ce travail s'est déroulé en deux étapes.

L'auteur a d'abord représenté l'essentiel de la pensée d'Althusser de façon systématique en montrant les principes et les concepts fondamentaux de l'anti-humanisme à l'oeuvre à chaque niveau de la théorie. Afin de faire cela il a fallu identifier les concepts fondamentaux de structure, de pratique, de tout structuré, de surdétermination et de temps historique. S'imposait ensuite l'analyse de la théorie de l'idéologie et de celle de la pratique théorique pour montrer comment les concepts anti-humanistes de base s'y reproduisent. Une certaine cohérence était ainsi donnée à une pensée exposée de façon assez incohérente par son auteur.

Cet exposé a permis de saisir la théorie althussérienne à sa racine, de l'attaquer dans ses fondements mêmes. Cette critique a suivi plusieurs étapes.

Il fallait d'abord approfondir notre analyse de la problématique anti-humaniste. L'auteur a donc repris toute la question de l'activité humaine, du rapport entre les structures, et de la succession historique des structures (la question de la transition), telle que l'envisage Althusser, et en a découvert les implications logiques.

Il a ainsi pu dégager deux caractéristiques de l'anti-humanisme: le formalisme et l'éléatisme.

Le formalisme se manifeste avant tout dans la réduction de tout phénomène et de tout événement à une problématique élaborée a priori. Celle-ci postule un rapport spécifique entre la structure et l'individu, telle que l'individu n'est que le support d'un certain nombre de structures qui déterminent totalement sa subjectivité et son objectivité. La totale passivité de l'individu va de pair avec la toute-puissance de la structure. Ce modèle est déclaré valable pour l'étude de tous les modes de production, au point où Althusser affirme la possibilité de connaître les transitions futures entre modes de production sur la base de la connaissance présente.

La faiblesse principale de ce formalisme réside sans aucun doute dans son mutisme au sujet de l'origine des structures. L'éléatisme résout ce problème en éliminant comme idéologique la question de la genèse des structures. L'éléatisme accomplit cela par l'évacuation de toute essence de la structure sociale et de l'histoire humaine. La réduction de la formation sociale, à une juxtaposition de structures et d'"individualités historiques" autonomes, distinctes et sans essence commune transforme l'unité profonde et essentielle de la société en un rassemblement conjoncturel et contingent. Le concept de temps historique couronne ce processus de morcellement, en refusant toute histoire propre à une structure complexe. La formation sociale n'a plus ainsi de passé ou de futur propre, mais seulement les passés

et les futurs des structures qu'elle contient. A la limite, l'histoire de toute structure complexe apparaît comme une succession de conjonctures disjointes. La disparition de toute essence commune et de toute continuité entre structures fonde le principe de la rupture (dont la coupure épistémologique est l'exemple le plus évident), qui rend impossible toute conceptualisation de la genèse des structures. Celles-ci sont dès lors "toujours-déjà-données" et toute question relative à la constitution ou à la disparition du rapport fondamental entre l'individu et la structure, devient inconcevable.

Il ne suffisait cependant pas de mettre à nu le formalisme et l'éléatisme. Il fallait découvrir leur signification. L'auteur a dû reprendre la théorie marxiste de l'aliénation et du fétichisme pour comprendre celle-ci. Il a pu comprendre, à la lumière de l'analyse marxiste de la division capitaliste du travail, que l'anti-humanisme perce les voiles de l'idéologie bourgeoise de la liberté individuelle et décrit l'être de l'homme dans le mode de production capitaliste de façon assez juste. L'auteur a cependant pu établir que l'approche d'Althusser en reste au niveau de la description puisqu'il ne voit pas au-delà de la société bourgeoise et prend en quelque sorte l'aliénation de l'homme sous le capitalisme pour la condition humaine éternelle.

La critique de l'idéologie bourgeoise de la liberté individuelle, de la constitution individuelle des idées et de l'individualité de la conscience se révélait ainsi le joint fort de la théorie althussérienne de l'idéologie. Mais cette théorie comporte aussi un caractère idéolo-

gique qui transparait dans son application à toutes les sociétés, y compris les sociétés sans classes, par son auteur. Cette théorie de l'idéologie complète la théorie althussérienne de la formation sociale en général, reproduit son formalisme et retombe finalement dans les procédés de la sociologie bourgeoise.

L'auteur a ensuite montré que la théorie de la pratique théorique reflète les mêmes structures fétichistes que la théorie de l'idéologie. Il a montré que le fondement logique véritable de la théorie althussérienne de la connaissance résidait dans la théorie de la connaissance et dans l'éléatisme qui séparent la théorie des autres pratiques par la coupure épistémologique et par le principe de la discontinuité temporelle, et qui fondent ainsi la nécessité de l'immanence des critères de validation des concepts scientifiques ainsi que la vérité absolue de la science.

L'auteur a finalement montré que la coupure entre l'être et la pensée, entre la théorie et l'idéologie et en fin de compte entre la théorie et la pratique, ne reflétaient que le point de vue contemplatif dicté par les structures fétichistes de la société bourgeoise et que cet aspect contemplatif faisait finalement tomber Althusser soit dans un fatalisme qui reflète l'impuissance du chercheur solitaire à transformer le monde qu'il contemple, soit dans un volontarisme qui reflète la monopolisation de la connaissance par une partie de la société dans le but de manipuler l'autre.

"L'homme vit toujours au sein d'un système: en tant que partie intégrante de celui-ci, il est réduit à certains de ses aspects (fonctions) ou apparences (unilatérales ou réifiées). Mais, en même temps, l'homme est toujours au-dessus du système, et -- en tant qu'homme -- il ne peut être réduit au système. L'existence de l'homme concret s'étend jusqu'à la sphère qui se trouve entre l'irréductibilité au système, ou sa possibilité de le surmonter, et son insertion de fait, ou sa fonction pratique, dans le système (des conditions et rapports historiques)."

(Karel Kosik, La dialectique du concret, Paris, Maspero, 1970, p. 68.)

"La critique a dépouillé les chaînes des fleurs imaginaires qui les recouvraient, non pour que l'homme porte des chaînes sans fantaisie, désespérantes, mais pour qu'il rejette les chaînes et cueille les fleurs vivantes."

(Karl Marx, Introduction à la Critique de la Philosophie du Droit de Hegel, in Karl Marx et F. Engels, Etudes philosophiques, Paris, Editions sociales, 1974, p. 25.)

TABLE DES MATIERES

INTRODUCTION

Problématique

A. L'activité humaine en général

B. L'activité humaine déterminée historiquement

C. La négation de la négation

Objectifs et plan de la thèse

PREMIERE PARTIE: EXPOSE DE LA PENSEE DE LOUIS ALTHUSSER

CHAPITRE 1 : LES CONCEPTS FONDAMENTAUX DE L'ANTI-HUMANISME

THEORIQUE

A. Critique de l'humanisme

B. La notion de structure

C. La pratique

D. La surdétermination

E. Le concept de temps historique

CHAPITRE 2 : L'IDEOLOGIE

CHAPITRE 3 : LA PRATIQUE THEORIQUE

A. Processus de la pratique théorique

B. Pratique théorique idéologique et pratique théorique
scientifique

C. Théorie de la pratique théorique

D. La nouvelle pratique de la philosophie

CONCLUSION DE LA PREMIERE PARTIE

DEUXIEME PARTIE: REMARQUES CRITIQUES SUR L'ANTI-HUMANISME

THEORIQUE DE LOUIS ALTHUSSER

CHAPITRE 4 : ANTI-HUMANISME, FETICHISME ET IDEOLOGIE

- A. Aliénation et fétichisme dans le mode de production capitaliste
- B. Anti-humanisme et fétichisme
- C. Anti-humanisme, fétichisme et idéologie chez le jeune Rancière et chez Althusser

CHAPITRE 5 : L'ANTI-HUMANISME, LA PRATIQUE THEORIQUE ET LA

COUPURE EPISTEMOLOGIQUE

- A. Abstraction et essence dans l'approche marxiste
- B. L'anti-empirisme, l'essence et la séparation entre "réel" et pensée
- C. La conception althussérienne de l'abstraction et la théorie de l'idéologie
- D. Le rapport entre genèse-en-pensée et genèse historique
- E. Anti-humanisme et théorie de la connaissance

CONCLUSION

BIBLIOGRAPHIE

INTRODUCTION

L'unité du Sujet et de l'Objet, de la Conscience et de l'Etre trouve son expression dans l'unité de la Théorie et de la Pratique, dans la liaison du marxisme au mouvement ouvrier, dans la connaissance de la théorie comme expression de l'activité pratique - critique du prolétariat et comme théorie "essentiellement critique et révolutionnaire", qui mène à la suppression pratique de l'objet qu'elle a critiqué théoriquement, qui mène au bouleversement des rapports existants (1)

Cet essai porte sur la conception althussérienne de l'idéologie et de la pratique théorique. Il s'agira d'évaluer la portée théorique et les implications pratiques de cette conception au moyen d'une analyse de ses présupposés théoriques.

L'examen de la philosophie d'Althusser comporte un grand intérêt non seulement à cause du prestige de ce penseur (que la New Left Review appelle "the most eminent living Communist philosopher" (2)) et à cause de son influence sur la pensée de gauche, mais aussi à cause de sa remise en question de la pensée marxiste à partir de 1960.

Althusser a expliqué cette remise en question dans la préface de son livre Pour Marx (3). Il s'agissait de se démarquer par rapport au jdanovisme, au dogmatisme résumé par le slogan "science bourgeoise, science prolétarienne". Althusser voyait la cause du triomphe de ce "gauchisme" jdanovien en France dans l'absence d'une vraie culture

1 Franz Jakubowsky, Les superstructures idéologiques dans la conception matérialiste de l'histoire, Paris, E.D.I., 1971, p. 126.

2 New Left Review, mai - juin 1978, p. 1.

3 Louis Althusser, Pour Marx, Paris, Maspero, collection "théorie", 1965, p. 11 à 32.

théorique dans le mouvement ouvrier français, absence résultant de la formation historique de la couche d'intellectuels en France. Pour des raisons qui se rapportent surtout (au développement historique de la bourgeoisie française, les intellectuels ne se sont jamais ralliés à la cause du prolétariat (avec quelques exceptions). S'appuyant sur Lénine et Kautsky, Althusser affirmait l'impossibilité pour le mouvement ouvrier de dépasser, sans l'intervention des intellectuels bourgeois, les idéologies qu'il produit spontanément (trade-unionisme, anarcho-syndicalisme, etc.). Le développement du Parti communiste dans ce vide théorique avait nourri l'incompréhension du vrai rôle de la théorie marxiste. Celle-ci devait être "par - dessus tout le domaine théorique d'une recherche fondamentale", et remplir une fonction essentiellement théorique, et seulement marginalement politique. (4) Cette incompréhension de son statut mettait la philosophie marxiste dans une situation précaire.

Or la fin du dogmatisme, signalé par le XXe Congrès du Parti communiste de l'Union soviétique, avait permis de poser ouvertement tous les problèmes qui confrontaient le mouvement communiste et de commencer à résoudre ces problèmes. Et selon Althusser le problème, d'ordre théorique, de la constitution de la philosophie marxiste, s'imposait comme le problème le plus fondamental (à la lumière du vide théorique qui avait permis le triomphe du dogmatisme dans le Parti communiste français).

4 Ibid., p. 16.

Les oeuvres les plus importantes d'Althusser, Pour Marx et Lire le Capital, se présentent ainsi comme tentatives de résoudre la question de la "spécificité irréductible" (5) de la philosophie marxiste. Elles analysaient en conséquence le rapport entre Marx et ses prédécesseurs philosophes (Hegel, Feuerbach) et économistes (Ricardo) et donc entre Marx et ses Oeuvres de jeunesse, où il n'avait pas encore rompu avec sa "conscience philosophique d'autrefois" (6). Une telle analyse rendait indispensable la production de la "théorie marxiste de la nature différentielle des formations théoriques et de leur histoire" (7), c'est - à - dire d'une méthode de lecture qui permettrait d'établir ce qui est propre à Marx dans son oeuvre. Or le travail d'élaboration de cette méthode de lecture coïncidait selon Althusser avec le travail d'élaboration de la philosophie marxiste. Celle - ci apparaissait ainsi comme le moyen de produire un discours théorique marxiste scientifique par l'élucidation des concepts marxistes et la topologie de ceux - ci dans le discours théorique. La philosophie marxiste permettait ainsi de distinguer la science de l'idéologie en général, et à l'intérieur de l'oeuvre de Marx, et surtout de l'idéologie la plus pernicieuse, produit du sentiment de libération des intellectuels à la suite du XXe Congrès: l'humanisme.

5 Ibid., p. 30.

6 Karl Marx, préface à la Contribution à la critique de l'économie politique (1859), in Karl Marx, Friedrich Engels, Oeuvres choisies, Moscou, Editions du progrès, 1975, p. 186.

7 Louis Althusser, op. cit., p. 30-31.

Dans une autocritique qui s'étend sur plusieurs œuvres subséquentes à Lire le Capital (8), Althusser reconnaît l'absence dans ses analyses du problème de l'union de la théorie et de la pratique (9). Il admet avoir parlé de cette union uniquement à l'intérieur de la pratique théorique et avoir ainsi ignoré les dimensions sociale, politique et idéologique du fait historique de l'union entre la Théorie Marxiste et le Mouvement Ouvrier. Ce fait historique était alors apparu comme purement théorique, comme simple manifestation de l'opposition générale entre science et idéologie. Or cette interprétation "rationaliste - spéculative" de l'union de la théorie et de la pratique, où disparaissait "presque" la lutte des classes, avait permis des lectures à tendances "théoricistes" des textes d'Althusser. Aussi, à cause de la distinction inadéquate que celui-ci avait établi entre la philosophie et la science, certaines lectures de ses livres contenaient des tendances positivistes. (10)

Il fallait donc rectifier cette déviation en mettant de nouveau l'emphasis sur la lutte des classes et sur son rôle dans la théorie, et distinguer plus nettement la philosophie de la science. Althusser

8 Cf. par exemple Louis Althusser, Philosophie et philosophie spontanée des savants, Paris, Maspero, 1974; Lénine et la philosophie, Paris, Maspero, "petite collection maspero", 1972; Réponse à John Lewis, Paris, Maspero, 1973; Eléments d'autocritique, Paris, Hachette, 1974; Positions, Paris, Editions sociales, 1975; "Avertissement" aux lecteurs du Livre I du Capital, in K. Marx, Le Capital, Garnier-Flammarion, Paris, 1969.

9 Louis Althusser, For Marx, London, NLB, 1977, p. 15 (préface à l'édition anglaise).

10 Ibid., p. 9 à 15; Essays in Self-Criticism (Eléments d'autocritique) London, NLB, 1976, p. 105-106; etc.

fait d'une pierre deux coups en redéfinissant la philosophie comme, en dernière instance, "lutte des classes dans la théorie" (11). Grâce à cela la discussion de l'union entre la théorie et la pratique recevait une dimension politique, et la philosophie ne se confondait plus avec la science. En même temps l'aspect politique de l'entreprise théorique d'Althusser pouvait devenir tout à fait explicite, bien que son ennemi restait le même: l'idéologie bourgeoise qui, sous la forme principalement de l'humanisme, menaçait la théorie marxiste. Celle-ci apparaissait encore plus clairement qu'avant comme "anti-humanisme théorique" (12).

D'après Althusser lui-même le problème principal dans ses travaux théoriques consiste donc dans le rapport théorie-pratique. Notre analyse montrera que le traitement althussérien de ce problème ne peut être compris qu'à la lumière de la conception althussérienne de l'idéologie et de la pratique théorique, et de l'anti-humanisme théorique qui en est le fondement ontologique.

Mais avant de préciser davantage les objectifs de cet essai, il convient de définir la problématique marxiste du rapport théorie-pratique afin de définir clairement nos concepts et de fournir un fondement aux hypothèses et au plan que nous formulerons par la suite.

11 Réponse à John Lewis, op. cit., p. 11.

12 Cf. la Réponse à John Lewis, chapitre 1.

PROBLEMATIQUE

La problématique marxiste du rapport théorie-pratique repose sur une redéfinition des catégories de théorie, de pratique, de conscience, d'être, de sujet et d'objet. Marx saisit l'unité de ces déterminations dans la catégorie d'activité humaine, de praxis. Cette praxis doit être saisie comme totalité, grâce à une méthode dialectique et matérialiste. Elle permet de saisir dans leur développement historique tous les aspects contradictoires et complémentaires des sociétés humaines. Dans sa lère Thèse sur Feuerbach (13), Marx montre que l'être doit être saisi comme unité du sujet et de l'objet conçus comme différents moments de l'activité humaine, et donc que la conscience n'est rien d'autre que cette activité humaine consciente de soi. Ainsi le problème épistémologique du rapport entre la conscience et l'être trouve sa solution dans le fait de saisir la réalité en tant que praxis. Le problème théorique-politique du rapport entre le sujet et l'objet y trouve également sa solution, car l'objet est saisi comme produit du sujet, et le sujet comme identique à l'objet. L'opposition de la théorie et de la pratique y trouve une solution, car elles apparaissent comme moments constitutifs de la praxis, et donc comme unies dialectiquement.

Cependant ces catégories ne représentent pas seulement des produits de la pensée philosophique; on doit les comprendre comme des

13 K. Marx, Thèses sur Feuerbach, in Karl Marx, Friedrich Engels, Oeuvres choisies, op. cit., p. 24.

catégories réelles dont l'histoire humaine elle-même constitue la genèse. Je tenterai aussi brièvement que possible dans les pages suivantes de montrer en quoi consistent ces catégories, d'abord en dehors du processus historique concret, et ensuite dans leur genèse historique réelle.

A. L'activité humaine en général

Il nous faut tout d'abord considérer l'activité humaine en tant que travail, c'est-à-dire en tant que rapport entre l'homme et la nature. En effet l'homme existe comme être physique dépendant pour sa reproduction et sa survie d'objets sensibles qui lui sont extérieurs (14).

Le travail est un rapport entre l'homme et la nature dans lequel l'homme initie, contrôle et manipule les réactions matérielles générées par ce rapport. Le travail se concrétise, s'objective dans des objets d'utilité ou dans des rapports matériels, appelés produits ou objectivations du travail (15).

14 "Dire que l'homme est un être en chair et en os, doué de forces naturelles, vivant, réel, sensible, objectif, c'est dire qu'il a pour objet de son être, de la manifestation de sa vie, des objets réels, sensibles, et qu'il ne peut manifester sa vie qu'à l'aide d'objets réels sensibles. Etre objectif, naturel, sensible, c'est la même chose qu'avoir en dehors de soi objet, nature, sens ou qu'être soi-même, objet, nature, sens pour un tiers."
(Karl Marx, Manuscrits de 1844, Paris, Editions sociales, 1972, p. 136-137.)

15 "Le produit du travail est le travail qui s'est fixé, concrétisé dans un objet, il est l'objectivation du travail. L'actualisation du travail est son objectivation."
(Ibid., p. 57.)

Primarily, labour is a process going on between man and nature, a process in which man, through his own activity, initiates, regulates, and controls the material reactions between himself and nature. He confronts nature as one of her own forces, setting in motion arms and legs, head and hands, in order to appropriate nature's productions in a form suitable to his own wants. By thus acting on the external world and changing it, he at the same time changes his own nature. He develops the potentialities that slumber within him, and subjects these inner forces to his own control. (16)

Il faut donc saisir le travail comme un procès, à travers lequel l'homme réalise dans un produit un dessein spécifique. Chaque processus se déroule nécessairement dans des conditions, et selon une logique et des lois, qui lui sont spécifiques. Dans le processus de travail, le travail, de l'homme s'incorpore dans sa matière par la médiation d'instruments du travail produits dans des processus antérieurs (17). Le produit résulte donc de l'incorporation du travail dans sa matière propre, d'un processus qui transforme à la fois le travail lui-même et cette matière. Le produit contient en lui tous les moments de ce processus de transformation: il est leur unité et les dépasse.

16 Karl Marx, Capital (livre premier), London, Dent, "Everyman's Library", 1974, p. 169.

17 Quand on envisage le processus dans son ensemble, les instruments du travail et la matière du travail (la nature vierge ou transformée par le travail en matière première) se présentent comme moyens de production, et le travail comme travail productif. A l'échelle de la société, on peut définir l'ensemble des moyens de production et la capacité totale de travail productif comme l'ensemble des forces productives.

Or toute activité humaine est d'emblée sociale, comme Marx l'a affirmé maintes fois (18). Les hommes produisent par leur travail les moyens de reproduire leur vie matérielle et spirituelle, et de la développer, mais ils entreprennent cette activité dans le cadre d'une organisation spécifique du travail social, dans des rapports sociaux donnés. Le procès social de production ne crée donc pas seulement des objets d'utilité, ou valeurs d'usage, pour la consommation individuelle ou productive (19), mais aussi des rapports sociaux de production. Tout procès de travail, en tant que rapport entre l'homme et la nature, s'opère dans le cadre de rapports sociaux.

Produire la vie, aussi bien la sienne propre par le travail que la vie d'autrui en procréant, nous apparaît donc dès maintenant comme un rapport double: d'une part comme un rapport naturel, d'autre part comme un rapport social — social en ce sens qu'on entend par là l'action conjuguée de plusieurs individus, peu importe dans quelles conditions, de quelle façon et dans quel but. (20)

En tant que médiation entre le sujet humain et son objet, l'activité humaine devient sa propre médiation: l'homme transforme le monde extérieur sensible, mais par là se crée de nouvelles conditions de vie,

18 Cf. surtout la préface à la Contribution à la critique de l'économie politique, op. cit.; K. Marx, Misère de la philosophie, Paris Editions sociales, 1972, p. 119; K. Marx, Pre-Capitalist Economic Formations, New York, International Publishers, 1965, p. 68 ff.

19 Dans la consommation productive, le travail consomme un objet afin de produire un nouvel objet distinct du travailleur; dans la consommation individuelle l'individu se (re) produit lui-même. Cf. K. Marx, Capital, I, op. cit., p. 176.

20 K. Marx, F. Engels, L'idéologie allemande, Paris, Editions sociales, 1968, p. 58.

de nouveaux besoins, etc., donc se transforme lui-même. Cela devient encore plus clair lorsqu'on conçoit l'activité sociale comme totalité d'activités individuelles en devenir. On voit alors comment les activités des différents individus se complètent et se conditionnent, mais aussi se contredisent et se transforment.

Chaque action productive détermine un objet particulier en l'isolant de la masse informe de l'univers matériel. Cette détermination rend possible l'appropriation de cet objet par la conscience. Cependant le produit considéré isolément est une abstraction, de même que l'action productive saisie en dehors du procès de travail plus large. En réalité ils constituent des moments d'un mouvement fluide, contradictoire et dialectique, dans lequel une valeur d'usage peut se manifester comme produit, matière première ou instrument du travail. (21)

La reconstitution de ce mouvement et de ses différents moments dans l'esprit ne se fait pas de façon immédiate mais passe elle-même par la médiation d'une activité humaine -- l'activité de l'esprit. La pensée, ou la conscience, fait ainsi partie de l'activité humaine, mais elle s'en distingue, comme une partie se distingue du tout (22). L'être et la conscience de l'homme forment une unité dialectique et indissoluble constituée par l'activité humaine. Les représentations des hommes s'enracinent nécessairement dans des rapports matériels qui les

21 K. Marx, Capital, op. cit., p. 175. Cf. aussi H. Lefebvre, Dialectical Materialism, London, Jonathan Cape, 1968.

22 "La pensée et l'Etre sont donc certes distincts, mais en même temps ils forment une unité."
(K. Marx, Manuscripts de 1844, op. cit., p. 90.)

suscitent et qu'elles suscitent à leur tour. Comme le souligne Franz Jakubowsky:

A cette réalité matérielle des rapports sociaux correspond la réalité des représentations sociales qui forment un élément nécessaire de ces mêmes rapports. Les rapports matériels ne sont ce qu'ils sont qu'en liaison avec les représentations qui leur correspondent. La réalité de ces deux domaines s'exprime par leurs effets sociaux. (23)

Ainsi aucune pensée ne peut être comprise si on ne la situe pas dans le contexte de la réalité sociale dont elle fait partie, des pratiques concrètes qui l'ont suscitée, l'ont alimentée et lui ont donné sa direction. De même aucune de ces pratiques sociales ne peut se comprendre correctement sans compréhension des formes de pensée qui la saisissent, la perpétue ou la transforme. Selon Marx:

La production des idées, des représentations et de la conscience est d'abord directement et intimement mêlée à l'activité matérielle et au commerce matériel des hommes, elle est le langage de la vie réelle. Les représentations, la pensée, le commerce intellectuel des hommes apparaissent ici encore comme l'émanation directe de leur comportement matériel. Il en va de même de la production intellectuelle telle qu'elle se présente dans la langue, la politique, celle des lois, de la morale, de la religion, de la métaphysique, etc., de tout un peuple. Ce sont les hommes qui sont les producteurs de leurs représentations, de leurs idées, etc., mais les hommes réels, agissants, tels qu'ils sont conditionnés par un développement déterminé de leurs forces productives et du mode de relations qui y correspond, y compris les formes les plus larges que celles-ci peuvent prendre. La conscience ne peut jamais être autre chose que l'Etre conscient et l'Etre des hommes est leur processus de vie réelle. (24)

23 Franz Jakubowsky, op. cit., p. 115.

24 K. Marx, F. Engels, L'idéologie allemande, op. cit., p. 50.

L'être de l'homme apparaît ainsi, comme objectivation de l'activité humaine, comme travail objectif. Le monde objectif existe comme ensemble des produits passés et présents de l'homme. La conscience de l'homme, ses représentations mentales du monde extérieur sensible, se limitent à ce monde objectif. L'homme ne peut connaître que la matière qu'il a (trans) formée par son activité, car son rapport aux produits de son travail est en même temps son rapport au monde extérieur sensible (25). Une grande partie de la nature reste donc en dehors du monde de l'homme, et ainsi en dehors de sa conscience.

Or, la nature existe quand même pour l'homme non seulement comme prérequis de son activité vitale, comme domaine qu'il n'a pas créé, mais aussi, et même en raison de cela, comme potentialité brute. En ce sens on pourrait définir la nature comme l'ensemble des objets et des objectivations actuels et possibles de l'activité humaine à travers l'histoire universelle.

Marx a découvert dans l'universalité qui caractérise l'objectivité humaine (actuelle et potentielle) un aspect du secret de l'être générique de l'homme. La nature constitue dans son entièreté non seulement le prérequis de l'existence de l'homme, le milieu immédiat de celle-ci, mais également la matière, l'outil et — progressivement — le produit de l'activité humaine. Dans ce sens on peut dire avec Marx que la nature autre que le corps humain constitue

25 Cf. K. Marx, Manuscrits de 1844, op. cit., p. 61.

le corps non-organique de l'homme, l'homme en tant qu'objet (actuel ou possible), de même que l'homme représente la nature en tant que sujet. Des liens indissolubles unissent l'homme à la nature, car l'homme doit y chercher les moyens de sa subsistance et de son développement, tant sous la forme des objets d'utilité que des rapports sociaux qu'il produit. Puisque l'homme fait partie de la nature, les liens indissolubles qui l'attachent à celle-ci constituent l'union indissoluble de la nature avec elle-même. (26) Selon Marx:

For, just as the working subject is a natural individual, a natural being, so the first objective condition of his labour appears as nature, earth, as an inorganic body. He himself is not only the organic body, but also inorganic nature as a subject. (27)

Mais l'être générique de l'homme se caractérise aussi par la liberté de la subjectivité humaine. Alors que l'animal semble se conformer à des modes d'activité pour ainsi dire inscrits a priori dans son être (28) l'homme fait, comme nous l'avons vu plus haut, de son activité vitale elle-même l'objet de sa volonté de transformation de création. L'homme apporte sans cesse du nouveau au monde existant, il crée, il invente son activité. Son être générique se caractérise par

26 Ibid., p. 62.

27 K. Marx, Pre-Capitalist Economic Formations, op. cit., p. 85.

28 Cf. K. Marx, Capital, op. cit., p. 169-170; L'idéologie allemande, op. cit., p. 45-65; Harry Braverman, Labor and Monopoly Capital: The Degradation of Work in the Twentieth Century, New York, Monthly Review Press, 1974, chapitre premier; et Ernst Bloch, Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1962, p. 510-511. Aussi A. Gramsci, Selections from the Prison Notebooks, New York, International Publishers, 1971, p. 351-356.

le fait que son existence se manifeste dans une activité vitale grâce à laquelle il transforme sans cesse sa nature tant objective que subjective. L'être générique de l'homme consiste dans la liberté de sa subjectivité et l'universalité de son objectivité (29). Selon Marx:

C'est précisément dans le fait d'élaborer le monde objectif que l'homme commence donc à faire réellement ses preuves d'être générique. Cette production est sa vie générique active. Grâce à cette production, la nature apparaît comme son oeuvre et sa réalité. L'objet du travail est donc l'objectivation de la vie générique de l'homme: car celui-ci ne se double pas lui-même d'une façon seulement intellectuelle, comme c'est le cas dans la conscience, mais activement, réellement, et il se contemple donc lui-même dans un monde qu'il a créé. (30)

Dans cette première esquisse de la problématique nous avons vu que l'unité de la théorie et de la pratique (c'est-à-dire de l'activité transformatrice du monde des représentations et de l'activité transformatrice du monde sensible) se présente comme activité humaine, comme médiation entre le sujet et l'objet. Nous avons vu que le rapport sujet-objet se définit comme être de l'homme et ainsi comme rapport à la fois naturel et social. Avant tout, on a pu saisir l'être comme rapport dynamique et changeant, comme processus plutôt qu'état. Ainsi le caractère également actif de la conscience s'est dévoilé à nous comme analyse et synthèse de multiples processus contradictoires, comme reconstitution dans l'esprit de la totalité de l'être en devenir du monde humain. L'aspect actif de la pensée se manifeste par son

29 K. Marx, Manuscrits de 1844, op. cit., p. 62-64.

30 Ibid., p. 64.

enracinement dans des rapports sociaux changeants, par le fait que la réalité se connaît soi-même par ses représentations et que celles-ci la guident, lui donnent sa direction et son sens. L'activité humaine, en tant qu'unité dialectique de la théorie et de la pratique, nous offre donc une première solution de l'énigme du rapport être-pensée (31).

Cependant la discussion qui précède ne saisit le rapport sujet-objet, et donc le rapport théorie-pratique, que d'une façon tout à fait abstraite, c'est-à-dire d'une manière qui fait abstraction de l'histoire réelle. Il ne suffit pas de comprendre l'être générique de l'homme, il faut aussi comprendre le rapport de l'homme à cet être générique, le rapport de l'homme à sa propre activité sur le plan concret, donc les conditions historiques de la liberté et de l'universalité humaines. L'examen de cette question révélera que l'homme n'a jamais dans toute l'histoire jusqu'à nos jours détenu la liberté ou l'universalité qui lui permettraient de façonner consciemment sa nature.

B. L'activité humaine déterminée historiquement.

Si on accepte la définition marxiste de l'être générique de l'homme on doit reconnaître que cet être générique ne s'est jamais pleinement manifesté dans l'histoire. Toute l'histoire humaine jusqu'à nos jours se présente comme l'évolution et la succession de différentes formes de soumission des hommes à des forces qui existent indépendamment de la volonté humaine. Mais les facteurs naturels

31 Cf. Franz Jakubowsky, op. cit., p. 118-119.



agissent de façon médiatisée sur les rapports humains. Avec le développement des forces productives on assiste à une mutation constante du rapport entre l'homme et la nature, à une transformation de l'homme aussi bien que la nature. Le développement des forces productives amoindrit d'une part la dépendance humaine des lois de la nature: l'homme devient capable de contrôler les phénomènes physiques, chimiques, etc., afin de neutraliser certaines lois ou de produire certains effets. Mais d'autre part la dépendance humaine de la nature non-organique s'accroît par le fait que les besoins humains se développent également, besoins dont l'objet se trouve en dehors des individus. Cependant le premier type de dépendance caractérise le rapport de l'homme avec une nature qu'il ne maîtrise pas. Par contre l'accroissement des besoins crée une dépendance plus grande d'une nature déjà transformée par l'homme (32). Ce processus grâce auquel l'homme se soustrait à sa dépendance primitive des forces de la nature et transforme celle-ci dans le procès social de travail, s'appelle la socialisation de la nature. J'appellerai les processus et les lois naturelles, et les processus et les lois de la nature produits par l'activité humaine les lois naturelles sociales (33).

La soumission des hommes aux lois naturelles constitue l'aspect dominant des modes de production précapitalistes, mais un

32 K. Marx, F. Engels, L'idéologie allemande, op. cit., p. 56.

33 N. B. que la transformation de la nature peut amener l'épuisement d'une ou de plusieurs conditions du travail (par exemple la fertilité du sol, ou une matière première comme le pétrole). Le procès de travail entraînerait ainsi sa propre destruction, une négation de la négation de la dépendance de la nature non-socialisée.

aspect secondaire et évanescant dans le mode de production capitaliste.

La soumission aveugle des hommes aux lois naturelles sociales, ou aliénation, se manifeste avec la dissolution des communautés domestiques primitives et la naissance de la division sociale du travail, de la propriété privée et de l'Etat. Cependant cette aliénation reste partielle et secondaire dans les sociétés de classe précapitalistes et ne devient dominante que dans le mode de production capitaliste.

Les sociétés précapitalistes se caractérisent toutes par la prédominance de la propriété foncière et de l'agriculture, et par le fait que la production sociale n'est pas un but en soi, mais vise la reproduction de l'individu dans des conditions définies par ses rapports à la communauté dont il est membre (34). On trouve, comme condition préliminaire du procès de travail qui fonde l'existence de toutes ces sociétés, l'appropriation de la terre comme laboratoire, instrument et matière du travail.

Dans les communautés domestiques primitives, les conditions objectives apparaissent à l'individu comme sa propriété, comme la nature non-organique de sa subjectivité. Mais l'appropriation de la nature par le travail a comme prérequis la possession par l'homme de conditions objectives du travail qu'il n'a pas produites. Ce rapport de l'homme avec la nature est médiatisé par l'existence historique de l'individu comme membre d'une communauté. La propriété

34 K. Marx, Pre-Capitalist Economic Formations, op. cit., pp. 81-82; Lukacs, Histoire et conscience de classe, Paris, Editions de Minuit, 1960, p. 274; K. Marx, A Contribution to the critique of Political Economy, Moscow, Progress Publishers, 1970, p. 213.

a toujours un caractère social. Le rapport de propriété découle de l'appropriation collective et historique de la terre par la communauté (35).

Si l'homme existe subjectivement en tant que membre d'une communauté et objectivement dans les conditions non-organiques de son être (36), cette subjectivité et cette objectivité sont encore très peu différenciées l'une de l'autre. Le faible niveau de développement des forces productives prive l'homme de la liberté et de l'universalité qui lui permettraient de s'affirmer en tant qu'être générique. Le mode de production enferme l'activité humaine dans des cadres définis et restreints (37). L'individu reste subordonné à la communauté qui lui donne accès aux moyens de production et au produit du travail. Il doit consacrer son surtravail (38) à la communauté, par exemple sous la forme d'un service militaire (39). Comme la communauté (et donc les rapports sociaux qui en constituent la structure) est la condition préalable et indispensable de l'appropriation

35 K. Marx, Pre-Capitalist Economic Formations, op. cit., p. 67-84.

36 Ibid., p. 87.

37 C'est-à-dire un type particulier de procès d'ensemble de la production et de la reproduction de la vie matérielle de l'individu et de la communauté. Cf. la préface à la Contribution à la critique de l'économie politique, op. cit., p. 183-187; L'idéologie allemande, op. cit., 1ère partie; Pre-Capitalist Economic Formations, op. cit., p. 94

38 C'est-à-dire le temps de travail au-delà du temps nécessaire à la reproduction de sa nature organique.

individuelle des moyens de production, elle apparaît, comme la terre dont elle permet l'appropriation, non comme le produit du travail, mais comme sa condition naturelle, voire divine. La communauté et la nature confrontent l'individu comme des puissances mystérieuses, impénétrables, étrangères à sa volonté, comme un destin inéluctable ou une puissance divine (40).

The social productive organisms of ancient days (...) were based either upon the immaturity of the individual human being (who had not yet severed the umbilical cord which, under primitive conditions, united all the members of the human species one with another), or upon direct relations of dominion and subjugation. They were the outcome of a low grade of evolution of the productive powers of labour; a grade in which the relations of human beings to one another within the process by which they produced the material necessities of life, and therefore their relations to nature as well, were correspondingly immature. This restrictedness in the world of concrete fact was reflected in the ideal world, in the world of the old natural and folk religions. (41)

La subjectivité reste fermement liée à des conditions objectives très restreintes. Son développement n'existe encore qu'en tant que possibilité insoupçonnée à l'intérieur de rapports sociaux étriés et de forces productives très faibles. L'éclosion de ces possibilités résulte de la dissolution du mode de production qui les emprisonne, qui empêche leur actualisation.

40 Cf. Friedrich Engels, Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande, in Oeuvres choisies de K. Marx et F. Engels, op. cit., p. 647-648; G. Lukacs, op. cit., p. 268. N.B. que cette conscience fétichiste qui transforme la nature non-organique de l'homme en nature organique de divinités diverses n'exclut toutefois pas une connaissance pratique très exacte des phénomènes naturels (migrations des animaux, prévisions climatiques, etc.) — seulement elle exclut la connaissance des lois immanentes à ces phénomènes.

41 K. Marx, Capital, I, op. cit., p. 53.

Or, la reproduction de ces communautés entraîne leur dissolution, car elle élimine progressivement les conditions objectives sur lesquelles elle se fondait. Tous les rapports sociaux basés sur ce mode de production se transforment ou périssent. Toutes les sociétés dans l'histoire passée et présente ont engendré leur négation sous la forme de contradictions, dont la principale oppose le développement des forces productives aux rapports de production (42).

Thus the preservation of the ancient community implies the destruction of the conditions upon which it rests, and turns into its opposite The act of reproduction itself changes not only the objective conditions -- e.g. transforming village into town, the wilderness into agricultural clearings, etc. -- but the producers change with it, by the emergence of new qualities, by transforming and developing themselves in production, forming new powers and new conceptions, new modes of intercourse, new needs and new speech. (43)

Le développement des forces productives est un processus historique qui permet à l'homme de créer les conditions où il pourrait se réaliser en tant qu'être générique. Dans ce processus l'homme développe sa subjectivité et son objectivité en socialisant la nature. Cependant, alors que la possibilité pour l'homme de se manifester en tant qu'être générique grandit, les rapports sociaux l'interdisent de

42 Cette discussion des formations précapitalistes a reposé avant tout sur le texte de Marx, Pre-Capitalist Economic Formations, op. cit., p. 68-69, 74, 80-83, 86-96; cf. aussi F. Engels, L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'Etat, in K. Marx, F. Engels, Oeuvres choisies, op. cit., surtout la conclusion p. 592-610; K. Marx et F. Engels, L'idéologie allemande, op. cit., 1ère partie; K. Marx, préface à la Contribution à la critique de l'économie politique, op. cit.; Franz Jakubowsky, op. cit., p. 87-88.

43 K. Marx, Pre-Capitalist Economic Formations, op. cit., p. 93.

plus en plus. La socialisation de la nature libère l'homme de sa soumission aux lois naturelles, mais pour le soumettre aux objets et aux lois produits par son activité.

Cette nouvelle dépendance, Marx l'appelle l'aliénation. Elle se manifeste historiquement dans la division du travail et dans la propriété privée, mais ne se développe pleinement que dans le mode de production capitaliste (44). La division du travail apparaît déjà dans les communautés domestiques primitives. Selon Marx, elle

n'était primitivement pas autre chose que la division du travail dans l'acte sexuel, puis devint la division du travail qui se fait d'elle-même ou "par nature" en vertu de dispositions naturelles (vigueur corporelle par exemple), des besoins, du hasard, etc.

Cependant elle "ne devient effectivement division du travail qu'à partir du moment où s'opère une division du travail matériel et intellectuel" (45). Or les besoins organisationnels des communautés domestiques primitives poussent celles-ci à engendrer des fonctions communes indispensables exercées par des individus qu'elles choisissent. Ces fonctions sont tant économiques que religieuses, militaires ou sociales. Ce qui importe ici, c'est qu'elles représentent la séparation du travail administratif du travail productif. De plus ceux qui les exercent acquièrent des intérêts distincts des intérêts communs de la société et s'érigent progressivement en classe dominante.

44 Cf. K. Marx, Manuscrits de 1844, op. cit., p. 111-112; L'idéologie allemande, op. cit., p. 61, 63, 93-94, 102-103, etc.

45 K. Marx, F. Engels, L'idéologie allemande, op. cit., p. 60.

Cela constitue un aspect de l'origine de la division de la société en classes et de l'origine de l'Etat. L'autre aspect, l'apparition de la propriété privée, résulte de la division du travail dans le procès de production (apparition de l'agriculture à côté de la chasse, etc.) et du développement des forces productives, qui permettent la production d'un surproduit. Le surproduit permet d'entretenir des forces de travail supplémentaires, qui fournissent l'accroissement de la population et la guerre. Les prisonniers de guerre deviennent esclaves et leurs terres deviennent la propriété de leurs vainqueurs. Ainsi naît la propriété privée et la division de la société en classes.

Ces deux manifestations de l'aliénation, la propriété privée et la division du travail, forment une unité dialectique. Il en va de même de leurs conséquences, la lutte des classes et l'Etat, dont on ne peut pas dire que l'une a causé l'autre; elles sont dialectiquement unies. La condition d'existence de l'Etat réside dans la lutte des classes, mais la lutte des classes ne peut s'exprimer et se développer pleinement qu'à travers l'Etat (46). Ce rapport de classe, qui oppose le producteur immédiat à celui qui s'approprie son surproduit, conditionne tous les autres rapports sociaux: il constitue la relation essentielle de toute société de classes. Selon Marx:

The specific economic form, in which unpaid surplus-labour is pumped out of direct producers determines the relation of rulers and ruled as it grows directly out of production itself

46 Ibid., 1ère partie, surtout p. 59 et suivantes; F. Engels, *Anti-Dühring*, Paris, Editions sociales, 1973, p. 187-212; *L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'Etat*, op. cit., surtout p. 592-610; Hal Draper, *Karl Marx's Theory of Revolution, Part One: State and Bureaucracy*, New York, Monthly Review Press, 1977, p. 237-262.

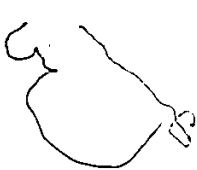
and, in turn, reacts upon it as a determining element. Upon this, however, is founded the entire formation of the economic community which grows up out of the production relations themselves, thereby simultaneously its specific political form. It is always the direct relation of the owners of the conditions of production to the direct producers -- a relation always naturally corresponding to a definite stage in the development of the methods of labour and thereby its social productivity -- which reveals the innermost secret, the hidden basis of the entire social structure, and with it the political form of the relation of sovereignty and dependence, in short, the corresponding specific form of the state. This does not prevent the same economic basis -- the same from the standpoint of its main conditions -- due to innumerable different empirical circumstances, natural environment, racial relations, external historical circumstances, etc., from showing infinite variations and gradations in appearance, which can be ascertained only by analysis of the empirically given circumstances. (47)

Dans les modes de production précapitalistes, ce rapport, comme tous les rapports sociaux, se développe dans le cadre défini par les lois naturelles qui dominent encore l'existence humaine. Le faible développement des forces productives rend inévitable la division du travail, et la propriété privée et donc la lutte des classes (48).

La naissance des classes sociales et de l'Etat signale le début d'un processus de morcellement de la société en sphères distinctes qui tendent toutes vers l'autonomie. Ce morcellement a comme résultat l'apparition d'une conscience qui saisit le monde à l'envers et

47 Karl Marx, Capital, Vol. 3, New York, International Publishers, 1976, p. 791-792; Introduction à la critique de l'économie politique (1857), in K. Marx et F. Engels, Etudes philosophiques, Paris, Editions sociales, 1974, p. 110-111.

48 F. Engels, Anti Dühring, p. 210.



se croit indépendante de la réalité matérielle. Marx et Engels appellent une telle forme de conscience l'idéologie (49). Le propre de celle-ci est d'intervertir les rapports entre différents phénomènes sociaux comme le fétichisme primitif le fait pour les rapports entre l'homme et la nature. L'idéologie est la forme de la fausse conscience au stade de l'aliénation. Les différentes idéologies se développent donc au fur et à mesure que s'absolutise l'aliénation (50). Comme toute forme de conscience, l'idéologie a ses racines dans des rapports matériels, qui ne pourraient pour leur part exister sans leurs représentations idéologiques dans la tête des hommes (51). La pensée de l'individu exprimera son activité personnelle au sein de la division sociale du travail. Sa pensée dépendra donc entièrement de la relation qu'il entretiendra avec d'autres individus et aussi des idées qu'il recevra du milieu, idées qu'il interprètera d'après son expérience (théorique et pratique) personnelle, et dont la forme et même le contenu pourront provenir des formations sociales déjà

49 "L'Etat s'offre à nous comme la première puissance idéologique s'exerçant sur l'homme." (F. Engels, Ludwig Feuerbach..., op. cit., p. 646.)

50 Marx et Engels ont surtout parlé de l'idéologie dans le cadre du mode de production capitaliste, car ce n'est que là que l'aliénation, et donc l'idéologie, se manifeste pleinement. Cf. L'idéologie allemande, op. cit., p. 75-79, etc.; Ludwig Feuerbach..., op. cit., p. 641-651; Capital, I, op. cit., p. 43-58; Franz Jakubowsky, op. cit., p. 147-190; etc.

51 F. Engels, Ludwig Feuerbach..., op. cit., p. 647.

disparues. Cependant la classe dominante jouera le rôle prépondérant dans la production de la conscience de la société entière, car la division du travail et la propriété privée mettent entre ses mains les moyens de production intellectuels.

Les pensées de la classe dominante sont aussi, à toutes les époques, les pensées dominantes, autrement dit la classe qui est la puissance matérielle dominante de la société est aussi la puissance dominante spirituelle. La classe qui dispose des moyens de la production matérielle dispose, du même coup, des moyens de la production intellectuelle, si bien que, l'un dans l'autre, les pensées de ceux à qui sont refusés les moyens de production intellectuelle sont soumises du même coup à cette classe dominante. (52)

L'idéologie se manifeste dans le fait que la division du travail et la propriété privée semblent le fait de puissances naturelles indépendantes de l'homme (53), alors qu'il s'agit de l'activité aliénée de celui-ci. A la dépendance des forces de la nature s'ajoute une dépendance des forces naturelles sociales (54). Or dans les sociétés de classe précapitalistes ces deux formes de dépendance se confondent. Le développement des forces productives et la division du travail n'ont pas atteint un point où les différentes sphères de l'activité pourraient se différencier nettement et où les hommes pourraient se distinguer de leurs conditions locales, particulières, d'existence.

52 K. Marx, F. Engels, L'idéologie allemande, op. cit., p. 75.

53 F. Engels, Anti-Dühring, op. cit., p. 207-210.

54 "Mais bientôt, à côté des puissances naturelles, entrent en action aussi des puissances sociales, puissances qui se dressent en face des hommes, tout aussi étrangères et au début, tout aussi inexplicables, et les dominent avec la même apparence de nécessité naturelle que les forces de la nature elles-mêmes." (Ibid., p. 353.)

Dans le mode de production féodal par exemple, le seigneur féodal représente le fusionnement du pouvoir d'Etat et du contrôle socio-économique. La constitution politique est identique à la constitution de la propriété privée. Les différentes classes, telles que définies économiquement, ont chacune un statut légal particulier d'état (Stand), c'est-à-dire de classe définie politiquement (55). Les individus restent attachés à des conditions particulières d'existence. L'individu en tant que personne ne se distingue pas encore de l'individu en tant que membre d'un état. L'individualité de l'homme n'est pas encore clairement constituée comme qualité distincte de son appartenance à une classe sociale spécifique. Ainsi "un noble reste toujours un noble, un roturier reste toujours un roturier" (56). Les rapports de production sont des rapports de dépendance personnelle, subjective et naturelle. Les serfs appartiennent à la terre et ainsi au seigneur, dont ils constituent la condition objective d'existence, comme la terre elle-même ou le bétail. Les serfs (et les esclaves dans le mode de production esclavagiste) sont la nature non-organique de la subjectivité du seigneur. Selon Marx:

La terre s'individualise avec son maître, elle a son rang, elle est baronnie ou comtat avec lui, elle a ses privilèges, sa juridiction, ses relations politiques, etc. Elle apparaît

55 Cf. Hal Draper, *op. cit.*, p. 468-472; K. Marx et F. Engels, *The Holy Family*, Moscow, Progress Publishers, 1975, p. 130-138; G. Lukacs, *op. cit.*, p. 265; K. Marx, *Manuscrits de 1844*, *op. cit.*, p. 94-95, 96; K. Marx, *La question juive*, Paris, Union générale d'éditions, coll. "10/18", 1968.

56 K. Marx et F. Engels, *L'idéologie allemande*, *op. cit.*, p. 97.

comme le corps non-organique de son maître. D'où le proverbe: "nulle terre sans maître" qui exprime la soudure entre la seigneurie et la propriété foncière (...)

De même la propriété foncière féodale donne son nom à son maître, comme un royaume la donne à son roi. L'histoire de sa famille, l'histoire de sa maison, etc., tout cela individualise pour lui la propriété foncière et en fait formellement sa maison, en fait une personne. (57)

Dans le rapport entre le serf et le seigneur coïncident donc d'une part les rapports économique et politique sous la forme des rapports juridiques, et d'autre part ces rapports juridiques (sociaux) avec les rapports naturels. La relation essentielle d'appropriation revêt l'aspect d'un rapport de domination et de dépendance naturelle. (58)

Dans le mode de production capitaliste le développement des forces productives assure la socialisation de la nature. Avec cette nouvelle suprématie de l'homme sur les forces naturelles, la soumission de l'homme aux forces naturelles sociales devient prédominante. Les lois naturelles existent encore; mais il devient possible pour les hommes d'en acquérir une connaissance et une maîtrise technique qui permettent de combiner les effets de différentes lois, afin de les neutraliser, afin de s'en servir à différentes fins. Les lois naturelles sociales par contre sont les produits de l'activité humaine. Elles ne représentent rien d'autre que la logique immanente au développement historique de l'activité humaine au stade de l'aliéna-

57 K. Marx, Manuscripts de 1844, op. cit., p. 50-51.

58 K. Marx, Pre-Capitalist Economic Formations, op. cit., p. 102-103; p. 98-99; K. Marx, Capital, I, op. cit., p. 51; K. Marx et F. Engels, L'idéologie allemande, op. cit., p. 93-95; Hal Draper op. cit., p. 471; K. Marx, La question juive, p. 41-42.

tion, et concernent donc avant tout les rapports de production et les forces productives. Alors que les lois naturelles sont trans-historiques, les lois naturelles sociales sont historiques et transitoires. L'aliénation fait en sorte que les lois naturelles sociales apparaissent dans le mode de production capitaliste comme lois du même type (transhistorique) que les lois naturelles.

La socialisation de la nature coïncide avec la différenciation complète de la subjectivité et de l'objectivité humaines, de l'homme et de la nature, des différentes sphères de l'activité sociale. Cette différenciation dans ses trois aspects trouve sa manifestation la plus importante dans les conditions objectives spécifiques au rapport d'exploitation. Le rapport de production capitaliste se caractérise par la séparation complète du producteur direct et des moyens de production, conditions objectives de son travail. Cette séparation est en même temps l'émancipation du travailleur de tous les liens qui l'attachaient, dans les modes de production antérieurs, à des conditions particulières d'existence. Le producteur se trouve ainsi divorcé /1/ de la terre en tant que nature non-organique de sa subjectivité, et de toutes les déterminations sociales particulières qui médiatisaient le rapport à la terre; /2/ des instruments de son travail, et donc de la production artisanale où son activité est réduite à un type spécifique de travail, qu'il maîtrise cependant théoriquement et pratiquement; /3/ des moyens de sa subsistance qui lui permettraient de vivre en tant qu'artisan ou cultivateur pendant la durée de la production; /4/ de toutes les conditions où il fait lui-

même partie des conditions objectives de la production (servitude féodale, esclavage) (59).

Dans le mode de production capitaliste le travailleur reçoit ainsi un statut d'individu abstrait, c'est-à-dire indéterminé par des rapports particuliers, quels qu'ils soient. L'individu se présente comme pure subjectivité libérée de toute objectivité qui pourrait la limiter. Mais l'avènement du capitalisme libère en même temps les conditions objectives de la production des rapports où elles s'identifiaient à leurs propriétaires, de tous les liens non-économiques qui leur conféraient une subjectivité. Cela ne signifie pas la non-existence de la propriété; au contraire. Seulement, le statut juridique et subjectif de l'individu ne dépend plus de la spécificité concrète de sa propriété; tous les individus apparaissent comme propriétaires égaux en droits, comme sujets juridiques libres de vendre leur propriété quand, et comme ils l'entendent (60). En même temps, la propriété affranchie de toute forme particulière prend toutes les

59 Cf. K. Marx, Pre-Capitalist Economic Formations, op. cit., entièrement consacré à cette question; cf. aussi K. Marx, Capital, I op. cit., p. 790-847; Capital, III, op. cit., p. 782-813; pour une discussion de ce processus tel que provoqué par l'expansion impérialiste du capitalisme, cf. Rosa Luxemburg, The Accumulation of Capital, New, York, Monthly Review Press, 1968, 3ème partie: "The Historical Conditions of Accumulation", surtout les pages 368-418.

60 K. Marx, Capital, I, op. cit., p. 164, 59-60.

formes indifféremment (61). L'homme se différencie donc nettement de la nature, et la subjectivité se distingue aussi clairement de l'objectivité. De même la sphère économique se trouve émancipée de la sphère politique qui se confondait avec elle dans le mode de production féodal. L'activité économique de chacun devient son affaire privée, sans rapport avec l'Etat. Mais en même temps la sphère politique atteint son plein développement dans l'Etat capitaliste, qui apparaît comme intérêt général face aux individus isolés par leur individualité et par la poursuite de leurs intérêts égoïstes (62). En tant que citoyens de l'Etat, les individus mènent une vie générique libre et universelle, mais seulement de façon formelle; nous verrons que le contenu économique de leur existence nie cette liberté et cette universalité.

Le mode de production capitaliste fonde une société basée sur l'échange de marchandises, où les individus échangent régulièrement entre eux les objets de leur propriété, où toute propriété devient donc marchandise, et où la production dominée par la valeur d'échange remplace la production dominée par la valeur d'usage.

Séparés de leurs moyens de production et de subsistance, les producteurs immédiats doivent, afin de se procurer des moyens de

61 "The same process which counterposes the masses of free labourers to the objective conditions of labour, has also counterposed these conditions to them as capital." (K. Marx, Pre-Capitalist Economic Formations, op. cit., p. 106.)

62 K. Marx, F. Engels, The Holy Family, op. cit., p. 137.

subsistance, vendre leur force de travail, la seule valeur d'usage qu'ils possèdent, à quelqu'un qui possède des moyens de production mais ne dispose pas des forces de travail nécessaires à leur valorisation. Cette vente est une transaction librement consentie entre individus libres qui échangent des marchandises de valeurs égales. Cependant l'égalité y cache une inégalité et la liberté y masque l'aliénation totale de l'homme.

Il s'agit tout d'abord de l'aliénation de l'activité vitale elle-même par laquelle le travailleur manifeste sa vie. Par la vente de la force de travail, cette faculté devient la propriété du capitaliste, qui détermine alors seul l'objet et les formes du travail. Le capitalisme pousse à l'extrême la division du travail et réduit ainsi l'activité du travailleur à des tâches de plus en plus limitées, tant dans leur quantité que dans la qualification qu'elles exigent du travailleur. L'activité du travailleur n'englobe plus un procès de travail spécifique, mais est réduite à un moment particulier de ce procès. Le travailleur tend ainsi à perdre tout contrôle et toute compréhension de la matière, des instruments et du but de son travail (63). L'actualisation du travail représente pour l'ouvrier non pas la réalisation de ses potentialités, mais la perte de sa réalité (64), sa transformation en un objet contrôlé par

63 Cf. K. Marx, Capital, I, op. cit., p. 336-548; Un chapitre inédit du "Capital", Paris, Union générale d'éditions, coll. "10/18", 1971, p. 191-245.

64 K. Marx, Manuscrits de 1844, op. cit., p. 61.

un autre. En effet ce que le capitaliste produit avec les forces productives qu'il contrôle, lui appartient. Comme l'activité du travailleur est une force productive contrôlée par le capitaliste, celui-ci possède le produit de cette activité. Cette aliénation du produit a deux significations.

Elle signifie tout d'abord extorsion de la plus-value, c'est-à-dire appropriation par le capitaliste du surproduit du travailleur. Le produit de la journée de travail de l'ouvrier a une valeur supérieure à la valeur de sa force de travail dépensée pendant cette journée. La différence entre la quantité de valeur créée en une journée par l'ouvrier et la valeur journalière de sa force de travail, s'appelle la plus-value. Elle est le produit d'un travail pour lequel l'ouvrier n'a pas été rémunéré. L'échange égal entre propriétaires libres se révèle être en même temps un échange inégal dans le rapport capitaliste/ouvrier (65).

L'aliénation du produit signifie également l'aliénation de l'homme par rapport au monde extérieur sensible. En effet nous avons vu que le monde de l'homme existe comme ensemble des produits passés et présents de son activité et que son rapport à ses produits est son rapport au monde objectif (66).

65 Je ne peux malheureusement pas m'étendre sur ce thème fondamental, auquel Marx a consacré la quasi-totalité du premier livre du Capital. Cf. aussi Salaire, prix et profit, in K. Marx, F. Engels, Oeuvres choisies, op. cit., p. 188-234.

66 K. Marx, Manuscrits de 1844, op. cit., p. 61.

37

Mais si le monde objectif se dresse en face de l'individu en tant que puissance étrangère, en tant qu'objectivité universelle indépendante de lui, cela ne signifie pas seulement que son produit immédiat et l'objet de son propre travail lui deviennent étrangers, mais aussi que son rapport aux autres individus est un rapport d'aliénation, car la reproduction des conditions d'un procès de travail entraîne la reproduction des rapports de production à l'intérieur desquels se déroule ce procès (67). La vente de la force de travail permet l'extorsion de la plus-value; mais celle-ci perpétue et accentue la séparation entre les moyens de production et la force de travail, et donc la condition de la vente de la force de travail au capitaliste. La production capitaliste est ainsi reproduction du rapport de production capitaliste. L'accumulation du capital est la reproduction élargie de la classe ouvrière. Selon Marx:

Le perpétuel renouvellement de ce rapport d'achat-vente ne fait que médiatiser la continuité du rapport spécifique de dépendance, en lui donnant l'apparence mystificatrice d'une transaction, d'un contrat entre possesseurs de marchandises dotés de droits égaux et pareillement libres l'un en face de l'autre. Ainsi, le rapport initial devient lui-même un moment immanent de la domination du travail vivant par le travail objectivé qui s'est instaurée avec la production capitaliste. (68)

67 K. Marx, Capital, I. op. cit., p. 677; Un chapitre inédit du "Capital", op.cit., p. 257-265.

68 K. Marx, Un chapitre inédit du "Capital", op. cit., p.263.

Cela signifie que l'activité et les produits des autres individus deviennent pour chacun tout aussi étrangers que sa propre activité et ses propres produits. De même, la force de travail et les produits de chacun deviennent pour les autres individus des forces étrangères et objectives. Le monde des produits, donc l'être de l'homme, se présente aux individus sous l'aspect d'un monde inhumain, gouverné par des puissances qui semblent des forces d'une nature indépendante de l'homme, alors que l'homme les a produites (69). Les rapports d'échange, gouvernés par les lois du marché, semblent des rapports entre des choses plutôt qu'entre des hommes. Ces choses ont l'air dès lors d'exister indépendamment des hommes. Marx a appelé ce phénomène le caractère fétiche de la marchandise (70). L'aliénation du produit et de la force de travail de l'ouvrier et la non-participation du capitaliste au travail productif, donnent au produit ou à l'activité une apparence d'autonomie dans sa circulation comme marchandise, et à l'homme aliéné de son activité une apparence de chose soumise à des forces qu'elle ne contrôle pas. Ainsi la plus-value prend la forme du profit et semble le résultat du procès de circulation (71).

Le capitalisme émancipe l'homme de toute condition d'existence particulière et de sa soumission primitive aux lois de la nature, et

69 K. Marx, Capital, I, op. cit., p. 685; Un chapitre inédit du "Capital", op. cit., p. 142; Manuscrits de 1844, op. cit., p. 66.

70 Pour la discussion marxiste la plus importante du fétichisme de la marchandise, cf. K. Marx, Capital, I, op. cit., p. 45 et suiv.

71 Cf. K. Marx, Capital, III, op. cit., p. 41-48, 138, 196-198, 208-210, etc.

en fait ainsi un être potentiellement libre et universel, un être géographique potentiel. Mais l'aliénation du travail transforme les forces productives humaines en forces objectives universelles et libres de tout contrôle humain, donc en forces inhumaines. Comme le dit Marx:

What is this, if not a situation where man does not reproduce himself in any determined form, but produces his totality? Where he does not seek to remain something formed by the past, but is in the absolute movement of becoming? In bourgeois political economy -- and in the epoch of production to which it corresponds -- this complete elaboration of what lies within man, appears as the total alienation, and the destruction of all fixed, one-sided purposes as the sacrifice of the end in itself to a wholly external compulsion. (72)

L'homme se trouve ainsi divorcé de son objectivité et réduit à une subjectivité qui ne peut pas se concrétiser.

Alors que l'étude de l'activité humaine en général nous montre l'unité du sujet et de l'objet, de la conscience et de l'être, de la théorie et de la pratique, dans l'unité d'une activité humaine libre et universelle, ce bref survol du développement historique de l'activité humaine fait apparaître celle-ci comme travail aliéné, comme séparation de la conscience et de l'être, du sujet et de l'objet, de la théorie et de la pratique. Si ce développement historique permet l'essor d'une activité humaine théorique et pratique grâce à laquelle l'homme parvient à socialiser la nature, il amène en même temps le morcellement de cette activité en sphères distinctes que la conscience ne parvient pas à saisir comme totalité et la soumission du sujet

72 K. Marx, Pre-Capitalist, Economic Formations, op. cit., p. 85.

humain à l'objet qu'il a créé mais ne peut pas maîtriser. Cela signifie que l'activité théorique ne fournit pas une connaissance juste du monde extérieur sensible et du rapport entre la conscience et l'être. Cette conscience idéologique ne peut donc saisir le vrai rapport entre sujet et objet et la théorie ne peut aboutir à une pratique transformatrice du monde. Le rapport théorie-pratique apparaît à la conscience idéologique comme une question d'éthique, ou comme une activité technique à l'intérieur des lois "objectives" immuables (73). Ainsi l'homme apparaît dans le mode de production capitaliste à la fois comme sujet éthique et juridique, individuel et libre, et comme l'objet de lois économiques naturelles et immuables (74).

C. La négation de la négation.

L'exposé qui précède nous a montré que tout le mouvement historique de la dissolution des communautés domestiques primitives au mode de production capitaliste se déroule selon une "logique d'airain" (75), selon des lois générales (76), dont les hommes n'ont pas conscience et dont la nécessité se présente à eux comme hasard. Mais comme ce mouvement de l'histoire est le développement de la subjectivité humaine s'objectivant et créant sans cesse de nouvelles formes

73 G. Lukacs, op. cit., p. 59-60.

74 Mes sources pour cette discussion ont été nombreuses. Les principales sont: Manuscripts de 1844, op. cit., Capital, I, op. cit.; L'idéologie allemande, op. cit.; Pre Capitalist Economic Formations, op. cit.; G. Lukacs, op. cit.

75 Cf. E. Bloch, Subjekt-Objekt, op. cit., p. 511.

76 F. Engels, Ludwig Feuerbach..., op. cit., p. 641.

d'objectivité, c'est-à-dire développant les forces productives et produisant sans cesse des rapports de production nouveaux, et tous les rapports sociaux matériels et idéels qui y correspondent, il faut saisir ce processus historique comme développement historique du rapport dialectique entre le sujet et l'objet humains. L'aspect subjectif revêt une importance tout aussi grande que le côté objectif. Cela devient clair dans l'étude des périodes révolutionnaires.

La dialectique historique met en scène non seulement des contradictions objectives, mais aussi subjectives, entre une conscience qui accepte l'actuel et une conscience mécontente de l'actuel et mue par l'espoir d'un avenir meilleur. Le subjectif et l'objectif constituent deux aspects d'un processus dans lequel la possibilité objective de transcender les formes existantes d'objectivité pousse le sujet à chercher sa réalisation dans de nouvelles formes d'objectivation. La division du travail dans toutes les sociétés passées et présentes a interdit la connaissance de la vérité de l'essence humaine, car l'esclave, le maître, le serf, le seigneur, le prolétaire et le capitaliste ne sont que des moments de celle-ci, et ne représentent pas son mouvement dans sa totalité. L'essence de l'homme, "dans sa réalité", "est l'ensemble des rapports sociaux" (77). Mais aucune société jusqu'à nos jours n'a contenu tous les rapports sociaux possibles. La nature humaine telle qu'elle apparaît par exemple dans la société capitaliste ne représente qu'un moment dans le développement de l'essence de

77 K. Marx, Thèses sur Feuerbach, op.cit., p. 25.

l'humanité.

Le mécontentement (Unzufriedenheit) et l'espoir représentent le signe de ce mouvement dialectique d'objectivation/aliénation de l'homme. Ils contiennent tout le contenu téléologique de la totalité, le mécontentement de façon négative, comme l'absence et la non-possession de soi, l'espoir de façon positive, comme l'impulsion vers le retour pour soi, comme la possibilité de la possession de soi (78).

Dialectics, in the world made by mankind, is the relationship of subject and object, nothing else; it is subjectivity working its way forward, again and again overtaking the objectivation and objectivity it has attained, and seeking to explode them. In the final analysis, the needy subject, by finding itself and its work inadequately objectified, is always the motor of historically appearing contradictions. It is the intensive motor which is set into motion as a consequence of the inadequacy of the achieved form of existence, and which, by contradicting the contradiction within the thing itself, activates in a revolutionary way the contradiction stemming from the inadequacy of these forms to the totum of the subject's content. (79)

Cette contradiction sujet-objet trouve son expression la plus développée dans la lutte des classes. Les classes qui s'opposent ne représentent pas seulement les dominants et les dominés, les exploités et les exploités, mais aussi l'actuel et le potentiel, l'ancienne forme d'objectivation et d'objectivité et la nouvelle, et (dans toute société de classes jusqu'au mode de production capitaliste),

78 E. Bloch, Subjekt-Objekt, op. cit., p. 514-515.

79 Ibid., p. 512. La traduction est tirée de la traduction anglaise du dernier chapitre de Subjekt-Objekt reproduite dans New German Critique, no. 9, automne 1976, p. 4.

l'ancienne forme de propriété privée (donc d'aliénation) et la nouvelle. Dans la lutte des classes s'opposent donc les intérêts de la classe dominante, qui trouve dans l'aliénation une "satisfaction absolue" (80) et les intérêts de la société dans son ensemble, dans la mesure où l'abolition de la forme existante d'objectivation et d'objectivité, c'est-à-dire du mode de production dominant, permet le développement des forces productives.

Cependant dans toutes les sociétés précapitalistes, l'abolition d'une forme d'aliénation ne représentait jamais que son remplacement par une nouvelle forme d'aliénation, c'est-à-dire d'une nouvelle division du travail, d'un nouveau régime de propriété, d'un nouveau système d'exploitation. Dans ces sociétés, comme nous l'avons vu, les lois naturelles dominaient encore l'homme, ce qui se traduisait par le fait que le sujet ne se distinguait pas encore totalement de son objet. Le sous-développement de la subjectivité s'exprimait justement dans le fait d'une part que le nouveau régime de propriété pouvait se développer partiellement au sein de l'ancienne société, et d'autre part que la classe révolutionnaire, afin d'établir sa domination, ne cherchait pas à abolir toutes les formes d'aliénation existantes, autrement dit toute propriété, mais seulement celles qui avaient jusque-là dominé. Le degré limité du développement des forces productives restreignait les possibilités d'émancipation du prolétariat.

80 K. Marx, Un chapitre inédit..., op. cit., p. 142, p. 143; K. Marx, F. Engels, The Holy Family, op. cit., p. 43.

Dans le mode de production capitaliste, où l'essor des forces productives permet la socialisation de la nature, on assiste à une séparation apparemment totale de la subjectivité et de l'objectivité, qui reflète l'aliénation totale de l'homme. Alors que la bourgeoisie trouve une jouissance dans l'aliénation, le prolétariat y subit une perte totale. Mais le prolétariat représente "le mauvais côté (de la société) qui produit le mouvement qui fait l'histoire en constituant la lutte", sa perte totale a un "caractère révolutionnaire, subversif, qui renversera la société ancienne". (81). Le prolétariat représente la négation de la propriété privée bourgeoise.

En annonçant la dissolution de l'ordre antérieur du monde, le prolétariat ne fait qu'exprimer le secret de sa propre existence, car il est la dissolution de fait de cet ordre. En réclamant la négation de la propriété privée, le prolétariat ne fait qu'élever en principe de la société, ce que la société a posé en principe, pour lui, ce qu'il personnifie, sans qu'il y soit pour quelque chose, puisqu'il est le résultat négatif de la société. (82)

Mais le prolétariat se distingue des classes révolutionnaires du passé par l'universalité de l'aliénation qu'il doit abolir. Alors que les classes opprimées du passé restaient attachées à des conditions d'existence particulières (la dépendance subjective du serf et de l'esclave en fournit un exemple) ou à un régime déjà développé de propriété (comme dans le cas de la bourgeoisie), le prolétariat est séparé de

81 K. Marx, Misère de la philosophie, op. cit., p. 130, p. 133.

82 K. Marx, Introduction à la Critique de la philosophie du droit de Hegel, in K. Marx, F. Engels, Etudes philosophiques, op. cit., p. 28.

toute condition particulière et de toute propriété. Toutes les contradictions sociales arrivent à leur plein développement et se concentrent dans la lutte de classe du prolétariat. Celle-ci représente la lutte des forces productives contre les rapports de production (83), de l'universalité de l'objectivité contre l'individualité de la subjectivité, de la socialisation (universalisation) de la production contre l'appropriation privée des moyens de production et des produits, etc. Puisque l'aliénation du travail est totale dans le mode de production capitaliste, quand le prolétariat abolit l'aliénation du travail engendrée par le capitalisme, il abolit toute aliénation, et donc toute division du travail ainsi que toute propriété privée (84). Le dépassement de l'aliénation représente la suppression de toute division de la société en classes (donc du prolétariat lui-même en tant que prolétariat), de toute division de la société en sphères autonomes, de toute idéologie. Il représente l'appropriation par les producteurs associé librement de leur être générique. Comme le dit Marx:

Le communisme, abolition positive de la propriété privée (elle-même aliénation humaine de soi) et par conséquent appropriation réelle de l'essence humaine par l'homme et pour l'homme; donc retour total de l'homme pour soi en tant qu'homme social, c'est-

83 "De tous les instruments de production, le plus grand pouvoir productif, c'est la classe révolutionnaire elle-même." (K.Marx, Misère de la philosophie, op. cit., p. 178.)

84 K. Marx, F. Engels, Manifeste du Parti communiste, Paris, Editions sociales, 1976, p. 48.

à-dire humain, retour conscient et qui s'est opéré, en conservant toute la richesse du développement antérieur. Ce communisme en tant que naturalisme achevé = humanisme; en tant qu'humanisme achevé = naturalisme; il est la véritable solution de l'antagonisme entre l'homme et la nature, entre l'homme et l'homme, la véritable solution de la lutte entre existence et essence, entre objectivation et affirmation de soi, entre liberté et nécessité, entre individu et genre. Il est l'énigme résolu de l'histoire et il se connaît comme cette solution.

(85)

Dans la lutte de classe du prolétariat, l'humanité se constitue pour la première fois en sujet pleinement développé, car il s'y fixe comme but la transformation de la totalité de cette société sur la base d'une conscience de soi qui est en même temps une conscience des contradictions fondamentales de la société et de son mouvement réel. Cette conscience de soi doit sa possibilité au plein développement de la subjectivité et de l'objectivité humaines, et constitue la connaissance de la dialectique qui les unit, le dévoilement du caractère fétiche de la marchandise. Dans la lutte du prolétariat, l'humanité devient donc pour la première fois pleinement sujet et objet de l'histoire, et toute l'histoire passée se révèle une préhistoire humaine à travers laquelle l'humanité développe progressivement sa subjectivité et son objectivité. Selon Rosa Luxemburg:

Socialism is the first popular movement in the world that has set itself a goal and has established in the social life of man a conscious thought, a definite plan, the free will of mankind. (...) But it will never be accomplished, if the burning spark of the conscious will of the masses does not spring up from the material conditions that have been built up by past development. Socialism will not fall as manna from heaven. It can only be won by a long chain of powerful struggles, in which the proletariat, under the leadership of the Social-Democracy,

will learn to take hold of the rudder of society to become instead of the powerless victim of history, its conscious guide. (86)

Ce passage de la Brochure de Junius nous montre clairement le caractère décisif de l'aspect subjectif. Le développement des forces productives fonde la possibilité objective du socialisme, mais en même temps revêt la forme historique de l'aliénation. La négativité de la dialectique objective comporte non seulement un élément moteur du changement, mais également un élément de pure annihilation, de néant, qui ne contient pas automatiquement en soi la négation de la négation. D'où la nécessité de l'intervention de la contradiction active de façon subjective. Toute contradiction objective n'amène pas inévitablement sa négation. La crise du capitalisme allemand de 1918 à 1945 en fournit un bon exemple. La possibilité objective reste latente, tant que sa réalisation ne devient pas l'objet des aspirations conscientes, lucides et instruites d'un prolétariat révolutionnaire. L'alternative posée il y a soixante ans par Rosa Luxemburg reste valable à long terme pour le mode de production capitaliste: le choix qui confronte l'humanité oppose le socialisme -- comme ne-pas-encore (Noch-nicht), comme alternative radicalement nouvelle, de plus en plus visible comme seule issue véritable et de plus en plus nécessaire comme

86 Rosa Luxemburg, The Junius Pamphlet (The Crisis in the German Social Democracy) London, Merlin Press, p. 16.

telle — à la barbarie des sociétés de classes et de la dégénérescence qui les menace et qu'elles ont elles-mêmes produites (87).

La question de l'unité du sujet et de l'objet, et donc la question de leur médiation, de l'activité pratique-critique qui unit la théorie et la pratique, s'impose ainsi comme problème central de la problématique marxiste. Dans la mesure où une théorie se prétend la théorie d'une pratique révolutionnaire, elle doit, pour ne pas se trahir, chercher à se concrétiser; et afin qu'une pratique devienne révolutionnaire, sa situation actuelle, ses buts et les conditions de la réalisation de ceux-ci, doivent être clairement analysés et compris. Il découle de ce qui a été dit que la problématique théorie-pratique et la problématique sujet-objet s'impliquent et se contiennent l'une l'autre. Ainsi l'étude du rapport théorie-pratique nous éclaire sur ce qui lie le sujet à l'objet, alors que l'étude du rapport sujet-objet nous apprend ce qui est lié par la théorie et la pratique. L'unité de la théorie et de la pratique se manifeste concrètement dans l'existence d'un mouvement ouvrier guidé par une théorie qui n'est rien d'autre que la conscience du rôle et des possibilités historiques du prolétariat, et qui vise la réalisation de ces possibilités. L'unité de la théorie et de la pratique apparaît sur ce plan idéal comme conscience de classe du prolétariat et sur le plan matériel comme transformation du monde.

87 E. Bloch, op. cit., p. 510-520; Rosa Luxemburg, "What Does the Spartacus League Want", in Selected Political Writings, New York, Monthly Review Press, 1971, p. 367-368.

C'est seulement quand la prise de conscience implique la démarche décisive que le processus historique doit effectuer en direction de son terme propre (terme constitué par la volonté humaine, mais qui ne dépend pas du libre arbitre humain et qui n'est pas une invention de l'esprit humain), c'est seulement quand la fonction historique de la théorie consiste à rendre possible pratiquement cette démarche; quand est donnée une situation historique dans laquelle la connaissance exacte de la société devient, pour une classe, la condition immédiate de son auto-affirmation dans la lutte; quand, pour cette classe, la connaissance de soi signifie en même temps la connaissance correcte de toute la société; quand par suite, pour une telle connaissance, cette classe est à la fois sujet et objet de la connaissance, la théorie se trouvant de cette façon, en prise immédiate et adéquate sur le processus de révolution sociale, c'est alors que l'unité de la théorie et de la pratique, condition préalable de la fonction révolutionnaire de la théorie, devient possible. (88)

Le marxisme se présente ainsi comme un humanisme absolu ou un historicisme absolu (89), une théorie dialectique et révolutionnaire, à la fois une éthique, une utopie concrète et une science (90).

88 G. Lukacs, op. cit., p. 19.

89 Cf. A. Gramsci, op. cit., p. 417.

90 Cf. G. Lukacs, op. cit., p. 64; E. Bloch, Héritage de ce temps, Paris, Payot, collection "critique de la politique", 1978, p. 133-138; A Philosophy of the Future, New York, Herder & Herder, 1970, p. 84-98; On Karl Marx, New York, Herder & Herder, 1971, surtout p. 141-173. Cf. aussi ce passage d'Histoire et conscience de classe: "Parce qu'il détermine l'essence du processus (par opposition aux symptômes et aux manifestations extérieures), parce qu'il montre sa tendance décisive, orientée vers l'avenir (par opposition aux phénomènes éphémères), le marxisme est la théorie de la révolution. C'est ce qui en fait en même temps l'expression idéologique de la classe prolétarienne en voie d'émancipation."

(G. Lukacs, op. cit., p. 296.)

OBJECTIFS ET PLAN DE LA THESE

Dans la problématique que nous venons d'élaborer la question du rapport théorie-pratique doit s'envisager avant tout comme actualisation de la possibilité objective de l'abolition de l'aliénation.

L'humanisme dialectique que constitue cette problématique pose la nécessité du dépassement du rapport existant entre les structures sociales aliénantes et les individus aliénés.

Notre analyse de la pensée d'Althusser devra situer celle-ci non seulement par rapport à l'idéologie bourgeoise de la liberté individuelle, mais également par rapport à la réalité objective de l'aliénation et à la possibilité de son dépassement.

L'approche d'Althusser représente un anti-humanisme théorique qui s'oppose à toute problématique du sujet et de la praxis. Ces notions constituent à ses yeux les pierres angulaires des différentes formes de l'humanisme et de l'historicisme, qu'il considère comme les deux formes principales de l'idéologie bourgeoise qui menace le marxisme et que celui-ci doit combattre. Althusser rejette toute suggestion que l'humanité est le sujet de l'histoire, comme idéologique, et toute question du rapport entre sujet et objet comme un faux problème. Il nous propose de concevoir plutôt l'histoire comme Procès sans Sujet ni Fin (s), comme un mouvement que les hommes peuvent comprendre, mais qui se déroule indépendamment de leur volonté, sous l'impulsion d'un moteur: la lutte des classes. Concevoir l'humanité comme sujet et objet de l'histoire, penser l'histoire comme procès d'objectivation de l'homme, donc comme un humanisme, une philosophie de la praxis, cela

cela revient selon Althusser à rejeter la lutte des classes, et donc à tomber dans le révisionnisme et l'idéologie.

Le refus de l'humanisme dialectique et l'adoption d'un anti-humanisme théorique a des effets sérieux pour la conception du rapport entre théorie et pratique. Althusser ne conçoit plus celles-ci comme moment d'une totalité dialectique; la praxis, mais comme articulation structurée de pratiques différentes et autonomes, dont les hommes ne constituent pas, et ne pourraient pas constituer, le sujet collectif, mais seulement les supports. Or cette dissociation des hommes et de leur activité représente un point de vue situé à l'intérieur du cadre de l'aliénation, un point de vue qui reflète le point de vue immédiat de l'individu aliéné au sein de la société capitaliste. L'anti-humanisme se révèle un objectivisme qui nie l'humanisme individualiste bourgeois, mais ne le dépasse pas, car, s'il reconnaît la domination des structures sur les hommes dans le mode de production capitaliste et le caractère illusoire de toute libre subjectivité dans le cadre de ce mode de production, il méconnaît le caractère historique et humain des formes d'objectivité capitalistes. Il accepte ainsi comme donnés, pour le passé et pour l'avenir autant que pour le présent, ce morcellement non seulement de la société, mais de l'individu lui-même, cette totale passivité des individus entièrement constitués et manipulés par des structures toutes-puissantes et indépendantes de l'homme, bref cette situation de l'homme caractéristique du mode de production capitaliste.

Cette thèse aura deux buts précis.

Il s'agira tout d'abord de montrer comment l'anti-humanisme se réfléchit, se reproduit, dans tous les aspects de la pensée d'Althusser. La première partie de l'essai sera consacrée à cette tâche. Le chapitre 1 dégagera les concepts fondamentaux de l'anti-humanisme théorique, à savoir les concepts de structure, de pratique, de surdétermination et de temps historique, et résumera la critique althussérienne de l'humanisme. Le chapitre 2 et le chapitre 3 montreront comment la théorie althussérienne de l'idéologie et de la pratique théorique se fonde sur ces concepts fondamentaux.

Nous entreprendrons ensuite la critique de l'anti-humanisme théorique à la lumière de l'humanisme dialectique. Nous chercherons à montrer par l'approfondissement de notre analyse des concepts fondamentaux de l'anti-humanisme théorique, de la théorie de l'idéologie et de la théorie de la pratique théorique, que l'approche d'Althusser ne dépasse pas le point de vue aliéné des individus isolés dans la société bourgeoise.

Le chapitre 4 fournira les instruments de cette critique, en développant la théorie de l'aliénation et du fétichisme déjà esquissée dans cette introduction. Il montrera ensuite que l'anti-humanisme mène à un formalisme et à un éléatisme en appliquant à toute formation sociale ou théorique le même modèle conçu a priori du rapport structure-individu, et en éliminant toute continuité tant entre des structures contemporaines les unes des autres, qu'entre des structures qui se succèdent. Il se terminera par une discussion de l'anti-humanisme

U

dans la théorie de l'idéologie et une critique de ses effets et manifestations.

Le chapitre 5 fournira une critique du rapport être-pensée qui est à la base de la théorie althussérienne de la pratique théorique. Il débouchera sur une analyse de la théorie althusérienne de la connaissance et sur la conceptualisation althussérienne du rapport entre théorie et pratique. Il démontrera la nécessité logique pour une théorie anti-humaniste de séparer l'être de la pensée et la théorie de la pratique, et révélera ainsi le caractère nécessairement contemplatif de la théorie d'Althusser.

* * *

Afin d'éviter tout malentendu, il faut insister ici sur le fait que cette thèse n'a pas comme objet l'analyse de l'interprétation althussérienne de l'oeuvre de Marx. Nous prendrons pour acquis que la position d'Althusser n'exprime pas la pensée de Marx, et que l'interprétation althussérienne de l'oeuvre de Marx est erronée. Nous pensons que cette question est d'ailleurs purement scolastique. Une analyse des raisons politiques qui ont motivé Althusser dans sa "lecture" de Marx serait intéressante mais ne peut pas prendre place dans cet essai car elle déborde largement les limites.

PREMIERE PARTIE

EXPOSE DE

LA PENSEE DE LOUIS ALTHUSSER

CHAPITRE PREMIER

LES CONCEPTS FONDAMENTAUX DE
L'ANTI-HUMANISME THEORIQUE

Il s'agira dans ce chapitre d'étudier les concepts fondamentaux sur lesquels Althusser fonde sa conception de la théorie et de l'idéologie. Les remarques préliminaires sur la critique althussérienne de l'humanisme seront succédées par le développement des concepts clefs de l'anti-humanisme théorique: la structure, la pratique, la surdétermination et le temps historique. Nous retrouverons ces concepts à l'oeuvre dans toute la production théorique d'Althusser.

A. Critique de l'humanisme.

Deux idées fondamentales ont surgi de la présentation de la problématique marxiste de la praxis: l'être de l'homme est l'objectivation de l'activité humaine; le monde objectif existe comme ensemble des produits passés et présents de l'homme. Toutes les valeurs d'usage et tous les rapports sociaux s'y définissent comme objectivations de l'essence humaine. Or Althusser rejette une telle interprétation humaniste comme idéologique. Les humanistes marxistes seraient les victimes de l'idéologie bourgeoise de la même façon que les auteurs du programme de Gotha critiqué par Marx:

Le travail n'est pas la source de toute richesse. La nature est tout autant la source des valeurs d'usage (qui sont bien tout de même, la richesse réelle!) que le travail, qui n'est lui-même que l'expression d'une force naturelle, la force de travail de l'homme. (...) Les bourgeois ont d'excellentes raisons pour attribuer au travail cette surnaturelle puissance de création: car, du fait que le travail est dans la dépendance de la nature, il s'ensuit que l'homme qui ne possède rien d'autre que sa force de travail sera forcément, en tout état de société et de civilisation, l'esclave d'autres hommes qui

se seront érigés en détenteurs des conditions objectives du travail. (91)

Considérer les valeurs d'usage ou les rapports de production comme des objectivations de l'essence humaine, reviendrait ainsi à ignorer les conditions matérielles de la production, à réduire le procès de production, un rapport entre les hommes et la nature soumis aux "conditions matérielles actuelles dont la combinaison structurale commande tout travail effectif" (92), à l'extériorisation de l'essence d'un sujet; et à réduire les rapports de production, qui "mettent en scène, dans des "combinaisons" spécifiques, les agents du procès de production, et les conditions matérielles du procès de production" (93), à de simples rapports entre les hommes.

91 Karl Marx, Friedrich Engels, Critiques des programmes de Gotha et d'Erfurt, Paris, Editions sociales, 1972, p. 22-23.

92 Louis Althusser, Etienne Balibar, Roger Establet, Lire le Capital, tome II, Paris, Maspero, collection "Théorie", 1965, p. 147.

93 Ibid., p. 149.

Cette réduction des rapports sociaux à de simples rapports humains représente selon Althusser "le terrain d'élection d'un humanisme historiciste." (94)

Dans Lire le Capital, l'ouvrage qu'il a produit en collaboration avec Althusser, Etienne Balibar, Pierre Macherey, et Roger Establet, Jacques Rancière décrit très clairement l'origine de cette interprétation humaniste de la pratique. Selon Rancière, Marx aurait émis cette conception de la pratique comme objectivation/aliénation dans les Manuscrits de 1844 en appliquant l'anthropologie de Feuerbach à l'étude de

94 Ibid., p. 103; cf. aussi p. 102-105, p. 144-159 (et le passage suivant (ibid., p. 103):

"(Dans l'humanisme historiciste) On concevra donc cette nature humaine comme produite par l'histoire, changeante avec elle, l'homme changeant, comme le voulait déjà la Philosophie des Lumières, avec les révolutions de son histoire, et affecté jusqu'en ses facultés les plus intimes (le voir, l'entendre, la mémoire, la raison, etc. Helvétius l'affirmait déjà, Rousseau aussi, -contre Diderot; Feuerbach en faisait un grand article de sa philosophie, -- et de nos jours une foule d'anthropologues culturalistes s'y exercent) par les produits sociaux de son histoire objective. L'histoire devient alors transformation d'une nature humaine, qui demeure le vrai sujet de l'histoire qui la transforme. On aura de la sorte introduit l'histoire dans la nature humaine, pour bien rendre les hommes contemporains des effets historiques dont ils sont les sujets, mais, -- et c'est là que tout se décide -- on aura réduit les rapports de production, les rapports sociaux politiques et idéologiques à des "rapports humains" historicisés, c'est-à-dire à des rapports inter-humains, inter-subjectifs. Tel est le terrain d'élection d'un humanisme historiciste. Tel est son grand avantage: remettre Marx dans le courant d'une idéologie bien antérieure à lui, née au XVIIIe siècle; lui ôter le mérite de l'originalité d'une rupture théorique révolutionnaire et souvent même le rendre acceptable aux formes modernes de l'anthropologie "culturelle" et autre."

l'économie politique. Or cette transposition aurait consisté en un procédé illégitime de glissement d'une structure de référence sous la structure étudiée:

Sous l'énoncé des faits économiques, on a glissé le texte de référence, texte de la critique anthropologique qui énonce le processus d'aliénation. (95)

A partir de la théorie feuerbachienne de l'aliénation religieuse, selon laquelle Dieu représente l'objectivation de l'essence humaine, Marx, par un glissement, en serait arrivé

à penser le rapport entre l'ouvrier et son produit sur le modèle du rapport entre Dieu et l'homme dans la religion. (96)

L'activité productive ainsi identifiée à l'activité générique, l'aliénation ultime se manifesterait lorsque l'homme devient l'objet de son objet, lors du renversement du sujet et du prédicat.

Cependant, alors que dans l'aliénation religieuse il y aurait "effectivement adéquation entre l'homme et son produit" (97), Dieu

95 Jacques Rancière, Lire le Capital, Paris, Maspero, "petite collection", 1973, tome III, p. 18. Jacques Rancière a été un proche collaborateur d'Althusser. Sa contribution à Lire le Capital en est le fruit principal. Ses positions dans ce texte sont en général presque identiques à celles d'Althusser. Nous faisons état des différences dans la deuxième partie de la thèse. Lorsque nous citerons ce texte de Rancière, ce sera toujours dans le but de rendre plus claire la position d'Althusser, jamais dans le but de l'étudier pour lui-même.

Nous devons signaler que Rancière s'est par la suite violemment opposé à Althusser. Cette opposition trouve son expression dans un livre intitulé La leçon d'Althusser, auquel j'aurai l'occasion de me référer. Il y a donc en quelque sorte deux Rancière: un "jeune" et un "mûr" peut-être?

96 J. Rancière, Lire le Capital, tome III, op. cit., p. 18.

97 Ibid., p. 19.

n'étant fait que des prédicats de l'homme, Marx aurait eu tort selon Rancière d'introduire ce modèle d'un rapport sujet/objet dans le rapport ouvrier/produit. En effet l'objet produit par l'ouvrier ne pourrait se réduire à "l'essence propre de ce sujet mais objectivé", à "son essence même prise comme objet" (98). Marx n'aurait pu faire cette transposition que grâce à un jeu de mots sur les concepts de production et d'objet.

En passant de leur sens économique (indéterminé) à leur sens anthropologique, ces deux concepts font basculer le discours donné dans le discours de référence.

Ce procédé qui permet à la loi économique de devenir anthropologique (forme générale de la contradiction) nous l'appellerons amphibologie. (99)

Selon Rancière, ce qui rend possible l'amphibologie dans les Manuscrits de 1844 — et chez les humanistes marxistes en général — c'est le "support" sujet. La possibilité de penser la production comme rapport sujet/prédicat réside dans l'absence d'une définition scientifique de la production. (100)

L'humanisme historiciste ne se caractérise pas seulement par une conception de la pratique qui ne tient pas ⁹⁹ compte des conditions matérielles de l'activité humaine et tombe ainsi dans l'idéalisme; il se caractérise aussi selon Althusser par une conception de la totalité comme développement d'une essence simple originaire. La réduction de

98 Ludwig Feuerbach, cité par Rancière, op. cit., p. 19.

99 Ibid., p. 19.

100 Ibid., p. 25.

la complexité de la réalité à un processus simple s'est déjà manifestée dans l'occlusion du rôle de la nature dans le procès de travail et dans les rapports de production. Elle se manifeste à nouveau dans la conceptualisation de la totalité comme "processus simple à deux contraires", conceptualisation où se révèle l'idéalisme de la problématique humaniste-historiciste.

Car ce "processus simple à deux contraires" où l'Unité se scinde en deux parties contradictoires, c'est bel et bien la matrice même de la contradiction hégélienne. (101)

D'ailleurs Althusser ajoute que la dialectique hégélienne "règne glorieusement sur les Manuscrits de 1844 de Marx", "dans un état d'une extraordinaire pureté et intransigeance", mais toutefois "rigoureusement renversée" (102) Ce renversement de la dialectique hégélienne, qui la met à l'envers sans toutefois modifier sa structure interne, est la caractéristique de la problématique philosophique de Feuerbach (103). Althusser rejette catégoriquement cette problématique partagée par Hegel, Feuerbach, le "Jeune Marx" et l'humanisme-historiciste, car elle fonde une conception de la totalité qui nie toutes les différences réelles qui apparaissent dans la réalité. En effet elle les réduit à des moments

de l'aliénation du principe interne simple de la totalité, qui s'accomplit en niant les différences aliénées qu'il pose; bien plus, ces différences sont, "comme aliénations — phénomènes —

101 Louis Althusser, Pour Marx, op. cit., pp. 199-200.

102 Ibid., p. 203n.

103 Cf. Louis Althusser, Lénine et la philosophie, op. cit., pp. 62-65.

du principe interne simple, toutes également "indifférentes", c'est-à-dire pratiquement égales devant lui, donc égales entre elles, et c'est pourquoi chez Hegel aucune contradictions déterminée n'est jamais dominante. (104)

L'humanisme historiciste réduit ainsi la totalité à l'expression de l'unité simple originaire sujet/objet où homme/essence, et ne voit dans l'histoire rien que l'objectivation/aliénation grâce à laquelle l'homme réalise sans le savoir son essence, qu'il ressaisira à la fin de l'histoire afin de devenir homme total (105). Cette dialectique humaniste-historiciste est ainsi entachée d'une téléologie, contenue tout entière dans les catégories de négation, de dépassement et de négation de la négation (106). L'élimination de la négation de la négation comme loi de la dialectique Staline révèle selon Althusser "un réel discernement théorique" (107). L'humanisme historiciste ignore donc la complexité réelle non seulement en passant sous silence le rôle de la nature dans le mode de production, mais en réduisant toutes les différences à de simples expressions d'une essence simple originaire. Et il est clair aux yeux d'Althusser qu'on ne trouve jamais d'unités simples originaires dans la réalité, mais seulement des processus complexes et structurés (108).

104 L. Althusser, Pour Marx, op. cit., p. 209.

105 Ibid., p. 232.

106 L. Althusser, Lénine et la philosophie, op. cit., p. 66-70.

107 L. Althusser, Pour Marx, op. cit., p. 205n; cf. aussi Lénine et la philosophie, op. cit., p. 66-67; "Avertissement" aux lecteurs du Capital, (édition anglaise) in Lenin and Philosophy, NLB; 1971, p. 91.

108 Pour Marx, op. cit., p. 200-202.

Cette totalité hégélienne reprise par l'humanisme historiciste, Althusser l'appelle une totalité expressive, c'est-à-dire

une totalité dont toutes les parties (sont) autant de "parties totales", expressives les unes des autres, et expressives chacune de la totalité sociale qui les contient, parce que contenant chacune en soi, sous la forme immédiate de son expression, l'essence même de la totalité. (109)

La totalité expressive fournit le fondement du concept hégélien de temps historique, concept évidemment repris par l'humanisme historiciste. Le concept de temps historique chez Hegel se distingue par deux caractéristiques essentielles: la continuité homogène du temps et sa contemporanéité. Hegel considère le temps comme un processus continu et homogène dans lequel se développe l'Idée. Il peut faire cela grâce à la catégorie de présent historique ou contemporanéité du temps, qui fait en sorte que

la structure de l'existence historique est telle que tous les éléments du tout coexistent toujours dans le même temps, dans le même présent, et sont donc contemporains les uns aux autres dans le même présent. (110)

Cette structure du temps autorise ce qu'Althusser désigne du nom de "coupe d'essence". Il s'agit d'une opération grâce à laquelle on met à jour, à n'importe quel moment de l'histoire, les éléments de la totalité unis dans ce rapport immédiat "qui exprime immédiatement leur essence interne". (111)

109 Louis Althusser, Lire le Capital, 1965, op. cit., tome II, p. 40.

110 Ibid., p. 39.

111 Ibid., p. 38-41.

Selon Althusser la conception hégélienne du temps historique interdit de penser le problème du développement inégal et des "survances historiques", c'est-à-dire une situation où l'on a affaire à l'hétérogénéité du temps et à la non-contemporanéité du présent des différentes sphères du tout social. Ainsi la totalité expressive interdit de penser une situation de discontinuité radicale du temps, comme une révolution, où rentrent en jeu une foule de contradictions qui s'accumulent sans qu'on puisse réduire leur unité réelle à l'expression phénoménale de l'unité d'une contradiction simple. (112)

Althusser en conclut qu'il faut se débarrasser dans la théorie de la catégorie de la totalité expressive que l'humanisme historiciste a reçu de Hegel, car il interdit, de même que le concept humaniste de la production, de penser la complexité de la réalité. On ne peut, selon Althusser, penser la révolution comme dépassement, comme négation de la négation, lorsqu'on n'a plus affaire à une unité simple de contraires, mais à une structure complexe de contradictions occupant des temps historiques différents. Selon Althusser:

On voit que l'implacable logique de ce modèle hégélien lie rigoureusement entre eux les concepts suivants: simplicité, essence, identité, unité, négation, scission, aliénation, contraires, abstraction, négation de la négation, dépassement (Aufhebung), totalité, simplicité, etc.... La dialectique hégélienne est bien là tout entière: c'est-à-dire tout entière suspendue à cette présupposition radicale d'une unité originaire simple, se développant au sein d'elle-même par la

112 Cf. Pour Marx, op. cit., p. 97-116, p. 198-224; L. Althusser, Lire le Capital, 1965, op. cit., tome II, p. 38-71, p. 102-105, p. 167-168; etc.

vertu de la négativité, et ne restaurant jamais, dans tout son développement, chaque fois dans une totalité plus "concrète", que cette unité et cette simplicité originaires. (113)

Il faut chercher selon Althusser la source des faiblesses des concepts humanistes de production et de totalité dans la conception de celle-ci comme un rapport entre un sujet et un objet, c'est-à-dire dans l'humanisme lui-même. Il nous propose alors un anti-humanisme théorique fondé sur une redéfinition complète des concepts de pratique et de totalité, où la notion de sujet cède le rôle théorique fondamental à la notion de structure. (114)

B. La notion de structure.

Puisque la dialectique hégélienne interdit la conceptualisation adéquate de la complexité de la réalité, Althusser a recours à un concept de causalité qui le lui permet. Evitant le "système mécaniste

113 Pour Marx, op. cit., p. 202.

114 "Sous le rapport strict de la théorie, on peut et on doit alors parler ouvertement d'un anti-humanisme théorique de Marx et voir dans cet anti-humanisme théorique la condition de possibilité absolue (négative) de la connaissance (positive) du monde humain lui-même, et de sa transformation pratique. On ne peut connaître quelque chose des hommes qu'à la condition absolue de réduire en cendres le mythe philosophique (théorique) de l'homme."
(Pour Marx, op. cit., p. 236.)

"L'anti-humanisme théorique de Marx dans le matérialisme historique, c'est donc le refus de fonder dans un concept d'homme à prétention théorique, c'est-à-dire comme sujet originaire de ses besoins (homooeconomicus), de ses pensées (homo rationalis) de ses actes et de ses luttes (homo moralis, juridicus et politicus) l'explication des formations sociales et de leur histoire."

(L. Althusser, Positions, op. cit., p. 169)

d'origine cartésienne, qui réduisait la causalité à une efficace transitive et analytique", ainsi que "le concept leibnizien de l'expression", "qui domine toute la pensée de Hegel" (115), Althusser nous propose le concept de causalité structurale qui saisit la réalité comme structurée et hiérarchisée, et qui permet de récuser l'empirisme, c'est-à-dire de distinguer les faits tels qu'ils apparaissent de façon immédiate de la structure invisible sous-jacente qui gouverne leur existence. (116)

Selon Althusser, toute la réalité qui sous-tend les apparences immédiates des choses est composée de structures. Chaque structure représente une combinaison articulée d'éléments, un tout complexe dans lequel les différentes parties entretiennent avec la totalité et entre elles des rapports spécifiques de détermination. En tant que combinaison structurée d'éléments, chaque structure représente un invariant, qui définit un nombre fini de variations possibles de ses éléments. Par exemple, la structure d'un discours idéologique, la problématique, définit le champ des problèmes qu'on peut aborder et des questions qu'on ne peut énoncer sans fonder une nouvelle problématique. Une certaine structuration de l'objet du discours entraîne automatiquement l'occlusion de certaines questions ou leur interdiction. Ainsi Ricardo ne pouvait pas poser le problème du salaire en termes de force de travail mais seulement de travail; sa problématique ne lui autorisait pas

115 L. Althusser, Lire le Capital, 1965, op. cit., tome II, p. 167.

116 Sur le concept de structure, cf. Lire le Capital, 1965, op. cit., tome II, p. 161-177, p. 156-159; Rancière, op. cit., p. 44-45.

de poser la question qui lui aurait permis de formuler le concept de force de travail. (117)

La causalité structurale fait en sorte que la structure en tant que cause n'existe pas en dehors de ses effets, car la structure n'est rien d'autre que l'unité et le principe d'articulation et de hiérarchisation de ses propres éléments. Cependant la structure n'est pas visible dans chacun de ses effets.

Qu'elle n'existe que dans ses effets ne signifie pas qu'elle puisse être tout entière saisie dans tel ou tel de ses effets déterminés: il faudrait pour cela qu'elle y fût tout entière présente alors qu'elle n'y est présente, comme structure, que dans son absence même. Elle n'est présente que dans la totalité, dans le mouvement total de ses effets, dans ce que Marx appelle la "totalité développée de ses formes d'existence". (118)

L'absence de la cause dans chaque effet particulier ne signifie donc pas son extériorité à ses effets dans leur ensemble: il s'agit plutôt de la forme que prend son intériorité à ses effets en tant qu'unité et combinaison qui leur est propre. Ainsi la structure n'existe que dans ses effets, et ceux-ci n'existent que dans la structure qui les unit dans des combinaisons spécifiques. Cette forme de causalité, Althusser l'appelle "causalité métonymique" (119).

Mais de façon plus immédiate les concepts de structure et de causalité métonymique entraînent dans la perspective anti-humaniste

117 L. Althusser, Lire le Capital, Paris, Maspero, "petite collection", 1968, tome I, p. 21-23.

118 L. Althusser, Lire le Capital, 1965, op. cit., tome II, p. 158.

119 Ibid., p. 170-171; Rancière, op. cit., p. 44-45.

l'élimination du sujet comme créateur, même inconscient, de son histoire et des structures sociales dans lesquelles il vit. Selon Althusser, ce sont les structures qui constituent les sujets, et non l'inverse:

C'est alors que nous pouvons nous souvenir de ce terme hautement symptomatique de la "Darstellung", le rapprocher de cette "machinerie", et le prendre au mot, comme l'existence même de cette machinerie en ses effets: le mode d'existence de cette mise en scène, de ce théâtre qui est à la fois sa propre scène, son propre texte, ses propres acteurs, ce théâtre dont les spectateurs ne peuvent en être, d'occasion, spectateurs, que parce qu'ils en sont d'abord les acteurs forcés, pris dans les contraintes d'un texte et de rôles dont ils ne peuvent en être les auteurs, puisque c'est, par essence, un théâtre sans auteur. (120)

La causalité structurale implique une redéfinition de la contradiction, puisque celle-ci ne peut garder la définition qu'elle avait dans la dialectique hégélienne. Dans le système althussérien, la contradiction devient l'efficace de la structure sur ses éléments, c'est-à-dire l'existence même de la structure. (121)

C. La pratique.

Althusser nous propose de concevoir la société comme un tout complexe structuré articulant un ensemble de structures, comme une structure de structures, dont chacune serait une pratique distincte et spécifique, articulée comme un mode de production. Avant d'étudier l'ar-

120 Lire le Capital, 1965, op. cit., tome II, p. 177; cf. aussi p. 102-103.

121 Rancière, op. cit., p. 55.

ticulation de ces différentes pratiques dans le tout, c'est-à-dire l'efficacité du tout sur ses éléments ou la forme de la contradiction au niveau de la formation sociale, examinons le concept althussérien de pratique. (122)

Selon Althusser, il n'existe pas de pratique en général, mais seulement des pratiques distinctes dont chacune est structurée comme une production (123). Parmi les différentes pratiques on peut compter avant tout la pratique économique, la pratique politique, la pratique idéologique et la pratique théorique. (124) Althusser définit ainsi le concept de pratique:

Par pratique en général nous entendrons tout processus de transformation d'une matière première donnée déterminée, en un produit déterminé, transformation effectuée par un travail humain déterminé, utilisant des moyens (de "production") déterminés. Dans toute pratique ainsi conçue, le moment (ou l'élément) déterminant du processus n'est ni la matière première, ni le produit, mais la pratique au sens étroit: le moment du travail de transformation lui-même, qui met en oeuvre, dans une structure spécifique, des hommes, des moyens et une méthode technique d'utilisation des moyens. (125)

122 Sur le concept de pratique, cf. Pour Marx, op. cit., p. 167-168, p. 191-195, p. 225-236; Lire le Capital, 1968, op. cit., tome I, p. 47-48, 64, 69-71; L. Althusser, Lire le Capital, 1965, op. cit., tome II, p. 144-159; E. Balibar, Lire le Capital, 1965, op. cit., tome II, p. 201-223; E. Balibar, Lire le Capital, 1968, op. cit., tome II, p. 90-111.

123 L. Althusser, Lire le Capital, 1968, op. cit., tome I, p. 69-71.

124 Pour Marx, op. cit., p. 167-168.

125 Ibid., p. 167. Notons que lorsqu'Althusser déclare qu'il n'y a pas de pratique en général, il sous-entend "dans le réel"; car la "pratique en général" existe selon lui dans la pensée, en tant que concept de la pratique tel qu'il vient d'être défini.

La structuration de la pratique comme mode de production ne la constitue pas seulement en procès de travail, c'est-à-dire en combinaison de trois éléments, l'activité de l'homme, l'objet du travail et "les moyens de travail" (126), qui constituent les conditions matérielles de la production, l'invariant dont les différents procès qu'on peut découvrir dans l'histoire sont les variations. En tant que modes de production, les pratiques ont des conditions sociales qui sont les rapports de production, qui lient les hommes entre eux en fonction des rapports entre ces hommes et les conditions matérielles de la production.

Les rapports sociaux de production chez Marx ne mettent pas en scène les seuls hommes, mais mettent en scène, dans des "combinaisons" spécifiques, les agents du procès de production, et les conditions matérielles du procès de production. (127)

Chaque mode de production, ou pratique, comporte donc des procès de travail et des rapports de production qui combinent des éléments comme les instruments de travail, les producteurs immédiats, les objets de production, etc., de différentes façons. La variation de l'invariant de cette combinaison constitue le fondement du concept althussérien d'histoire.

Les hommes ne sont selon cette conception que les "porteurs" (die Träger) (128) de fonctions et de places définies par la structure des rapports de production. Les hommes n'agissent jamais autrement

126 Lire le Capital, 1965, op. cit., tome II, p. 148.

127 Ibid., p. 149.

128 Lire le Capital, 1965, op. cit., tome II, p. 157.

que comme agents de la production qui occupent des fonctions qui n'existent que dans une structure spécifique. Althusser en tire la conclusion suivante:

Les vrais "sujets" (au sens de sujets constitutants du procès) ne sont donc pas ces occupants ni ces fonctionnaires, les "évidences" du "donné" de l'anthropologie naïve, les "individus concrets", les "hommes réels", -- mais la définition et la distribution de ces places et de ces fonctions. Les vrais "sujets" sont donc ces définisseurs et ces distributeurs: les rapports de production (et les rapports sociaux politiques et idéologiques). Mais, comme ce sont des "rapports", on ne saurait les penser sous la catégorie de "sujet". (129)

D. La surdétermination.

Après avoir discuté la causalité structurale à l'intérieur de la structure complexe que représente chaque pratique, passons au problème des rapports de détermination qui lient entre elles les différentes pratiques au sein du tout complexe de la formation sociale.

De même que chaque pratique combine des structures distinctes (procès de travail; rapports de production) dans une structure complexe, la formation sociale se présente comme un tout organique hiérarchisé dans lequel s'articulent un grand nombre de structures complexes. La structure du tout existe ainsi nécessairement comme unité d'un tout complexe, comme unité de la complexité. (130) De même que le procès de

129 Ibid.

130 "Nous n'avons plus d'unité simple mais une unité complexe structurée. Nous n'avons donc plus, (sous quelque forme que ce soit) d'unité simple originaire, mais le toujours-déjà-donné d'une unité complexe structurée."
(Pour Marx, op. cit., p. 203-204.)

travail et les rapports de production ne peuvent exister en dehors de la structure qui les unit, la formation sociale unit un ensemble de pratiques qui ne peuvent exister en dehors du tout structuré qui les combinent. Le tout structuré représente une topique (131), c'est-à-dire une structure hiérarchisée, à plusieurs niveaux, qui se conditionnent l'un l'autre. La société apparaît comme un édifice, dont le fondement, la base ou infrastructure, s'accompagne nécessairement d'autres structures, les superstructures. Althusser range les pratiques économique, politique et idéologique à différents niveaux de la formation sociale, l'économie dans l'infrastructure, la politique et l'idéologie dans la superstructure. La théorie ne fait partie ni de l'infrastructure, ni de la superstructure (132). Chaque niveau s'appelle une instance. Selon certaines formulations d'Althusser on trouve dans toute société les instances économique, politique, et idéologique. (133) Mais il arrive à Althusser de faire de la théorie une instance (134). Althusser reconnaît d'ailleurs lui-même implicitement l'imprécision du concept dans une œuvre récente. (135)

Faire des pratiques des instances, ou niveaux, d'une hiérarchie structurée, ou d'une structure hiérarchisée, signifie deux choses.

131 L. Althusser, Positions, op. cit., p. 138-151.

132 Lire le Capital, 1965, op. cit., tome II, p. 92-96.

133 Par exemple dans Pour Marx, op. cit., p. 238.

134 Pour Marx, op. cit., p. 219.

135 L. Althusser, Essays in Self-Criticism, op. cit., p. 149n.

Premièrement, puisque les instances représentent différentes parties du tout structuré, celui-ci se réfléchit de façon spécifique dans chacune d'elles en tant que cause absente. En tant que pratique, chaque instance est une production, un appareil qui assure l'ensemble de la reproduction d'une partie de la formation sociale et une partie de la reproduction de l'ensemble de la formation sociale.

Deuxièmement, la hiérarchisation du tout complexe structuré implique des rapports de domination et de subordination entre le tout et les parties et entre les différentes parties du tout.

Cette hiérarchie ne représente que la hiérarchie de l'efficacité existant entre les différents "niveaux" ou instances du tout social. Comme chacun des niveaux est lui-même structuré, cette hiérarchie représente donc la hiérarchie, le degré et l'indice d'efficacité, existant entre les différents niveaux structurés en présence dans le tout: c'est la hiérarchie de l'efficacité d'une structure dominante sur des structures subordonnées et leurs éléments. (136)

Selon Althusser la domination est absolument essentielle à l'existence de la complexité du tout: "elle est inscrite dans sa structure" (137).

La structure du tout représente l'unité d'une complexité nécessairement marquée par la domination/subordination: "le tout complexe possède l'unité d'une structure articulée à dominante". (138) Althusser

ajoute que cette structure à dominante représente même

la condition absolue permettant à une complexité réelle d'être

136 L. Althusser, Lire le Capital, 1965, op. cit., tome II, p. 45-46.

137 Pour Marx, op. cit., p. 207.

138 Ibid.

unité, et d'être réellement l'objet d'une pratique, se proposant de transformer cette structure: la pratique politique.
(139)

Il devient donc absolument indispensable d'étudier le tout complexe dans toute la multiplicité de ses contradictions saisies dans leur rapport d'inégalité fondamentale, puisque le tout ne peut exister que dans ces contradictions et que celles-ci ne peuvent exister que dans le rapport d'inégalité fondamentale qu'elles entretiennent au sein de ce tout. Le tout est la condition d'existence des contradictions (c'est-à-dire des efficacités des structures déterminées contenues dans le tout) et chaque contradiction est la condition d'existence du tout et des autres contradictions. Ainsi au sein de chaque pratique les rapports de production et le processus de travail se conditionnent mutuellement: aucun des deux ne pourrait exister avant l'autre, de sorte que leur unité est toujours-déjà-complexe, puisqu'il existe toujours dans chaque pratique l'articulation de deux contradictions: l'efficacité des

139 Ibid., p. 210.

rapports de production et l'efficace du procès de travail. (140)

Le fait que chaque contradiction conditionne l'existence des autres ne change rien à la structure d'inégalité qui caractérise leurs rapports. Les contradictions se conditionnent toutes les unes les autres, mais certaines d'entre elles exercent une détermination plus forte que d'autres. En tant que marque essentielle de la structure du tout cette inégalité, représente elle aussi une condition d'existence des contradictions, et se refléchit dans chacune d'elles.

140 "Elle implique (...) que les contradictions secondaires sont essentielles à l'existence même de la contradiction principale, qu'elles en constituent réellement la condition d'existence, tout comme la contradiction principale constitue leur condition d'existence. Soit l'exemple de ce tout complexe structuré qu'est la société. Les "rapports de production" n'y sont pas le pur phénomène des forces de production: ils en sont aussi la condition d'existence; la superstructure n'est pas le pur phénomène de la structure, elle en est aussi la condition d'existence." (Pour Marx, op. cit., pp. 211-212.) On ne sait pas trop bien pourquoi Althusser parle ici des rapports de production comme du phénomène des forces productives. Il est clair que cela ne veut rien dire selon sa définition de la contradiction. Mais cela ne signifie rien non plus selon la version "humaniste", puisque celle-ci fait des rapports de production et des forces productives les deux composantes d'une même contradiction, d'une même unité. Selon la version "humaniste" on ne peut donc pas parler de contradiction principale ou secondaire, ou d'essence ou de phénomène en ce qui concerne le rapport forces productives/rapports de production. Il est vrai que dans la suite du passage Althusser ne parle plus du lien entre les rapports de production et les forces productives mais entre les rapports de production et la production en tant que telle. Mais alors il ne fallait pas parler des forces productives, car la production et les forces productives ne sont pas la même chose.

Althusser appelle surdétermination cet efficace de la structure du tout sur ses parties et sur ses éléments; cette

réflexion des conditions d'existence de la contradiction à l'intérieur d'elle-même, cette réflexion de la structure articulée à dominante qui constitue l'unité du tout complexe à l'intérieur de chaque contradiction. (141)

La surdétermination signifie donc que la structure se refléchit dans les différentes contradictions et les unifie en leur imprimant une certaine hiérarchie et une certaine fonction dans le tout. (142)

On aura remarqué que la surdétermination semble impliquer deux niveaux d'efficace: d'une part l'efficace de la structure sur ses parties, d'autre part l'efficace de la structure sur ses éléments, c'est-à-dire d'une part le rapport entre chaque contradiction et ses conditions d'existence et d'autre part le rapport entre chaque contradiction et les conditions existantes. Cependant les deux rapports coïncident puisque chaque structure n'existe qu'en ses effets, et que la structure du tout n'existe que dans les conditions existantes, que celles-ci sont l'existence même du tout, tandis que les conditions d'existence de chaque contradiction ne sont rien d'autre que le tout lui-même, c'est-à-dire les conditions existantes, les conditions existant dans une conjoncture spécifique.

Mais si les conditions ne sont rien d'autre que l'existence actuelle du tout complexe, elles sont ses contradictions mêmes, réfléchissant chacune en elle le rapport organique qu'elle

141 Pour Marx, op. cit., p. 212.

142 Sur le concept de surdétermination, cf. Pour Marx, op. cit., p. 98-106, p. 111-114, p. 206-224.

entretient avec les autres dans la structure à dominante du tout complexe. C'est parce que chaque contradiction réfléchit en elle (dans ses rapports spécifiques d'inégalité avec les autres contradictions, et dans le rapport d'inégalité spécifique entre ses deux aspects) la structure à dominante du tout complexe où elle existe, donc l'existence actuelle de ce tout, donc ses "conditions" actuelles, qu'elle ne fait qu'un avec elles: aussi on parle bien des "conditions d'existence" du tout, en parlant des "conditions existantes". (143)

Le "rapport à la nature" constituerait la principale condition d'existence du tout (et de ses parties), ainsi que l'aspect principal de la contradiction principale dans la société (forces productives - rapports de production) et en tant que telle une condition d'existence réfléchie dans les contradictions secondaires en tant que leur condition d'existence (144). Les conditions d'existence sont

un absolu réel, le donné-toujours-déjà-donné de l'existence du tout complexe, qui les réfléchit dans sa propre structure. (145)

La structure d'inégalité et de complexité du tout constitue un invariant dans lequel la structure et la superstructure entretiennent des rapports tels que la base économique (l'infrastructure) est toujours déterminante en dernière instance, alors que les superstructures (juridico-politique, idéologique), tout en subissant l'efficacité de l'infrastructure, ont une autonomie relative et une efficacité spécifique. Cette autonomie relative interdit toute conception écono-

143 Ibid., p. 213.

144 Ibid., p. 214.

145 Ibid.

miste qui réduirait par exemple les conditions d'une rupture révolutionnaire à l'action de la seule contradiction forces productives - rapports de production. Il faut toujours tenir compte, non seulement de l'efficacité de l'économie, mais aussi de celles des superstructures qui agissent en tout temps de façon relativement autonome.

Ni au premier, ni au dernier instant, l'heure solitaire de la "dernière instance" ne sonne jamais. (146)

Les variations de l'invariant consistent en des changements du contenu et de la fonction des instances au sein du tout structuré selon les modes de production (147).

La surdétermination désigne dans la contradiction la qualité essentielle suivante: la réflexion, dans la contradiction même, de ses conditions d'existence, c'est-à-dire de sa situation dans la structure à dominante du tout complexe. Cette "situation" n'est pas univoque. Elle n'est ni sa seule situation "de droit" (celle qu'elle occupe dans la hiérarchie des instances par rapport à l'instance déterminante: l'économie dans la société) ni sa seule situation "de fait" (si elle est, dans le stade considéré, dominante ou subordonnée) mais le rapport de cette situation de fait à cette situation de droit, c'est-à-dire le rapport même qui fait de cette situation de fait une "variation" de la structure, à dominante, "invariant" de la totalité. (148)

Chaque instance est structurée et surdéterminée de sorte que son contenu et sa fonction lui sont assignés par la structure du tout.

146 Ibid., p. 213.

147 Mode de production est pris ici au sens marxiste classique d'époque historique fondée sur un procès de production de la vie matérielle et des rapports de classes spécifiques, comme dans le mode de production féodal, le mode de production capitaliste, etc.

148 Pour Marx, op. cit., p. 215.

Il n'y a donc pas, par exemple, de "faits" économiques bruts, qu'on pourrait appréhender de façon immédiate. Selon Althusser, le "concept de l'économie doit être construit pour chaque mode de production" (149). Or la condition d'une telle construction, c'est la connaissance des différentes instances du tout complexe en tant qu'instance de cette structure spécifique, c'est-à-dire la connaissance de l'efficace de cette structure. (150)

Si l'économie est déterminante en dernière instance, cela ne signifie absolument pas qu'elle domine dans toute conjoncture, ou même dans tout mode de production. La surdétermination désigne chaque fois la dominante dans une situation spécifique ainsi que le rapport des contradictions à la déterminante en dernière instance:

si la structure à dominante reste constante, l'emploi des rôles y change: la contradiction principale devient secondaire, une contradiction secondaire prend sa place, l'aspect principal devient secondaire, l'aspect secondaire devient principal. (151)

149 Lire le Capital, 1965, op. cit., tome II, p. 162.

150 "Construire le concept de l'économie, c'est le définir rigoureusement comme niveau, instance ou région, de la structure d'un mode de production: c'est donc définir son lieu, son extension et ses limites propres dans cette structure; c'est, si l'on veut reprendre la vieille image platonicienne, bien "découper" la région de l'économie dans la structure du tout, selon son "articulation" propre, sans se tromper d'articulation."
(Lire le Capital, 1968, op. cit., tome II, p. 51.)

151 Pour Marx, op. cit., p. 217.

Althusser appelle "déplacement" cette substitution d'une contradiction (ou d'un aspect) pour une autre dans le rôle dominant, ce "passage, dans des conditions déterminées, d'un contraire à la place de l'autre" (152). Selon Althusser seul l'économisme fixerait une fois pour toutes la place et la fonction des superstructures par rapport à la base économique et refuserait toutes les permutations des acteurs et des rôles, ainsi que toute recombinaison de la hiérarchie des instances.

C'est l'économisme qui identifie d'avance et à jamais la contradiction déterminante-en-dernière-instance avec le rôle de contradiction dominante, qui assimile à jamais tel ou tel "aspect" (forces de production, économie, pratique...) avec le rôle principal, et tel autre "aspect" (rapports de production politique, idéologie, théorie...) avec le rôle secondaire, -- alors que la détermination en dernière instance par l'économie s'exerce justement, dans l'histoire réelle, dans les permutations de premier rôle entre l'économie, la politique et la théorie, etc... (153)

Ainsi se trouve confirmée dans le système althussérien l'idée que la structure à dominante, en tant qu'invariant structural, représente la condition d'existence des variations de domination, qui ne sont que l'existence de l'invariant.

La structure à dominante, ou développement inégal de la contradiction, permet de comprendre aussi la "condensation", en vertu de laquelle la contradiction principale devient "explosive", "occupe la position nodale stratégique qu'il faut attaquer pour démembrer

152 Ibid.

153 Ibid., p. 219.

154 Ibid., p. 217.

l'unité" existante" (154). La condensation permet à la contradiction d'assumer le rôle moteur dans le processus. Grâce à elle la lutte des classes peut fonctionner comme moteur de l'histoire.

Dire que la contradiction est motrice, c'est donc, en théorie marxiste, dire qu'elle implique une lutte réelle, des affrontements réels situés en des lieux précis de la structure du tout complexe; c'est donc dire que le lieu de l'affrontement peut varier selon le rapport actuel des contradictions dans la structure à dominante; c'est dire que la condensation de la lutte en un lieu stratégique est inséparable du déplacement de la dominante entre les contradictions; que ces phénomènes organiques de déplacement et de condensation sont l'existence même de "l'identité des contraires", jusqu'à ce qu'ils produisent la forme globalement visible de la mutation ou du bond qualitatif qui sanctionne le moment révolutionnaire de la refonte du tout.
(155)

Cette unité des contraires permet de distinguer les trois moments distincts d'un processus: non-antagonisme, antagonisme et explosion. Le premier moment désigne la domination de la forme du déplacement dans la surdétermination, une période de changements quantitatifs plutôt que qualitatifs. Dans le deuxième moment, "la surdétermination existe dans la forme dominante de la condensation" (156), autrement dit la contradiction donne lieu à des crises aiguës (conflits de classe, crises scientifiques, etc.). Le troisième moment désigne

le moment de la condensation globale provoquant le démembrement et le remembrement du tout, c'est-à-dire une

154 Ibid., p. 217.

155 Pour Marx, op. cit., p. 222.

156 Ibid., p. 223.

restructuration globale du tout sur une base qualitativement nouvelle. (157)

E. Le concept de temps historique.

La critique de la conception humaniste de la pratique et de la totalité mène au rejet de la conception du temps historique fondée sur celle-ci. Il s'agira maintenant d'exposer la conception althussérienne du temps historique en montrant comment elle découle de sa conception de la pratique et de la totalité. (158)

La complexité du tout structuré, l'existence de différents niveaux relativement autonomes dans la structure, rend impossible selon Althusser le "modèle d'un temps continu et homogène" où règnerait la catégorie "de la contemporanéité du présent" (159). Le processus de développement des différentes instances doit être pensé dans des temps historiques différents. Il faut attribuer à chaque niveau une temporalité propre, douée d'une autonomie relative par rapport aux autres temps. Chacun de ces temps est scandé de rythmes spécifiques qui expriment des formes propres de continuité et de discontinuité. Cependant, si chaque instance jouit d'une histoire et d'une temporalité propre, celles-ci trouvent la limite de même que la condition

157 Ibid.

158 Sur le concept de temps historique, cf. Pour Marx, op. cit., p. 97-116, p. 117-128, p. 180-182, p. 212-214; Lire le Capital, 1965, op. cit., tome II, p. 35-73.

159 L. Althusser, Lire le Capital, 1968, op. cit., tome I, p. 123.

de leur autonomie relative dans le type d'articulation qui lie l'instance au tout structuré, c'est-à-dire dans sa position de dépendance à l'égard du tout. (160)

La conceptualisation du temps historique exige ainsi non seulement la constatation de la différence des temps, mais aussi la spécification de chaque histoire par le type de dépendance de chaque instance dans le tout. Le concept de temps historique n'est aucunement saisissable à partir de la constatation des faits immédiats, puisque l'existence des différents temps, comme celle des structures, ne peut non seulement pas se voir dans l'immédiat, mais ne peut pas s'y deviner non plus.

On ne peut donc pas penser l'histoire comme la continuité d'un temps linéaire et homogène, comme chez Hegel. On a au contraire un temps hétérogène, marqué de discontinuités et de ruptures. Cette hétérogénéité, cette complexité, enlèvent à la catégorie de la contemporanéité du présent tout fondement théorique possible. La spécificité des différents temps devient plus claire quand on tente d'y appliquer la "coupe d'essence".

La coupure qui "vaut" pour un niveau déterminé, soit politique, soit économique, qui donc correspondrait à une "coupe

160 "La spécificité de ces temps et de ces histoires est donc différentielle, puisqu'elle fondée sur les rapports différentiels existant dans le tout, entre les différents niveaux: le mode et le degré d'indépendance de chaque temps et de chaque histoire sont donc déterminés avec nécessité par le mode et le degré de dépendance de chaque niveau dans l'ensemble des articulations du tout."
(Lire le Capital, 1965, op. cit., tome II, p. 47.)

d'essence" pour le politique par exemple, ne correspond à rien de tel pour d'autres niveaux, l'économique, l'idéologique, l'esthétique, le philosophique, le scientifique, qui vivent dans d'autres temps, et connaissent d'autres coupures, d'autres rythmes et d'autres ponctuations. Le présent d'un niveau est, pour ainsi dire, l'absence d'un autre, et cette coexistence d'une "présence" et d'absences n'est que l'effet de la structure du tout dans sa décentration articulée. (161)

Cette "décentration" exprime l'impossibilité de rapporter les différentes temporalités à un temps de référence commun, à une essence auxquelles toutes les histoires se rapporteraient, même dans leurs décalages. Seule l'idéologie peut concevoir ces décalages comme des avances ou des retards par rapport à un temps continu de référence.

Cependant, Althusser nous met en garde contre l'erreur inverse qui consiste à attribuer une autonomie totale à chaque temporalité. En effet, chaque instance n'existe qu'en tant que niveau d'un tout structuré. Leur unité et celle de leurs décalages existent donc concrètement là où la structure se manifeste, à savoir dans ses effets, "dans la structure du présent historique réel: le présent de la conjoncture" (162), dans ce "moment actuel" où existe "le seul monde concret", "le seul concret possible" (163).

Parler de temporalité historique différentielle, c'est donc s'obliger absolument à situer le lieu, et à penser, dans son articulation propre, la fonction, de tel élément ou de tel niveau dans la configuration actuelle du tout; c'est déterminer le rapport d'articulation de cet élément en fonction des autres éléments, de cette structure en fonction des autres structures, c'est s'obliger à définir ce qui a été appelé sa

161 Lire le Capital, 1965, op. cit., tome II, p. 52-53.

162 Ibid., p. 55.

163 Pour Marx, op. cit., p. 181.

surdétermination ou sa sous-détermination, en fonction de la structure de détermination du tout, c'est s'obliger à définir ce qu'en un autre langage nous pourrions nommer l'indice de détermination, l'indice d'efficace dont l'élément ou la structure en question sont actuellement affectés dans la structure d'ensemble du tout. Par indice d'efficace, nous pouvons entendre le caractère de détermination plus ou moins dominante ou subordonnée, donc toujours plus ou moins "paradoxe", d'un élément ou d'une structure donnée dans le mécanisme actuel du tout. Et cela n'est rien d'autre que la théorie de la conjoncture indispensable à la théorie de l'histoire. (164)

L'unité spécifique de la structure complexe du tout ne peut exister que dans le présent de la conjoncture. On sait en effet que la structure du tout complexe n'est rien d'autre que l'unité spécifique de différentes instances qui n'existent que dans leurs effets. Or, comme ces instances ont des temporalités différentes, leur unité spécifique doit être ramenée, non pas à la temporalité de l'une d'entre elles, mais à leur articulation dans une formation sociale spécifique à un moment spécifique. Leurs effets ne peuvent être saisis que dans le moment actuel de la conjoncture. Nous avons vu que les conditions existantes représentent les conditions d'existence du tout, c'est-à-dire "l'existence (réelle, concrète, actuelle) des contradictions constituant le tout d'un processus historique" (165). Ce que cela signifie en fait (Althusser n'est pas très explicite à ce sujet), c'est que le tout n'existe que dans le présent: il n'a ni passé, ni avenir. Sa temporalité n'est jamais que l'articulation des temporalités des différentes instances dans une conjoncture donnée. Voilà pourquoi Althusser nous dit

164 Lire le Capital, 1965, op.cit., tome II, p. 56.

165 Pour Marx, op. cit., p. 213.

qu'il n'y a pas d'histoire en général, mais seulement des histoires spécifiques:

de même qu'il n'y a pas de production en général, il n'y a pas d'histoire en général, mais des structures spécifiques de l'historicité, fondées en dernier ressort sur les structures spécifiques de différents modes de production, des structures spécifiques de l'historicité qui, n'étant que l'existence de formations sociales déterminées (relevant de modes de production spécifiques), articulées comme des tous, n'ont de sens qu'en fonction de l'essence de ces totalités, c'est-à-dire de l'essence de leur complexité propre. (166)

Ce que l'idéologie percevait comme mouvement de l'histoire en général disparaît au profit d'une vision qui saisit chaque conjoncture dans sa spécificité, figeant ainsi les différents moments et abolissant toute continuité entre eux. Dans ce sens on a bel et bien affaire à une nouvel éléatisme, même si Althusser ne le reconnaît pas explicitement. (167)

Mais il faut aussi ajouter qu'Althusser ne mène pas son analyse jusqu'à ses conclusions logiques. Si la complexité du tout interdit de penser l'histoire en général, la complexité ne devrait-elle pas avoir les mêmes conséquences pour une histoire générale de chaque pratique, puisque toutes les pratiques ont une structure complexe? Selon sa propre logique, Althusser a-t-il le droit d'attribuer une histoire à chaque pratique, ou même de parler d'une coupe d'essence pour chacune

166 Lire le Capital, 1965, op. cit., tome II, p. 59.

167 Cf. Henri Lefebvre, L'idéologie structuraliste, Paris, Editions Anthropos, collection "Points", 1971, p. 45-66.

d'elles (161)? Il me semble que non. Dès lors l'existence de chaque instance devrait être pensée uniquement dans la situation concrète d'une conjoncture. Le temps historique est toujours le présent, et c'est ainsi qu'il faut comprendre les paroles d'Althusser quand il le définit

comme la forme spécifique de l'existence de la totalité sociale considérée, existence où différents niveaux structurels de temporalité interfèrent, en fonction des rapports propres de correspondance, non-correspondance, articulation, décalage et torsion qu'entretiennent entre eux, en fonction de la structure d'ensemble du tout, les différents "niveaux" du tout. (168)

Faut-il conclure que tout mouvement, quel qu'il soit, exprime l'apparition d'une nouvelle structure? Non. Althusser ne place pas tous les événements parmi les événements historiques. Il définit de deux façon différentes l'événement historique. Cependant ces deux définitions ne se contredisent pas tout à fait. La deuxième constitue plutôt une précision de la première.

On trouve cette première définition dans Pour Marx. Althusser y distingue "l'événement historique comme tel" de "l'infinité des choses qui adviennent aux hommes dans leurs jours et leurs nuits, anonymes à force d'être singulières", c'est-à-dire de la vie quotidienne (169). Ce qui rend un événement historique, c'est

son insertion dans des formes elles-mêmes historiques, dans les formes de l'historique comme tel (les formes de la struc-

161 Lire le Capital, 1965, op. cit., tome II, pp. 52-53.

168 Lire le Capital, 1965, op. cit., tome II, p. 59.

169 Pour Marx, op. cit., p. 126.

ture et de la superstructure),

c'est le fait qu'il fournisse

un contenu possible pour ces formes, qui les affecte, qui les concerne, les renforce ou les ébranle, qui les provoque ou qu'elles provoquent, voire choisissent ou sélectionnent. (170)

Cette définition fait de tout événement qui affecte la base et la superstructure un événement historique, et du quotidien quelque chose d'extérieur à celles-ci, puisque le quotidien n'est pas historique, et qu'est historique tout ce qui fournit un contenu pour les formes de la base et de la superstructure. Cela pose aussi un problème en ce qui concerne la théorie, puisqu'Althusser nous déclare catégoriquement autre part que celle-ci ne fait partie ni de la base, ni de la superstructure.

Ces problèmes sont éliminés par la deuxième définition, dans Lire le Capital, où Althusser distingue soigneusement les événements historiques de ceux qui reproduisent leurs conditions d'existence. Ces derniers représentent les moments de process qui reproduisent les structures qui les constituent. En effet une des caractéristiques essentielles de tout process, c'est "que son développement conduit à reproduire constamment son point de départ" (171). Les faits qui renforcent les structures, qui les reproduisent ont ainsi perdu leur statut d'événements historiques. Althusser définit maintenant le fait historique ainsi:

170. Ibid.

171 Rancière, op. cit., p. 61.

on peut, dans sa généralité, définir comme fait historique, parmi tous les phénomènes qui se produisent dans l'existence historique, les faits qui affectent d'une mutation les rapports structurels existants. (172)

Cette deuxième définition correspond mieux aux moments de la surdétermination définis plus haut. Les faits non-historiques se dérouleraient dans le moment du déplacement, les faits historiques dans le moment de la condensation (de nouveau, cela n'est pas tout à fait explicite chez Althusser, mais je pense avoir exprimé fidèlement le sens de ses écrits).

Quant aux événements de la vie quotidienne, leur statut reste ambigu. En effet la plupart des textes d'Althusser portent à croire que ces événements ne représentent que les effets de la structure, même si le passage cité dit le contraire. Ce qui est certain, c'est qu'Althusser considère nettement les événements du quotidien comme non-historiques.

Les concepts clef de l'antihumanisme théorique d'Althusser sont sans aucun doute les concepts de structure et de pratique. La définition de tous les aspects de la société comme pratiques structurées comme modes de production rend possible la construction d'une catégorie de la totalité radicalement opposée à la totalité "humaniste" fondée sur la notion de praxis. Cette totalité humaniste se présente comme l'unité en devenir du sujet et de l'objet, de la théorie et de la pratique, de l'être et de la pensée, donc comme développement historique de la praxis de l'humanité, comme quelque chose qui ne commence à se

172 Lire le Capital, 1968, op. cit., tome I, p. 127.

réaliser pleinement qu'avec la révolution prolétarienne. L'anti-humanisme remplace la totalité constituée par l'unité sujet-objet par une totalité représentant l'unité structurée d'un ensemble de pratiques, par une structure de structures. La substitution de la structure pour le sujet a comme conséquence le refus de toute théorie de l'objectivation et de l'aliénation du sujet à travers l'activité sociale, et, comme corollaire de cela, de toute conception d'une continuité historique (même marquée de sauts qualitatifs dans le sens hégélien du terme). L'anti-humanisme peut alors définir toute formation sociale comme une totalité, puisque la catégorie de la totalité a perdu tout contenu téléologique et tous les rapports de médiation et d'interpénétration qui en feraient une structure dialectique. Il ne s'agit plus que de l'unité hiérarchisée d'un ensemble de structures, dont chacune a sa propre histoire et dont chacune combine des hommes, des moyens de production et des matières premières tirées d'une nature conçue comme extérieure à l'homme. Puisque toute structure est "toujours-déjà" complexe, et puisque cette complexité ne résulte pas du développement historique d'une même unité, mais de la succession de combinaisons différentes d'un ensemble d'éléments évoluant à des rythmes et dans des sens différents, on doit conclure qu'une structure ne peut être saisie autrement que comme conjoncture.

CHAPITRE 2:

L'IDEOLOGIE

Ce chapitre aura pour objet d'exposer la conception althussérienne de l'idéologie en la situant par rapport à la problématique anti-humaniste. On commencera par montrer comment l'idéologie découle nécessairement des mécanismes qui règlent la manifestation des structures dans leurs effets. Ceci permettra une définition générale de l'idéologie. Cette définition sera suivie d'un exposé de la structure de toute idéologie et d'une discussion de la fonction de la pratique idéologique en tant qu'instance de la formation sociale.

L'idéologie naît de l'opacité de l'immédiat, de l'invisibilité des structures constituantes de la réalité. Tout d'abord la structure n'existe que dans la totalité de ses effets, de sorte qu'on ne pourrait la saisir à travers l'un ou l'autre de ceux-ci.

Qu'elle n'existe que dans ses effets ne signifie pas qu'elle puisse être tout entière saisie dans tel ou tel de ses effets déterminés: il faudrait pour cela qu'elle y fût tout entière présente alors qu'elle n'y est présente, comme structure, que dans son absence même. Elle n'est présente que dans la totalité, dans le mouvement total de ses effets, dans ce que Marx appelle la "totalité de ses formes d'existence". (173)

Puisque les effets n'existent qu'en tant qu'effets d'une structure spécifique, leur connaissance passera par celle de la structure. Le concept de structure impliquera donc que la réalité ne peut être adéquatement saisie de façon immédiate par la pensée.

Cependant on ne peut discerner la structure même en partie dans ses effets. En effet la causalité métonymique implique un certain type

173 L. Althusser, Lire le Capital, 1965, op. cit., tome II, p. 158.

de manifestation de la structure, appelée "Darstellung" ou représentation (174), qui fait en sorte que la détermination interne structurale ne se manifeste dans son mode d'existence empirique qu'en s'y dissimulant (175). L'objectivité des effets n'est alors que la "manifestation métonymique de la structure" (176). Pour la perception ordinaire, qui saisit la réalité de façon immédiate, sans dépasser les apparences, l'objectivité est cependant réduite à sa dimension sensible. En réalité, les objets

sont sensibles-suprasensibles. Cette contradiction dans le mode de leur apparition renvoie au type d'objectivité dont ils relèvent. Leur caractère sensible-suprasensible est la forme dans laquelle ils apparaissent comme manifestations de caractères sociaux. (177)

Ce double caractère de l'objectivité (sensible, suprasensible) provient d'une part du fait que l'objectivité représente en quelque sorte le phénomène de cette chose en soi qu'est le rapport social (la structure) et possède donc un caractère suprasensible; et d'autre part du fait que ce rapport social doit se manifester dans des choses sensibles. Le rapport disparaît alors dans la chose et l'objet revêt une apparence purement sensible. (178)

174 Jacques Rancière, Lire le Capital, 1973, op. cit., tome III, p. 43.

175 Ibid., p. 43-45.

176 Ibid., p. 47.

177 Ibid.

178 Ibid., p. 44.

Les phénomènes, les objets sont des formes d'apparition de cet X absent qui est aussi l'inconnue qui résout les équations. Mais cet X n'est pas un objet, c'est ce que Marx appelle un rapport social. Le fait que ce rapport social doive se représenter dans quelque chose qui lui est radicalement étranger, dans une chose, donne à cette chose son caractère sensible-supra-sensible.

Ce qui caractérise l'apparence, c'est que cette chose y apparaît comme chose simplement sensible, que ses propriétés apparaissent comme des propriétés naturelles. (179)

Ce que la perception prend pour la réalité n'est ainsi que le sensible, que "l'espace où se manifestent les déterminations de la structure".

Cette "réalité", ou Wirklichkeit, est tout à fait distincte de la wirkliche Bewegung, ou mouvement réel, que ne saisit que la science.

On ne peut donc pas lire la réalité telle qu'elle est dans les effets de la structure, on ne peut pas lire l'essence à travers les phénomènes.

Cette forme de manifestation de la structure permet de définir une loi de l'inversion qui gouverne le développement des formes d'apparition de la structure. (180) Ce développement se déroule de telle façon que chaque élément se manifeste dans son contraire. Si la dissimulation établissait déjà une distinction entre la réalité apparente de la perception et le mouvement réel, l'inversion fait en sorte que la connexion interne et le mouvement réel sont l'inverse de la connexion et du mouvement des choses telles qu'elles se présentent à la

179 Ibid., p . 51-52.

180 Ibid., p . 66-73.

perception des sujets. L'apparence des structures est donc nécessaire, puisqu'elle ne peuvent se manifester que dans des formes d'objectivité dont l'apparence les dissimule. Cela signifie que la connaissance scientifique des structures ne peut dissiper leur apparence illusoire, puisque celle-ci est objective (181). Rancière appelle cette connexion apparente des choses la structure fétichiste. L'élaboration de cette connexion qui se réfléchit dans la conscience des sujets est le discours fétichiste (182).

L'idéologie se fonde sur le discours fétichiste. Althusser la définit comme:

un système (possédant sa logique et sa rigueur propres) de représentations (images, mythes, idées ou concepts selon le cas) doué d'une existence et d'un rôle historiques au sein d'une société donnée. (183)

Les hommes vivent leur monde par la médiation de ce système de représentations. L'idéologie représente donc "le rapport vécu des hommes à leur monde". Elle exprime la vie quotidienne qui se déroule au niveau des apparences fétichistes. Mais quel est le rapport précis entre ces apparences et le discours idéologique? Selon Althusser:

Dans l'idéologie, les hommes expriment, en effet non pas leurs rapports à leurs conditions d'existence, mais la façon dont ils vivent leur rapport à leurs conditions d'existence; ce qui suppose à la fois rapport réel et rapport "vécu", "imaginaire". L'idéologie est, alors, l'expression du rapport des hommes à leur "monde", c'est-à-dire l'unité (surdéterminée) de leur rapport réel et de leur rapport imaginaire à leurs conditions

181 Louis Althusser, Pour Marx, op. cit., p. 236-237.

182 J. Rancière, Lire le Capital, 1973, op. cit., p. 95.

183 L. Althusser, Pour Marx, op. cit., p. 238.

d'existence réelles. Dans l'idéologie, le rapport réel est inévitablement investi dans le rapport imaginaire: rapport qui exprime plus une volonté (conservatrice, conformiste, réformiste ou révolutionnaire) voire une espérance ou une nostalgie, qu'il ne décrit une réalité. (184)

L'idéologie constitue ainsi un rapport au second degré, car elle n'est pas le lien des hommes à leurs conditions d'existence, mais l'expression vécue de ce rapport. Il ne s'agit donc pas d'une simple représentation imaginaire des conditions réelles d'existence, du monde réel lui-même. Il s'agit plutôt d'un rapport imaginaire aux rapports réels qui gouvernent l'existence des individus. Faire de l'idéologie une représentation imaginaire des conditions réelles d'existence elles-mêmes, reviendrait à poser l'idéologie comme rapport cognitif entre sujet et objet, à établir un lien direct entre sujet et objet, une simple médiation, la perception. C'est ce que Rancière a d'ailleurs tendance à faire dans Lire le Capital. Althusser ne nie pas cette médiation, mais il implique qu'elle est surdéterminée. La position anti-humaniste exige une double médiation, c'est-à-dire la médiation additionnelle de la structure de l'instance idéologique et donc du tout complexe, donc de la structure qui constitue le sujet et l'objet. L'idéologie doit donc être un rapport imaginaire aux conditions réelles d'existence. Elle est le produit de la perception des sujets surdéterminée par l'appareil de pensée idéologique social, c'est-à-dire par la structure du

184 Ibid., p. 240.

champ idéologique dans lequel se trouvent ces sujets. (185)

L'idéologie constitue une pratique, avec une structure spécifique et une fonction précise dans la formation sociale. Voyons d'abord en quoi consiste sa structure.

La structure d'un champ idéologique s'appelle une problématique (186). Althusser définit celle-ci comme:

l'unité constitutive des pensées effectives qui composent ce domaine du champ idéologique existant, (187)

la structure concrète et déterminée d'une pensée et de toutes les pensées possibles de cette pensée. (188)

La problématique définit le contenu et l'horizon de ce champ idéologique en déterminant quels problèmes on pourra y penser et comment on pourra les poser. La problématique crée ainsi les conditions de la visibilité et de l'invisibilité des problèmes dans un champ idéologique. Son éclairage de certaines questions donne à celles-ci une certaine apparence et relègue toutes les autres questions dans l'obscurité.

185 "(I)l n'est jamais de donné sur le devant de la scène des évidences, que par une idéologie dominante, qui se tient derrière, à qui nous n'avons pas de comptes à demander, et qui nous donne ce qu'elle veut. Si nous n'allons voir derrière le rideau, nous ne voyons pas le geste de son "don": il disparaît dans le donné, comme tout ouvrage dans son oeuvre. Nous sommes ses spectateurs, c'est-à-dire ses mendiants."
(L. Althusser, Lire le Capital, 1968, tome II, op. cit., p. 30.)

186 Cf. L. Althusser, Lire le Capital, 1968, tome I, op. cit., p. 14-34; Pour Marx, op. cit., p. 59-67.

187 Ibid., p. 62.

188 Ibid., p. 65.

Une problématique idéologique désigne les problèmes à poser et la façon de les formuler en fonction d'intérêts extra-théoriques (189). Autrement dit des intérêts sociaux, politiques ou autres gouvernent la problématique idéologique. Celle-ci ne permet pas la production de nouvelles connaissances. Au contraire elle ne pose que des problèmes conformes à des solution idéologiques préexistantes afin que la pensée puisse reconnaître leur justesse ou s'y reconnaître (190). Cette fonction de reconnaissance en miroir, caractéristique essentielle de la problématique idéologique, établit un espace nécessairement clos où la pensée non-scientifique reste emprisonnée, un cercle vicieux où les conclusions préétablies appellent des prémisses qui renvoient à ces conclusions. L'idéologie est donc structurée comme une relation spéculaire double dans laquelle la reconnaissance en miroir de conclusions idéologiques entraîne la méconnaissance des problèmes réels.

Comme toute structure, la problématique n'est pas produite par un sujet et ne se manifeste que dans ses effets. Cela signifie que la

189 Cf. L. Althusser, Pour Marx, op. cit., p. 238; Lire le Capital, 1968, op. cit., tome I, p. 62-64, p. 145-146, p. 181-182.

190 "Dans le mode de production théorique de l'idéologie (tout différent, sous ce rapport, du mode de production théorique de la science), la formulation d'un problème, n'est que l'expression théorique des conditions permettant à une solution déjà produite en dehors du processus de la connaissance, parce qu'imposée par des instances et exigences extra-théoriques (par des "intérêts" religieux, moraux, politiques ou autres), de se reconnaître dans un problème artificiel, fabriqué pour lui servir tout à la fois de miroir théorique et de justification pratique." (Ibid., p. 62.)

problématique va assigner à chaque individu sa place dans le champ idéologique et que la structure de celui-ci restera invisible aux sujets parce que dissimulée dans ses effets.

(Les représentations idéologiques) sont des objets culturels perçus-acceptés-subis, et agissent fonctionnellement sur les hommes par un processus qui leur échappe.. Les hommes "vivent" leur idéologie comme la cartésien "voyait" ou ne voyait pas — s'il ne la fixait pas — la lune à deux cents pas: nullement comme une forme de conscience, mais comme un objet de leur "monde" — comme leur "monde" même. (191)

L'idéologie représente donc un inconscient plutôt qu'une forme de conscience (192). Cependant, comme toute structure, la problématique idéologique se manifeste de façon dissimulée et inversée dans ses effets. Ainsi l'inconscient idéologique a comme formes d'apparition les consciences individuelles qu'Althusser appelle d'ailleurs "cette nouvelle forme d'inconscience spécifique". (193)

La pratique idéologique a comme objet la conscience des individus et comme fonction au sein du tout le renforcement ou la modification du rapport réel des hommes à leurs conditions d'existence. Malheureusement Althusser ne nous explique pas comment agirait une idéologie révolutionnaire. Il nous parle cependant à plusieurs reprises de ce qui lui semble manifestement la fonction principale et primor-

191 L. Althusser, Pour Marx, op. cit., p. 240.

192 Cf. aussi à ce sujet l'article d'Althusser, "Freud et Lacan", in Positions, op. cit., p. 9-34.

193 L. Althusser, Pour Marx, op. cit., p. 240.

diale de l'idéologie: assurer la cohésion sociale. (194)

L'idéologie inculque aux individus une certaine conscience qui les rend aptes à accomplir les tâches que la société leur assigne. Autrement dit leur rapport imaginaire à leurs conditions d'existence leur permet de supporter leur rapport réel à celles-ci. L'instance idéologique joue ce rôle dans toute société (195). L'invisibilité nécessaire des structures rend cela inévitable. De même que la science ne peut dissiper l'apparence des structures, mais seulement en fournir la connaissance, la disparition des classes sociales n'élimine pas la fonction de l'idéologie: elle ne fait que changer le but de l'exercice de cette fonction. Même l'avènement du communisme ne rendrait pas superflus l'art ou la morale selon Althusser (196). Certaines idéologies particulières disparaîtraient mais d'autres les remplaceraient.

194 Ibid., p. 238-243; cf. aussi l'article de Jacques Rancière, "Sur la théorie de l'idéologie" in La leçon d'Althusser, Paris, Gallimard, collection "idées", 1974, p. 229-232 surtout. Cf. la note (7) du chapitre 1.

195 "L'idéologie fait donc organiquement partie, comme telle, de toute totalité sociale. Tout se passe comme si les sociétés humaines ne pouvaient subsister sans ces formations spécifiques, ces systèmes de représentations (de niveaux divers) que sont les idéologies. Les sociétés humaines secrètent l'idéologie comme l'élément et l'atmosphère même indispensable à leur respiration, à leur vie historiques." (Pour Marx, op cit., p. 239-239.)

196 Notons qu'Althusser essaye dans "Une lettre sur l'art à André Daspré", La Nouvelle Critique, avril 1966, d'arriver à une définition de l'art qui distingue celui-ci de l'idéologie.

L'idéologie en tant que telle demeurerait. Grâce à l'idéologie les individus vivent leur rapport au monde réel au profit de toute la société dans les sociétés sans classes, et au profit de la classe dominante dans les sociétés de classes, où la fonction permanente de l'idéologie est surdéterminée par la lutte des classes. (197)

Il faudrait bien entendu poser aussi le problème de la fonction de l'idéologie dans une société sans classes — et on le résoudrait alors en montrant que la déformation de l'idéologie est socialement nécessaire en fonction même de la nature du tout social — très précisément en fonction de sa détermination par sa structure qui le rend, comme tout social, opaque aux individus qui y occupent une place déterminée par cette structure: l'opacité de la structure sociale rendant nécessairement mythique la représentation du monde indispensable à la cohésion sociale. Dans les sociétés de classe, cette première fonction de l'idéologie subsiste mais elle est dominée par la fonction sociale nouvelle que lui impose l'existence de la division en classes qui l'emporte alors de loin sur la fonction précédente. Si nous voulons être exhaustif, si nous voulons tenir compte de ces deux principes de déformation nécessaires, nous devons dire que l'idéologie est, dans une société de classes, nécessairement déformante et mystifiante, à la fois parce qu'elle est produite comme déformante par l'opacité de la détermination par la structure de la société, et parce qu'elle est produite comme déformante par l'existence de la division en classes. (198)

Mail il ne suffit pas de dire que l'idéologie détermine la conscience des individus de telle façon qu'ils remplissent les fonctions que la société leur attribue. Encore faut-il dire en quoi consiste cette détermination.

197 Cf. Pour Marx, op. cit., p. 242-243.

198 L. Althusser, "Théorie, pratique théorique et formation théorique. Idéologie et lutte idéologique." Texte ronéotypé, cité par Jacques Rancière, in La leçon d'Althusser, p. 230-231.

La réponse à cette question se trouve en germe dans l'article "Freud et Lacan" publié à la fin de 1964 (199). Althusser y discute la fonction que joue l'inconscient selon Jacques Lacan dans la transformation de l'enfant en sujet humain. Cette intériorisation d'un rôle et d'une subjectivité attribués par la structure sociale n'est cependant pas mise explicitement en rapport avec la théorie de l'idéologie.

Rancière reprend la question dans Lire le Capital dans une comparaison du rôle du concept de sujet dans les Manuscrits de 1844 et dans Le Capital. (200) Après avoir rappelé que l'anti-humanisme ne voit dans les sujets que des supports des rapports sociaux, Rancière ajoute à cette fonction de support la fonction de personnification. Le sujet est non seulement le support mais également la personnification de la structure. Cela signifie d'abord que sa position dans la structure lui donne une certaine identité. Mais cela signifie aussi que cette identité, en tant que conscience de soi, est un effet de la structure. Autrement dit, la perception de soi de l'individu, comme toutes ses perceptions, est inadéquate à son objet, ne saisissant que l'apparence objective. La perception met ainsi l'individu en rapport imaginaire et inversé avec ses conditions réelles d'existence. L'individu intériorise les mobiles réels de ses actions de telle sorte qu'il se

199 Cf. la note 20.

200 Cf. J. Rancière, Lire le Capital, 1973, tome III, op. cit., p. 76-83 surtout.

prend pour le sujet constituant de ces actions et des structures qui en sont le vrai moteur. L'inversion du mouvement réel dans le mouvement apparent se répercute ainsi non seulement sur la perception des rapports sociaux, mais également, et nécessairement en vue de cette perception des rapports, sur la perception de soi de l'individu. La représentation du mouvement apparent comme produit de son action permet à l'individu de remplir la tâche que lui assigne le mouvement réel du procès. Ses représentations sont donc les catégories de sa pratique telle qu'il la vit dans l'imaginaire idéologique.

Dans deux textes écrits après Lire le Capital, "Idéologie et appareils idéologiques d'Etat" et Philosophie et philosophie spontanée des savants (201), Althusser redéfinit et précise sa conception de l'idéologie, sans toutefois rejeter ou contredire ses textes précédents. Cette précision consiste dans l'introduction du concept d'appareil idéologique d'Etat et dans la thèse de l'existence matérielle de l'idéologie dans des pratiques définies et réglées par les appareils idéologiques d'Etat. Auparavant, le concept du vécu ou de l'imaginaire comme produit d'une double médiation du rapport de l'individu à ses conditions réelles d'existence permettait d'expliquer la différence entre le niveau des apparences des objets et le niveau de formations idéologiques comme la morale; cependant ces idéologies particulières apparaissaient comme les produits de la pratique idéologique seule: les rapports de celles-ci aux autres pratiques, et la façon dont les intérêts extra-théoriques

201 "Idéologie et appareils idéologiques d'Etat", op. cit.;
Philosophie et philosophie spontanée des savants, op. cit.

gouvernement l'idéologie, restaient indéterminés.

La nouvelle attribution à l'idéologie d'une existence matérielle au sein d'appareils permet de définir plus explicitement le rapport des idéologies à ces instances dont les intérêts les gouvernent. Althusser s'étend surtout sur deux aspects de ce rapport, en discutant la combinaison de l'idéologie et de la politique dans les appareils d'Etat d'abord, et en parlant ensuite du rôle joué par l'idéologie dans l'enseignement et dans la reproduction de la force de travail accomplie en partie par l'appareil idéologique d'Etat scolaire. Examinons d'abord le concept d'appareil idéologique d'Etat et ensuite les commentaires d'Althusser sur le rapport entre l'idéologie et l'éducation.

Les appareils sont des combinaisons de pratiques réglées par des rituels, et à l'intérieur desquelles se déroule un ensemble d'actes humains définis et déterminés par la structure de l'appareil. Althusser distingue l'appareil répressif d'Etat des appareils idéologiques d'Etat (AIE). Le premier se caractérise essentiellement par son unicité et par le fait qu'il "fonctionne de façon massivement prévalente à la répression (y compris physique) tout en fonctionnant secondairement à l'idéologie", alors que les AIE se caractérisent par leur multiplicité, et par le fait qu'elles "fonctionnent de façon massivement prévalente à l'idéologie" (202).

202 L. Althusser, "Idéologie et appareils idéologiques d'Etat", op. cit., p. 84-85.

Le rapport entre les idéologies et les pratiques définies par les AIE est tel qu'il "n'est de pratique que par et sous une idéologie" (203). Les idées, effets de la structure idéologique, s'insèrent dans des actes matériels gouvernés par des pratiques. Idées et actes représentent les effets combinés de l'articulation de la structure idéologique et des structures des autres pratiques matérielles. L'idéologie se combine donc toujours avec d'autres instances dans des appareils (idéologiques ou autres).

Les idées ont disparu en tant que telles (en tant que dotées d'une existence idéale, spirituelle), dans la mesure même où il est apparu que leur existence était inscrite dans les actes des pratiques réglées par les rituels définis en dernière instance par un appareil idéologique. Il apparaît donc que le sujet agit en tant qu'il est agi (sic) par le système suivant (énoncé dans son ordre de détermination réelle): idéologie existant dans un appareil idéologique matériel, prescrivant des pratiques matérielles réglées par un rituel matériel, lesquelles pratiques existent dans les actes matériels d'un sujet agissant en toute conscience selon sa croyance. (204).

Althusser reprend à partir de cet élément nouveau la question de la constitution des individus en sujets. Comme avant, celle-ci reste la fonction principale de l'idéologie. Althusser confirme cela en avançant la thèse qu'il "n'est d'idéologie que par le sujet et pour des sujets" (203). Le rôle des appareils idéologiques d'Etat est d'interpeller les individus en sujets, afin qu'il se "reconnaissent" dans l'identité qui leur est imposée et méconnaissent ainsi leur assujettissement à la structure. La reconnaissance ne résulte pas seulement

203 Ibid., p. 109.

204 Ibid.

de l'intériorisation, comme mobiles de l'action, des déterminations structurales, comme le suggérait Rancière. Sans contredire cette position, Althusser rattache, dans sa nouvelle définition, l'illusion de la subjectivité à une série de rituels et de symboles (poignées de main, noms de famille, etc,) qui renforcent l'apparence d'autonomie et de liberté de l'individu. Cette interpellation fournit sans doute aussi cette seconde médiation qui distingue l'idéologie des apparences immédiates, en en faisant un système.

Toute idéologie a une structure spéculaire redoublée, un effet de miroir qui assure quatre conditions (205): a) l'interpellation des individus en sujets; b) l'assujettissement des individus à un Sujet unique et absolu sur lequel la structure spéculaire est centrée (Althusser nous donne comme exemple d'un tel sujet le Dieu de l'Ancien Testament qui occupait une certaine place et jouait une certaine fonction dans la constitution des Hébreux en sujets, en fournissant un miroir dans lequel ceux-ci pouvaient se reconnaître sous les traits dessinés par l'idéologie); c) la reconnaissance, la fonction d'identification des sujets avec le Sujet (des âmes avec Dieu) et des sujets avec les autres sujets (les âmes entre elles), donc le fondement de l'identité respective des différents sujets, et donc de la hiérarchie sociale; d) la garantie que les choses correspondent effectivement à ce qu'elles semblent être, et qu'elles iront bien tant que chacun se comportera conformément à son identité, autrement dit sera satisfait de sa

205 Ibid., p. 119-120.

place dans la structure sociale.

Ces quatre conditions font que les sujets "marchent tout seuls", à l'exception de certains "mauvais" sujets qui obligent l'Etat à intervenir au moyen de ses appareils répressifs. Le secret de ce fait que les individus "marchent tout seuls" se trouve dans le terme "sujet":

Dans l'acception courante du terme, sujet signifie en effet 1) une subjectivité libre: un centre d'initiatives, auteur et responsable de ses actes; 2) un être assujéti, soumis à une autorité supérieure, donc dénué de toute liberté, sauf d'accepter librement sa soumission. Cette dernière notation nous donne le sens de cette ambiguïté, laquelle ne réfléchit que l'effet qui la produit: l'individu est interpellé en sujet (libre) pour qu'il se soumette aux ordres du Sujet, donc pour qu'il accepte (librement) son assujettissement, donc pour qu'il accomplisse tout seul les gestes et actes de son assujettissement. Il n'est de sujets que par et pour leur assujettissement. C'est pourquoi ils "marchent tout seuls". (206)

On n'a donc pas quitté, mais seulement pénétré plus à fond, le terrain de l'anti-humanisme théorique avec ce concept d'un assujettissement qui assure la reproduction des rapports de production, en créant l'illusion chez les individus que leurs actions résultent de leur libre volonté, alors que la structure détermine chacune d'elles.

Dans ses premiers textes sur l'idéologie (207), Althusser ne parlait que de la fonction de légitimation des rapports sociaux jouée par l'assujettissement idéologique. Le principe de l'existence matérielle de l'idéologie permet d'introduire une nouvelle dimension. Althusser attribue aux appareils idéologiques d'Etat la tâche non seulement de

206 Ibid., p. 121.

207 Cf. par exemple Pour Marx, op. cit., p. 241-242.

légitimiser les pratiques existantes, mais également de constituer un certain rapport matériel entre les sujets et ces pratiques, en inculquant aux hommes des savoir-faire. Dans le mode de production capitaliste cette tâche incombe avant tout à l'école, qui devient ainsi l'appareil idéologique d'Etat le plus important. Althusser attribue notamment à l'école un rôle très important dans la reproduction de la force de travail (qualification technique, etc.). (208)

L'assimilation des savoir-faire contraint les hommes à consommer et à manipuler les objets selon certaines règles, normes et pratiques dictées par les appareils idéologiques. Comme premier exemple d'un tel dressage, Althusser nous propose le rapport entre les disciplines littéraires et leur objet, rapport non pas de connaissance, mais de reconnaissance/méconnaissance, qui vise l'obtention du consentement des masses, c'est-à-dire la légitimisation des rapports sociaux existants, grâce à la mise en place d'un certain rapport entre les individus et les pratiques de leur assujettissement.

La "culture" qu'on enseigne dans les écoles n'est jamais en effet qu'une culture de second degré, une culture qui "cultive", à l'intention d'un nombre, soit restreint, soit plus large, d'individus de cette société, et sur des objets privilégiés (les belles lettres, les arts, la logique, la philosophie, etc.), l'art de se rapporter à ces objets: comme moyen pratique d'inculquer

208 Cf. avant tout "Idéologie et appareils idéologiques d'Etat", op. cit., p. 70-96; Philosophie et philosophie spontanée des savants, op. cit., p. 26-44.

à ces individus des normes définies de conduite pratique vis-à-vis des institutions, des "valeurs" et des événements de cette société. (209)

Mais Althusser ne limite pas l'influence de l'idéologie à l'enseignement des humanités. Il ajoute que toute façon d'enseigner les sciences exactes implique aussi un certain rapport idéologique des individus avec celles-ci.

Il n'y a pas d'enseignement de savoir pur qui ne soit en même temps un savoir-faire, c'est-à-dire en définitive d'un savoir-comment-se-comporter-vis-à-vis-de-ce-savoir: de sa fonction théorique et sociale. Ce savoir-comment...induit une attitude politique vis-à-vis de l'objet du savoir, du savoir comme objet, et de sa place dans la société. Tout enseignement scientifique véhicule, qu'il le veuille ou non, une idéologie de la science et de ses résultats. (210)

Par là, Althusser ne contredit pas, mais précise, sa définition antérieure. Dans Pour Marx et Lire le Capital la science, en tant que connaissance adéquate à son objet, s'opposait à la méconnaissance caractéristique de l'idéologie. En effet toute pratique scientifique entraînait une vision idéologique de soi contenue dans sa perception immédiate de soi surdéterminée par le champ idéologique existant. De façon immédiate la science avait une conception juste de son objet, mais fautive de soi. Ici ce thème est repris, mais amplifié grâce au principe de l'existence matérielle de l'idéologie, qui permet de mettre cette

209 Ibid., p. 41-42.

210 Ibid., p. 43-44.

"idéologie scientifique" en rapport avec les "idéologies pratiques" (211), autrement dit de montrer plus concrètement l'effet de la surdétermination par le champ idéologique de la perception immédiate, chose qui auparavant avait plutôt conservé le caractère d'un postulat.

Mais avant d'étudier plus en détail les implications de cette question de "l'idéologie scientifique", qui est au centre de toute la réflexion d'Althusser sur la philosophie, il convient d'exposer sa conception générale de la pratique théorique. Ce sera l'objet du prochain chapitre.

211 "L'idéologie scientifique (ou des scientifiques) fait corps avec la pratique scientifique: c'est l'idéologie "spontanée" de la pratique scientifique." (Ibid., p. 34.) "Les idéologies pratiques sont des formations complexes de montages de notions-représentations-images dans des comportements-conduites-attitudes-gestes. L'ensemble fonctionne comme des normes pratiques qui gouvernent l'attitude et la prise de position concrète des hommes à l'égard des objets réels et des problèmes réels de leur existence sociale et individuelle, et de leur histoire réelle." (Ibid., p. 26.)

CHAPITRE 3:
LA PRATIQUE THEORIQUE

Comme l'idéologie, la théorie représente une région du tout complexe social, structurée comme une pratique. Il s'agira dans ce chapitre d'exposer la définition althussérienne de la pratique théorique en général, d'indiquer les conséquences de cette définition pour la conceptualisation de l'objet et des produits de la pratique théorique, et enfin de parler de la lecture symptomale et des deux définitions de la philosophie, comme Théorie de la pratique théorique et comme lutte des classes dans la théorie.

Selon Althusser la pratique théorique, comme les autres pratiques sociales, est structurée comme un mode de production: elle a une matière première et des moyens de production propres, et elle produit des objets spécifiques, en l'occurrence des connaissances. La pratique théorique occupe donc une région à elle dans le tout complexe; elle jouit d'une autonomie relative et a une histoire spécifique. Comme toute pratique, la théorie n'a pas de sujet:

les connaissances scientifiques surgissent (dans la découverte de tel individu, savant, etc.) comme le résultat historique d'un processus dialectique, sans Sujet ni Fin(s). (211)

La pensée scientifique peut alors se définir comme le système historiquement constitué d'un appareil de pensée, fondé et articulé dans la réalité sociale et naturelle. Cette appareil de pensée est le mode de production des connaissances (212), qui combine la matière première de la pratique théorique, ses moyens de production (théorie, méthode,

211 Louis Althusser, Réponse à John Lewis, op. cit., p. 38.

212 Lorsqu'Althusser parle de connaissances, il s'agit toujours de connaissances scientifiques.

techniques) et les rapports historiques dans lesquels produit la pensée.

C'est ce système défini des conditions de la pratique théorique qui assigne à tel ou tel sujet (individu) pensant sa place et sa fonction dans la production des connaissances. (...) C'est cette réalité déterminée qui définit les rôles et les fonctions de la "pensée" des individus singuliers, qui ne peuvent "penser" que les "problèmes" déjà posés ou pouvant être posés; qui donc met en oeuvre, comme la structure d'un mode de production économique met en oeuvre la force de travail des producteurs immédiats, mais sur son mode propre, leur "force de pensée". (...) la pensée est un système réel propre, fondé et articulé sur le monde réel d'une société historique donnée, qui entretient des rapports déterminés avec la nature, un système spécifique, défini par ces conditions de son existence et de sa pratique, c'est-à-dire par une structure propre, un type de "combinaison" (Verbindung) déterminé existant entre sa matière première propre (objet de la pratique théorique), ses moyens de production propres et ses rapports avec les autres structures de la société. (213)

Afin d'éviter toute confusion entre les différents sens du mot théorie, Althusser a proposé, dans son article "Sur la dialectique marxiste", la terminologie suivante (214): par théorie, il entend "toute pratique théorique de caractère scientifique"; par "théorie", "le système théorique déterminé d'une science réelle", c'est-à-dire le tout structuré de ses concepts à un moment donné de l'histoire de la science; et par Théorie:

la Théorie de la pratique théorique en général, elle-même élaborée à partir de la Théorie des pratiques théoriques existantes (des sciences), qui transforment en "connaissances" (vé-

213 Louis Althusser, Lire le Capital, 1968, op. cit., tome 1, p. 47-48.

214 L. Althusser, Pour Marx, op. cit., p. 169. Althusser n'a employé cette terminologie que dans un article; cependant elle est d'une certaine utilité pour le présent exposé, et y sera donc constamment utilisée.

rités scientifiques), le produit idéologique des pratiques "empiriques" (l'activité concrète des hommes) existantes. Cette Théorie est la dialectique matérialiste qui ne fait qu'un avec le matérialisme dialectique. (215)

Althusser distingue ainsi nettement le matérialisme dialectique, ou philosophie marxiste, du matérialisme historique, ou science de l'histoire. Cette distinction en est une d'objet: le matérialisme historique porte sur l'histoire des formations sociales, et produit des connaissances relatives aux instances économique, politique et idéologique; le matérialisme dialectique porte sur l'histoire de la pratique théorique en général et produit des connaissances relatives à la pratique en général. Malgré cette différence d'objet, le matérialisme historique et le matérialisme dialectique ont, dans cette conception d'Althusser (nous verrons à la fin du chapitre quelles modifications il y apporte), une structure et une fonction communes: tous deux sont des théories au sens où je viens de les définir. La science produit la connaissance d'un réel caché par les apparences immédiates (donc idéologiques); la philosophie produit la connaissance d'une pensée cachée par les apparences immédiates, idéologiques.

A. Processus de la pratique théorique.

Selon Althusser la pratique scientifique est un procès de production qui va de l'abstrait au concret, c'est-à-dire qui produit une connaissance ou concret-de-pensée, en travaillant sur des abstractions préalables. Althusser distingue trois moments dans ce procès: la Généralité I, ou matière première, constituée d'abstractions préalables;

la Généralité II, ou moyens de production, constituée de la "théorie"; et la Généralité III, constituée des connaissances scientifiques produites par le travail de la Généralité II sur la Généralité I (216).

La Généralité II est

constituée par le corps des concepts dont l'unité plus ou moins contradictoire constitue la "théorie" de la science au moment (historique) considéré, "théorie" qui définit le champ dans lequel est nécessairement posé tout "problème" de la science. (217)

La Généralité II définit ainsi la problématique d'une théorie. L'appareil de pensée social produit des Généralités III en transformant des Généralités I au moyen de Généralités II. Ce qui importe ici pour Althusser c'est la distinction entre Généralité I et Généralité III. Elle lui semble essentielle à la défense de la pensée contre l'hégélianisme représenté par le principe d'une "identité d'essence" entre la Généralité I et la Généralité III, c'est-à-dire par une conception de l'auto-développement du concept. Il paraît important aux yeux d'Althusser de rejeter avec force l'idée que la Généralité I serait le moteur du processus. L'hégélianisme réduit selon lui le procès de production de la connaissance au développement d'une intériorité simple, et ignore en conséquence la complexité du processus, ainsi que "les

216 Sur le processus de la pratique théorique dans la conception d'Althusser, cf. surtout Pour Marx, op. cit., p. 167-198; Lire le Capital, 1968, op. cit., p. 38-84, tome I, 101-111, 142-149, 152-160; tome II, op. cit., p. 5-22, 57-77; et l'article d'Althusser "Sur le travail théorique. Difficultés et ressources", La Pensée, 132 (mars-avril 1967), p. 3-22.

217 L. Althusser, Pour Marx, op. cit., p. 188.

différences et transformations qualitatives réelles, les discontinuités essentielles qui (le) constituent" (218). Hegel impose aux trois Généralités une Généralité idéologique comme leur "essence unique constitutive". Il ignore ainsi la différence cruciale non seulement entre la Généralité I et la Généralité III, mais entre la Généralité I et la Généralité II:

car la Généralité II est la "théorie" de la science considérée, et comme telle, le résultat de tout un processus (histoire de la science à partir de sa fondation), qui est un processus de transformations réelles au sens fort du terme, c'est-à-dire un processus qui n'a pas la forme d'un simple développement (sur le modèle hégélien: le développement de l'en-soi en pour-soi), mais la forme de mutations et de restructurations provoquant des discontinuités qualitatives réelles. Quand la Généralité II travaille sur la Généralité I, elle ne travaille jamais sur elle-même, ni lors de la fondation de la science, ni dans la suite de son histoire. (219)

Althusser voit "le fond même de l'idéalisme hégélien" (220) dans la négation de la différence entre la Généralité II et la Généralité I, et du primat de la "théorie" sur sa matière première.

On ne trouve donc jamais d'"identité d'essence" entre la Généralité I et la Généralité III, mais toujours une différence qualitative soit entre une généralité idéologique et une généralité scientifique (différence marquée par une coupure épistémologique), soit entre une nouvelle généralité scientifique et l'ancienne généralité scientifi-

218 L. Althusser, Pour Marx, op. cit., p. 193.

219 L. Althusser, Pour Marx, op. cit., p. 192.

220 Ibid., p. 195.

221 Ibid., p. 189.

que qu'elle "récuse" tout en l'"englobant", en définissant "sa relativité et ses limites de validité" (221).

Le travail de la "théorie", le procès de production des connaissances, se déroule entièrement dans la pensée (222), "de la même manière (...) que le processus de production économique se passe tout entier dans l'économie" (223). Althusser établit une distinction radicale entre la pensée et ce qu'il appelle le réel. Il s'agit pour notre auteur d'établir la spécificité de la pensée par rapport au réel et le primat du réel sur la pensée. Ainsi, on "ne saurait confondre" "l'ordre de la pensée", "l'élément de la pensée", "avec l'ordre du réel, avec l'élément du réel". (224)

Qu'il existe entre la pensée-du-réel et ce réel un rapport, cela ne fait aucun doute, mais c'est un rapport d'inadéquation ou d'adéquation de connaissance, et non un rapport réel, entendons par là un rapport inscrit dans ce réel dont la pensée est la connaissance (adéquante ou inadéquante). Ce rapport de connaissance entre la connaissance du réel et le réel n'est pas un rapport du réel connu dans ce rapport. (225)

Poser l'extériorité de la pensée par rapport au réel et du réel par rapport à la pensée, c'est éviter la confusion idéaliste du réel et de la pensée, confusion entretenue à la fois par l'idéalisme empiriste qui réduit la pensée au réel et par l'idéalisme spéculatif qui réduit le réel

221 Ibid., p. 189.

222 Ibid.; et L. Althusser, Lire le Capital, 1968, op. cit., tome I, p. 47, p. 107.

223 Ibid., p. 48.

224 Ibid., p. 106.

225 Ibid., p. 107.

à la pensée (226). Quant au principe du primat du réel sur la pensée, il signifie que le réel subsiste avant comme après dans son indépendance en dehors de l'esprit (227).

L'empirisme place la connaissance, qui n'est que l'essence, à l'intérieur même du réel. Cela mène à une conception idéologique de la pratique théorique comme abstraction par un sujet de la connaissance investie dans l'objet réel, donc à une identification de l'abstraction avec l'activité d'un sujet, de l'abstrait avec la pensée et du concret avec le réel (228). Dans la conception d'Althusser, le passage de l'abstrait au concret ne représente pas le passage de la pensée au réel, mais l'activité de la pensée au sein de la pensée. De même, l'abstraction ne représente pas l'activité d'un sujet, mais la combinaison des trois Généralités, c'est-à-dire une opération du mode de production des connaissances. Cela ne signifie pas seulement que la connaissance ne résulte pas d'une activité subjective, mais également que la matière première de la pratique théorique, l'abstrait dont elle

226 Ibid.

227 Ibid., p. 46. Althusser entend fonder sa position sur celle de Spinoza: "(chez Spinoza) l'objet de la connaissance ou essence, était en soi absolument distinct et différent de l'objet réel, car pour reprendre son mot célèbre, il ne faut pas confondre les deux objets: l'idée du cercle, qui est l'objet de la connaissance, avec le cercle, qui est l'objet réel." (Ibid.)

228 Cf. surtout Lire le Capital, 1968, op. cit., tome I, p. 38-45. Nous aurons l'occasion au chapitre 6 d'examiner de plus près la conception althussérienne de "l'empirisme".

part pour aller au concret, n'est pas le réel. La pensée ne se trouve jamais confrontée à l'objet réel dont elle doit produire la connaissance.

Elle ne "travaille" pas sur un pur "donné" objectif, qui serait celui des "faits" purs et absolus. Son travail propre consiste au contraire à élaborer ses propres faits scientifiques, à travers une critique des "faits" idéologiques élaborés par la pratique théorique idéologique antérieure. (229)

Dans Pour Marx et Lire le Capital (230), Althusser dit que la matière première de la pratique théorique est un ensemble "toujours-déjà complexe" d'éléments sensibles, d'éléments techniques et d'éléments idéologiques et même d'éléments élaborés à un stade antérieur de la science.

La Généralité I (...) n'est pas le produit d'une "opération d'abstraction" effectuée par un "sujet" (la conscience, ou même ce sujet mythique: "la pratique"), — mais le résultat d'un processus complexe d'élaboration, où entrent toujours en jeu plusieurs pratiques concrètes distinctes de niveaux différents, empiriques, techniques et idéologiques. (231)

Le caractère essentiel de la Généralité I reste, même lorsqu'elle contient des éléments scientifiques, son inadéquation à l'objet qu'il s'agit de connaître. Elle reste au niveau du donné immédiat, donc des représentations idéologiques.

229 L. Althusser, Pour Marx, op. cit., p. 187.

230 Ibid.; et L. Althusser, Lire le Capital, 1968, op. cit., tome I, p. 49-50.

231 L. Althusser, Pour Marx, op. cit., p. 194-195.

Althusser a précisé davantage sa définition de la pratique théorique dans un article intitulé "Sur le travail théorique. Difficultés et ressources". Il y distingue plusieurs niveaux d'élaboration dans le procès de connaissance. Cette distinction révèle que la matière première elle-même n'est pas donnée toute faite à la pratique théorique par d'autres pratiques. La pratique théorique doit constituer la Généralité I à partir de matériaux fournis par une investigation préalable et transformés par celle-ci "dans le montage technique qui constitue le champ de l'observation" (232) à travers lequel la pensée saisit nécessairement les "faits" idéologiques, puisque toute enquête doit être réglée par des normes de conduite et des procédures méthodologiques spécifiques.

• Une enquête et une observation, voire une expérience, ne fournissent ainsi d'abord que des matériaux qui sont ensuite élaborés en matière première d'un travail ultérieur de transformation qui va produire finalement les concepts empiriques. (233)

232 L. Althusser, "Sur le travail théorique", article cité, p. 6.

233 Ibid. Le passage se poursuit ainsi: "Sous le nom de concepts empiriques nous avons donc en vue non pas le matériau initial mais le résultat de ses élaborations successives, nous avons donc en vue le résultat d'un procès de connaissance, lui-même complexe, où le matériau initial, puis la matière première obtenus, sont transformés en concepts empiriques par l'effet de l'intervention des concepts théoriques, soit en personne, soit présents et à l'oeuvre dans cette élaboration sous forme de montages expérimentaux, règles de méthode, règles de critique et d'intégration, etc." Ajoutons qu'Althusser définit les concepts théoriques comme les concepts qui "portent sur des déterminations ou objets abstraits-formels", et les concepts empiriques comme ceux qui portent "sur les déterminations de la singularité des objets concrets" (Ibid., p. 4).

Le premier niveau d'élaboration, la transformation des matériaux en matière première, ne constitue donc pas en soi le mouvement de l'abstrait au concret, mais seulement la construction de l'abstrait qu'il faudra ensuite transformer en concret-de-pensée.

La distinction radicale entre réel et pensée pose le problème de la validité des connaissances produites, c'est-à-dire de l'adéquation de la Généralité III à l'objet réel. La réponse d'Althusser à ce problème comporte deux aspects.

Althusser commence par critiquer toute position de ce problème dans le cadre d'une théorie de la connaissance qui chercherait la garantie de la validité des connaissances. En posant en ces termes le problème, on tombe selon Althusser dans l'idéologie, car le problème ainsi formulé ne fait que répondre à une solution idéologique préexistante. En reprenant une question taillée sur mesure pour une solution idéologique déjà présente on se laisse prendre dans la structure d'une relation spéculaire double, unissant un sujet et un objet, qui produit cet effet de reconnaissance-méconnaissance caractéristique de l'idéologie. Ainsi, selon Althusser toute l'histoire de la théorie de la connaissance dans la philosophie occidentale est dominée par un faux problème: la recherche de la garantie de l'accord entre la pensée et l'être.

Dans tous ces cas, la règle commune qui permet ce jeu est en effet la question de la garantie de l'accord entre la connaissance (ou Sujet) et son objet réel (ou Objet), c'est-à-dire la question idéologique en personne. (234)

234 L. Althusser, Lire le Capital, 1968, op. cit., tome I, p. 69.

Cela s'applique tant au "critère de la pratique" proposé par le marxisme qu'aux autres tentatives de solution. Le critère de la pratique, pragmatiste, se caractérise par le fait qu'il se contente d'une garantie de fait (la réussite de la pratique), alors que la théorie idéaliste de la connaissance exige une garantie de droit. Toutes deux cherchent cependant la même chose: la garantie de la validité de la connaissance posée en termes d'un rapport sujet-objet. (235)

Pour Althusser, le vrai problème n'est pas de savoir si la pensée produit des connaissances, donc de chercher une garantie de la possibilité de leur production. Le problème consiste plutôt à savoir quel mécanisme fait fonctionner ces connaissances comme connaissances, c'est-à-dire quel mécanisme produit un effet de connaissance plutôt qu'un effet de reconnaissance-méconnaissance dans la pratique théorique.

Althusser nous met en garde contre toute confusion de cette question avec celle des conditions de production des connaissances. La question des conditions de la production des connaissances relève d'une théorie de l'histoire de la pratique théorique. Cette histoire considère les connaissances "uniquement comme des produits, comme des résultats" (236). Grâce à elle, on peut comprendre le mécanisme de production de l'effet de connaissance, c'est-à-dire d'appropriation théorique de la réalité.

Une théorie de l'histoire de la production des connaissances ne nous donne jamais qu'un constat: voilà par quel mécanisme

235 Ibid., p. 68-69.

236 Ibid., p. 75.

les connaissances ont été produites. Mais ce constat prend la connaissance comme un fait, dont elle étudie les transformations et les variations, comme autant d'effets de la structure de la pratique théorique qui les produit, comme autant de produits qui sont des connaissances, -- sans jamais réfléchir le fait que ces produits ne sont pas n'importe quels produits, mais précisément des connaissances. Une théorie de l'histoire de la production des connaissances ne rend donc pas compte de ce que je propose d'appeler "l'effet de connaissance", qui est le propre de ces produits particuliers que sont les connaissances. Notre nouvelle question concerne justement cet effet de connaissance (ce que Marx appelle le "mode d'appropriation du monde propre à la connaissance"). Le mécanisme que nous nous proposons d'élucider est le mécanisme qui produit cet effet de connaissance dans ces produits tout à fait particuliers que nous appelons connaissances. (237)

Il faut donc avoir recours à une explication structurale plutôt que génétique ou historique pour comprendre l'effet spécifique produit par chaque pratique, que ce soit l'effet esthétique produit par la pratique esthétique, l'effet de reconnaissance-méconnaissance produit par la pratique idéologique ou l'effet de société produit par la combinaison des différentes pratiques au sein de la formation sociale. Afin de comprendre les catégories sociales ou cognitives, il ne faut pas étudier leur genèse historique, ni leur combinaison dans des sociétés ou "théories" antérieures à la nôtre, mais le système de leur combinaison dans la société ou la "théorie" actuelles: cette combinaison actuelle fournit le concept de l'invariant de la combinaison et donc de sa variation, et permet ainsi la compréhension des formations sociales ou théoriques antérieures, selon le principe que "l'anatomie de l'homme est la clef de l'anatomie du singe" (238). Selon Althusser, Marx aurait étudié

237 Ibid.

238 K. Marx et F. Engels, Etudes philosophiques, op. cit., p. 109.

avec raison la société bourgeoise moderne comme résultat, mais non à la façon hégélienne, en liant résultat et genèse, mais en saisissant ce résultat comme structure, sans s'occuper de sa genèse, car la connaissance de la société exige qu'elle soit étudiée dans sa structure actuelle, dans l'articulation et la combinaison de ses instances, "sans que sa genèse y intervienne pour quoi que ce soit" (239). Althusser refuse ainsi toute méthode d'explication à partir d'une origine première, et fait de ce refus la condition indispensable de toute explication des formations antérieures:

De la même manière, c'est l'élucidation du mécanisme de l'effet de connaissance actuel qui seule peut nous donner des lumières sur les effets antérieurs. Le refus du recours à l'origine est donc corrélatif d'une exigence théorique très profonde, qui fait dépendre l'explication des formes les plus primitives, du mode de combinaison systématique actuel des catégories, qui se retrouvent en partie dans les formes antérieures. (240)

L'explication génétique ne se distingue de l'explication structurale qu'en raison de la différence complète entre "l'ordre qui gouverne les catégories pensées dans le processus de la connaissance" et "l'ordre qui gouverne les catégories réelles dans le processus de la genèse historique réelle" (241). Toute question d'un rapport entre l'ordre dans lequel apparaissent les "catégories" dans la connaissance d'une part et dans la réalité historique de l'autre, appartient à l'idéologie.

239 L. Althusser, Lire le Capital, 1968, op. cit., tome I, p. 79.

240 Ibid., p. 78.

241 Ibid., p. 54.

Selon Althusser il ne peut y avoir de "correspondance biunivoque entre les différents moments de ces ordres distincts". (242)

L'analyse génétique, donc l'étude du mécanisme historique qui produit une formation sociale ou théorique comme résultat, intervient au moment où l'on cherche à comprendre la transition d'un mode de production à un autre dans la société ou dans la pratique théorique. Pour comprendre le fonctionnement de cette formation comme société, ou comme connaissance, il faut étudier le développement structural de la totalité des effets du mécanisme. Althusser propose le développement des effets de la structure du mode de production capitaliste dans Le Capital comme exemple d'une telle analyse.

De même que l'effet de société tient à la structure de celle-ci, qui ordonne d'une façon spécifique ses différentes pratiques et leurs effets, l'effet de connaissance dépend du "mécanisme qui soutient le jeu des formes d'ordre dans le discours scientifique de la démonstration" (243). Autrement dit l'effet de connaissance dépend de la structure de la pratique théorique qui se manifeste dans ses effets selon un ordre d'apparition et de disparition donné. Lorsqu'Althusser nous dit que les formes d'ordre sont la diachronie d'une synchronie fondamentale, il ne parle que de la "Darstellung" spécifique à la théorie, c'est-à-dire du développement logique du discours scientifique selon des formes d'ordre déterminées par la structure de la pratique théorique, d'une succession

242 Ibid., p. 55.

243 Ibid., p. 83.

d'effets de la structure déterminée par les formes d'ordre propres à cette structure. Les formes d'ordre ne se distinguent donc pas de la méthode d'analyse que Marx aurait préconisé selon Althusser dans Le Capital, et qui "fait un avec le "mode d'exposition" (Darstellungsweise) qu'il cite dans la postface à la seconde édition allemande, et qu'il distingue soigneusement du "mode d'investigation" (Forschungsweise)" (244). L'investigation concerne donc la production de la Généralité I et l'exposition la production de la Généralité III (245).

244 Ibid., p. 58-59.

245 Il est clair d'après ce qui a été dit que la "Darstellung" représente un développement logique et non historique. Comme le souligne Althusser: "L'ordre dans lequel ces concepts sont articulés dans l'analyse est l'ordre de la démonstration scientifique de Marx: il n'a aucun rapport direct, biunivoque avec l'ordre dans lequel telle ou telle catégorie est apparue dans l'histoire." (Ibid., p. 56.) Cela n'exclut pas toute évolution historique, mais plutôt toute conceptualisation scientifique d'une telle évolution autrement qu'en termes d'une liste banale d'événements ou d'une succession de conjonctures, comme nous l'avons souligné au chapitre 1. Selon Althusser, chaque objet doit être analysé de façon synchronique, non génétique/historique.

L'analyse de l'histoire de la pratique théorique marxiste par Althusser va-t-elle à l'encontre de ce principe? Aucunement, puisqu'il ne s'agit pas d'une analyse d'un développement continu, mais d'une série de moments disjoints, de conjonctures théoriques, dont chacune est analysée comme développement logique, c'est-à-dire comme manifestation d'une problématique dans l'ensemble de ses effets. Ainsi on trouve chez Rancière (Lire le Capital) une comparaison de deux structures, les Manuscrits de 1844 et Le Capital, mais pas une analyse du développement historique qui mène des Manuscrits au Capital.

Althusser définit la diachronie comme "le mouvement de succession des concepts dans le discours ordonné de la démonstration", et la synchronie comme "la structure d'organisation des concepts dans la totalité-de-pensée ou système" (246). La synchronie a le primat sur la diachronie et la domine. En effet chaque concept reçoit sa définition du système de la hiérarchie des concepts dans leur combinaison, en fonction de sa place et de son rôle dans le système conceptuel. Le système de la hiérarchie des concepts détermine l'ordre d'apparition de ceux-ci dans le discours de la démonstration, ordre d'apparition diachronique qui s'illustre par exemple dans le développement des formes de la valeur ou de la plus-value dans Le Capital. Althusser nous dit:

ce "développement des formes" est la manifestation dans le discours de la démonstration scientifique, de la dépendance systématique qui relie entre eux des concepts dans le système de la totalité-de-pensée. (247)

Autrement dit, il ne s'agit pas vraiment de différentes formes d'un concept; cela impliquerait le développement d'une catégorie originaire, autrement dit un procédé hégélien. Il s'agit de concepts différents. Une science doit sa scientificité non à la systématité en soi, mais à la systématisation des essences, donc des concepts adéquats, et non à celle des phénomènes, ou des phénomènes et des essences réunis. (248)

246 Ibid., p. 83.

247 Ibid.

248 Ibid., p. 102. Notons qu'essence et concept sont identiques aux yeux d'Althusser.

Tous les mots représentent des concepts; mais tous les concepts ne sont pas théoriques. Ils ne le deviennent qu'à l'intérieur d'un système, que dans la diachronie d'une synchronie fondamentale. La conjonction particulière des concepts produit leur sens, car cette conjonction est leur unité, le tout structuré qui les combine. Selon Althusser on doit donc tenir compte du "rapport intime entre l'objet, la terminologie et le système conceptuel qui lui correspond." (249)

Ce qui précède permet d'affirmer qu'une théorie scientifique a deux caractéristiques fondamentales: la "réduction du phénomène à l'essence (du donné à son concept)" et l'"unité interne de l'essence (systématicité des concepts unifiés sous leur concept)" (250). Ce caractère systématique du système est la condition de l'effet de connaissance. C'est dans "l'unité de décalage" entre la structure et le discours qui se déroule selon ses formes d'ordre, que se joue l'effet de connaissance scientifique.

L'effet de connaissance, produit au niveau des formes d'ordre du discours de la démonstration, puis au niveau de tel concept isolé, est donc possible sous la condition de la systématicité du système, qui est le fondement des concepts et de leur ordre d'apparition dans le discours scientifique. L'effet de connaissance se joue alors dans la dualité, ou duplicité de l'existence du système d'une part, qui est dit "se développer" dans le discours scientifique, et de l'existence des formes d'ordre du discours d'autre part, très précisément dans le "jeu" (au sens mécanique du terme) qui constitue l'unité de décalage du système et du discours. L'effet de connaissance est produit comme effet du discours scientifique, qui n'existe que comme

249 L. Althusser, Lire le Capital, 1968, op. cit., tome II, p. 10; "Sur le travail théorique", op. cit., p. 3-4.

250 L. Althusser, Lire le Capital, 1968, op. cit., tome I, p. 103.

discours du système, c'est-à-dire de l'objet pris dans la structure de sa constitution complexe. (251)

L'effet de connaissance résulte donc en fin de compte du fait que la pensée se développe selon les formes d'ordre du discours de la démonstration spécifiques à la science pratiquée. Le jeu des formes d'ordre du discours assure "la présence de la scientificité dans la production de la connaissance" (252). Le critère de la validité des connaissances se confond totalement avec "les formes rigoureuses de l'exercice de la pratique théorique considérée". Le critère de la vérité du matérialisme historique est fourni dans la pratique théorique de Marx par la valeur démonstrative de son ordre d'exposition, "par les titres de scientificité des formes qui ont assuré la production de ces connaissances" (253). Selon la théorie d'Althusser:

la pratique théorique est bien à elle-même son propre critère, contient bien en elle des protocoles définis de validation de la qualité de son produit, c'est-à-dire les critères de la scientificité des produits de la pratique scientifique. Il n'en va pas autrement dans la pratique réelle des sciences: une fois qu'elles sont vraiment constituées et développées, elles n'ont nul besoin de la vérification de pratiques extérieures pour déclarer "vraies" c'est-à-dire connaissances, les connaissances qu'elles produisent. (254)

251 Ibid., p. 84.

252 Ibid., p. 83.

253 Ibid., p. 72.

254 Ibid., p. 71.

Les expériences d'application du marxisme sont utiles pour la réflexion sur soi de la théorie marxiste et pour son développement interne: mais ces expériences ne permettent pas de juger de la validité de la théorie. La vérité de la théorie marxiste en a permis le succès; son succès seul n'en garantit pas la vérité (255).

B. Pratique théorique idéologique et pratique théorique scientifique.

Dans son sens le plus large, la pratique théorique inclut non seulement la pratique théorique scientifique, mais également la pratique théorique idéologique. Ces deux types de pratique théorique se distinguent par le fait que la pratique théorique idéologique est gouvernée

255 "C'est parce que la théorie de Marx était "vraie" qu'elle a pu être appliquée avec succès, ce n'est pas parce qu'elle a été appliquée avec succès qu'elle est vraie." (Ibid., p. 72.) Notons que le critère de la validité dans les sciences expérimentales consiste selon Althusser en leurs expériences. On pourrait croire que cela rentre en contradiction avec sa déclaration que la pratique théorique se déroule entièrement dans la pensée, ou que la pratique théorique a son propre critère de validité inscrit dans sa structure. Cela dépend de la définition qu'on donne de la pensée. Cependant, même avec une définition de la pensée qui permettrait d'y inclure les expériences scientifiques, on serait obligé de reconnaître qu'Althusser ne laisse pas vraiment intervenir les pratiques non-théoriques dans la théorie. Malgré l'aspect empirique des expériences scientifiques, la théorie agit seule dans la conception d'Althusser. Sa discussion de l'investigation a déjà fait ressortir le fait que la production des concepts et même de la Généralité I est coupée de toute pratique concrète ou empirique par un appareil idéologique et par un appareil conceptuel. Cela vaut également pour les expériences scientifiques qui sont construites selon une série de critères produits par la pratique scientifique, et qui doivent être interprétées, c'est-à-dire lues, à travers la grille de la Généralité II. Ajoutons que cette question est dans l'ensemble de peu d'importance dans le cadre de cette thèse. Ce qui nous intéresse chez Althusser, c'est le statut des sciences en général et du matérialisme historique en particulier, et non le cas particulier des sciences expérimentales.

par la problématique d'un champ idéologique, alors que l'autre est régie par la problématique d'un champ théorique totalement distinct et différent de tout champ idéologique.

Une problématique scientifique se distingue d'une problématique idéologique par le fait que la fonction pratico-sociale ne l'emporte pas en elle sur la fonction théorique (256), c'est-à-dire qu'elle sert les intérêts de la connaissance et non des intérêts extra-théoriques. C'est pourquoi la pratique scientifique a un effet de connaissance et non un effet de reconnaissance-méconnaissance comme l'idéologie. Une problématique scientifique se distingue donc par le fait qu'elle ne proscriit que des problèmes idéologiques, qui font obstacle au progrès de la connaissance.

Une science ne peut naître qu'en rompant radicalement tout lien avec les pratiques théoriques idéologiques existantes, qu'en "changeant de terrain" en inaugurant une nouvelle problématique, c'est-à-dire une façon non plus idéologique, mais scientifique, de poser les problèmes théoriques, et donc la possibilité de produire des concepts adéquats à l'objet qu'elles désignent.

Changer de base théorique, c'est donc changer de problématique théorique, s'il est vrai que la théorie d'une science à un moment donné de son histoire n'est que la matrice théorique du type de questions que la science pose à son objet, — s'il est vrai qu'avec une nouvelle théorie fondamentale apparaît bien dans le monde du savoir une nouvelle façon organique de poser des questions à l'objet, de poser des problèmes, et par conséquent de produire des réponses nouvelles. (...) Toute théorie est donc, dans son essence, une problématique, c'est-à-dire la matrice

théorique-systématique de la position de tout problème concernant l'objet de la théorie. (257)

Ce "changement de terrain" grâce auquel la science se distingue radicalement des idéologies qui avaient substitué à la connaissance leurs faux problèmes et les solutions qui découlaient, Althusser l'appelle la coupure épistémologique (258). Celle-ci marque la fin de la préhistoire d'une science (l'histoire de la pratique théorique idéologique avec laquelle rompt la science) et début de son histoire propre.

La pratique théorique d'une science se distingue toujours nettement de la pratique théorique idéologique de sa préhistoire: cette distinction prend la forme d'une discontinuité "qualitative" théorique et historique, que nous pouvons désigner, avec Bachelard, par le terme de "coupure épistémologique". (259)

Cette coupure épistémologique n'est pas un "événement ponctuel": Althusser l'appelle une "coupure continuée", car elle est constante, une fois inaugurée la nouvelle problématique. La science doit sans cesse se défendre contre les assauts de l'idéologie (260).

Le corollaire de la nouvelle problématique est une nouvelle définition de l'objet de la pratique théorique considérée. Cela signifie d'une part que la pratique théorique a de nouveaux objectifs et d'autre part qu'elle a une nouvelle méthode d'investigation et donc de sélection de ses matériaux et de production de sa matière première:

257 L.Althusser, Lire le Capital, 1968, op. cit., tome II, p. 19.

258 L.Althusser, Lénine et la philosophie, op. cit., p. 19.

259 L.Althusser, Pour Marx, op. cit., p. 168.

260 L.Althusser, Lénine et la philosophie, op. cit., p. 20-21, 52-53; Eléments d'autocritique, op. cit., p. 30-31.

on peut proprement parler de révolution, de saut qualitatif, de modification portant sur la structure même de l'objet. Le nouvel objet peut bien encore conserver quelque lien avec l'ancien objet idéologique, on peut retrouver en lui des éléments qui appartenaient aussi à l'ancien objet: mais le sens de ses éléments change, avec la nouvelle structure qui leur confère justement leur sens. Ces ressemblances apparentes, portant sur des éléments isolés, peuvent abuser un regard superficiel, qui ignore la fonction de la structure dans la constitution du sens des éléments d'un objet. (261)

Comme la coupure épistémologique, la transformation de l'objet ne se fait jamais une fois pour toutes. La connaissance s'approfondit progressivement par le remaniement de son objet de connaissance.

Ce remaniement peut prendre plusieurs formes. Dans le cas d'une science bien établie, il est continu et progressif. Althusser compare un tel développement, qui rend visible des aspects jusqu'alors invisibles, au fait de remplir de détails et de précisions les espaces blancs de la carte géographique d'une région qu'on explore, sans modifier les contours généraux, déjà tracés, de cette région (262). Par contre, lorsqu'une science entre dans une phase critique de son développement, des mutations de sa problématique peuvent intervenir, accompagnées de remaniements complets de la structure même de l'objet de connaissance. La science reçoit alors un objet nouveau. Les mathématiques et la physique moderne fournissent selon Althusser de nombreux exemples de cela.

261 L. Althusser, Lire le Capital, 1968, op. cit., tome II, p. 21-22.

262 Ibid., p. 21.

C. Théorie de la pratique théorique.

Comme toute structure, le procès de la pratique théorique qui structure le discours scientifique n'est immédiatement saisissable que de façon idéologique. Cela signifie que les praticiens de la théorie ont une conception spontanément fautive de leur pratique. Il faut l'intervention d'une pratique théorique scientifique, le matérialisme historique, pour conceptualiser de façon adéquate la structure et l'objet de la pratique économique et de la pratique politique. La conceptualisation adéquate de la structure et de l'objet de la pratique théorique elle-même nécessite l'intervention du matérialisme dialectique, la Théorie de la pratique théorique ou philosophie marxiste (263). Seule la Théorie permet à une science de penser la spécificité de son discours et de son objet par rapport à ceux d'autres sciences et des pratiques idéologiques (264). Cela ne signifie pas qu'une science ne puisse pas fonctionner sans la Théorie. Au contraire. Toutes les sciences ont une "théorie"; mais elles peuvent se passer de la Théorie, du moins pendant certaines périodes.

Le moment de la Théorie de la pratique théorique, c'est-à-dire le moment où une "théorie" éprouve le besoin de la Théorie de

263 Sur la conception de la philosophie d'Althusser, cf. surtout, Pour Marx, op. cit., p. 165-185, 11-32; Lire le Capital, 1968, op. cit., tome I, p. 9-37, 87-94; "Sur le travail théorique", op. cit.

264 "Lire le Capital en philosophe, c'est exactement mettre en question l'objet spécifique d'un discours spécifique, et le rapport spécifique de ce discours à son objet, c'est donc poser à l'unité discours-objet la question des titres épistémologiques, qui distinguent cette unité précise d'autres formes d'unité discours-objet." (L. Althusser, Lire le Capital, 1968, op. cit., p. 11.)

sa propre pratique, — le moment de la Théorie de la méthode au sens général, vient toujours après coup, pour aider à surmonter des difficultés pratiques ou "théoriques", à résoudre des problèmes insolubles par le jeu de la pratique immergée dans ses œuvres, donc théoriquement aveugle, ou pour faire face à une crise encore plus profonde. Mais la science peut faire son métier, c'est-à-dire produire des connaissances, pendant longtemps, sans éprouver le besoin de faire la Théorie de ce qu'elle fait, la théorie de sa pratique, de sa "méthode". (265)

Il en va de même de la pratique politique marxiste: elle peut progresser jusqu'à un certain point sans sa théorie. Mais il vient un moment où la résistance que lui oppose son objet, c'est-à-dire la résistance de la société à la transformation révolutionnaire, la contraint à combler cet écart entre théorie et pratique et à penser scientifiquement son propre objet et sa propre méthode, afin de produire les nouvelles connaissances dont elle a besoin pour progresser (266).

La théorie importe à la pratique en deux sens. Tout d'abord, la "théorie" importe à sa pratique, car aucune science ne peut se passer de son moment décisif, la Généralité II. Mais ce rapport entre une "théorie" et sa pratique importe lui-même à la Théorie dont il est l'objet. En effet le rapport entre la "théorie" et sa pratique représente la structure du mode de production des connaissances. La fonction de la Théorie est la conceptualisation de la structure de la pratique en général. Voilà pourquoi Althusser affirme que le matérialisme dialectique est identique à la dialectique matérialiste et qu'il exprime l'essence de la transformation des choses en général:

265 Louis Althusser, Pour Marx, op. cit., p. 175-176.

266 Ibid., p. 178.

le rapport d'une "théorie" à sa pratique, dans la mesure où il est en cause, intéresse aussi, à la condition d'être réfléchi et énoncé, la Théorie générale elle-même (la dialectique), où est exprimée théoriquement l'essence de la pratique théorique en général, et à travers elle l'essence de la pratique en général, et à travers elle l'essence des transformations, du "devenir" des choses en général. (267)

Cette dialectique seule peut défendre la théorie et la politique marxistes contre les déviations et rechutes dans l'idéologie qui les menacent. Car l'idéalisme sous ses différentes formes assaillit sans cesse le matérialisme historique. Seule la Théorie peut permettre à la pratique théorique de réaffirmer incessamment et sans défaillances la coupure épistémologique, et réellement préserver la pratique politique contre toute chute dans l'opportunisme (268).

Comme toute théorie, la Théorie est une pratique théorique dont le discours et l'objet doivent être produits. Cette production consiste en une réflexion sur les oeuvres théoriques (Le Capital et autres textes classiques) et politiques, (la pratique politique de Lénine) du marxisme. Cela, non seulement parce que ces oeuvres constituent les matériaux qu'il faudra transformer en matière première de la réflexion philosophique, mais parce que la Théorie se trouve déjà à l'oeuvre, en tant que dialectique, dans ces oeuvres marxistes — mais "à l'état pratique" (269). Cela signifie que son contenu se trouve dans ses oeuvres, mais non sa forme théorique. La solution du problème du contenu spé-

267 Ibid., p. 169-170.

268 Ibid., p. 170-171.

269 Ibid., p. 165 et suiv.; et "Sur le travail théorique", op. cit.

cifique de la Théorie se trouve donc dans la pratique marxiste. Il ne manque que son énoncé théorique. Cependant celui-ci représente une véritable élaboration et non une simple extraction.

Ce simple énoncé théorique d'une solution existant à l'état pratique ne va pourtant pas de soi: il exige un travail théorique réel qui non seulement élabore le concept spécifique, ou connaissance, de cette résolution pratique -- mais encore détruit réellement, par une critique radicale (jusqu'en leur racine théorique) les confusions, illusions ou approximations idéologiques qui peuvent exister. Ce simple "énoncé" théorique implique donc, dans un seul mouvement, la production d'une connaissance et la critique d'une illusion. (270)

Tout contenu se trouve en effet "toujours-déjà" emprisonné dans une certaine forme. L'élaboration de ce contenu se fait grâce à une rectification de l'ancienne forme qui est en même temps production de la nouvelle. L'ancienne forme consiste en l'ensemble des représentations idéologiques, donc des concepts inadéquats qui occupent la conscience des praticiens de la théorie. Comme la Théorie agit comme la fameuse chouette de Minerve, les savants sont obligés d'avoir recours à des concepts inadéquats pour penser le contenu de la pratique dans laquelle ils sont engagés, surtout lorsqu'il s'agit d'une science jeune. Ces concepts inadéquats doivent être empruntés à des disciplines idéologiques ou à d'autres sciences (271).

La rectification des formes idéologiques dans lesquelles est pensée la pratique théorique marxiste consiste en l'application de la

270 L. Althusser, Pour Marx, op. cit., p.166.

271 Cf. L. Althusser, "Sur le travail théorique", op. cit., p. 16-17; "Freud et Lacan", op. cit., p. 13; Lire le Capital, 1968, op. cit., tome I, p. 29-30, 31, etc.

"théorie" du matérialisme historique à elle-même et à ses produits. Ce repliement de la théorie sur elle-même est une technique de lecture des oeuvres marxistes qui permet de dépasser le niveau des effets de la structure pour conceptualiser la problématique qui produit le champ des problèmes qu'elle peut et doit poser le matérialisme historique. Cette lecture, appelée "lecture symptomale" par Althusser, saisit la combinaison du visible et de l'invisible dans le discours en mettant systématiquement en rapport le discours et son objet, ainsi que l'explicite et l'implicite dans le discours. La lecture symptomale découvre ainsi non seulement des questions sans réponses, mais des réponses sans questions, donc des solutions à des problèmes posés uniquement "à l'état pratique". La possibilité de l'énoncé théorique réside dans l'inadéquation du discours idéologique (explicite), qui permet à certains moments au silence théorique de se manifester dans des lapsus théoriques, c'est-à-dire des lieux où un oeil instruit peut saisir l'inadéquation des problèmes posés aux solutions produites.

En certains instants, en certains lieux symptomatiques, ce silence surgit en personne dans le discours et le force à produire malgré lui, en de brefs éclairs blancs, invisibles dans la lumière de la démonstration, de véritables lapsus théoriques: tel mot qui reste en l'air, alors qu'il semble inséré dans la nécessité de la pensée, tel jugement qui clôt irrémédiablement, d'une fausse évidence, l'espace même qu'il semble ouvrir devant la raison. Une simple lecture littérale ne voit dans les arguments que la continuité du texte. Il faut une lecture "symptomale" pour rendre ces lacunes perceptibles, et pour identifier, sous les mots énoncés, le discours du silence qui, surgissant dans le discours verbal, provoque en lui ces blancs, que sont les défaillances de la rigueur, ou les limites extrêmes de son effort: son absence, une fois ces limites atteintes, dans l'espace que pourtant elle ouvre. (272)

Lorsqu'une problématique idéologique réfléchit sur elle-même, elle ne peut accomplir la rectification qui produirait la connaissance d'elle-même, car les éléments théoriques indispensables à cette rectification ne sont pas donnés dans cette problématique. Autrement dit, une problématique idéologique peut produire une réponse qui ne répond à aucune des questions possibles dans le champ idéologique concerné. Par contre il semble qu'une problématique scientifique, par définition ouverte, pose toutes les questions qui correspondent aux réponses qu'elle produit, mais sans toutefois en être consciente nécessairement, et sans toujours mettre en rapport immédiat ces réponses et leurs questions. Il faut donc l'application de la "théorie" dans son entièreté à la théorie pour faire ressortir toutes ces questions (273).

La lecture symptomale constitue un procédé circulaire. En effet la Théorie doit surgir d'une lecture des écrits de Marx, lecture qui n'est rien d'autre que la réflexion de la "théorie" du matérialisme historique sur sa pratique, qui n'est donc rien d'autre que la Théorie elle-même. On ne peut pas comprendre adéquatement Le Capital sans la philosophie marxiste, mais on doit tirer celle-ci d'une lecture du Capital. Althusser reconnaît cette circularité très ouvertement:

Cette lecture critique semble constituer un cercle, puisque nous paraissions attendre la philosophie marxiste de son application même. Précisons donc: nous attendons du travail théorique des principes philosophiques que Marx nous a explicitement donnés, ou qui peuvent être dégagés de ses oeuvres

273 Ibid., p. 29-30; et aussi Eléments d'autocritique, op. cit., p. 111-112.

de la Coupure et de la maturation, — nous attendons du travail théorique de ces principes appliqués au Capital, leur développement, leur enrichissement, en même temps que l'affinement de leur rigueur. Ce cercle apparent ne saurait nous surprendre: toute "production" de connaissance l'implique dans son procès. (274)

Le travail d'élaboration de la philosophie marxiste représente aux yeux d'Althusser un processus dialectique, donc dynamique et ouvert. La lecture met à jour les concepts scientifiques qui, appliqués à eux-mêmes et à la Généralité III, produisent la Théorie à travers laquelle on peut lire les textes et la pratique politique, et ainsi produire de nouveaux concepts.

D. La nouvelle pratique de la philosophie.

Dans cette discussion de la Théorie de la pratique théorique, le problème du rapport entre théorie et pratique n'a été posé qu'en tant que problème interne à la pratique théorique, comme rapport entre le corps des concepts et leur fonctionnement dans le procès de production. De même la coupure épistémologique a été présentée comme événement purement théorique, comme opposition entre la science et l'idéologie en général, sans référence à des conditions extra-théoriques. Cette absence d'une discussion du rapport entre la philosophie et les pratiques non-théoriques n'est qu'un aspect d'une lacune plus importante dans la théorie d'Althusser, à savoir le silence sur le rapport entre la pratique théorique en général et les autres pratiques. La question de ce est soulevée avant tout dans Lire le Capital, où Althusser explique que la science n'est pas une superstructure et que son rapport au "réel"

274 L. Althusser, Lire le Capital, 1968, op. cit., tome I, p. 88-89.

n'est qu'un "rapport de connaissance", sans spécifier en quoi ce "réel" agit sur la pratique théorique. Il semble conférer implicitement une autonomie absolue à la pratique théorique. (275)

Althusser a lui-même reconnu cette lacune dans sa théorie dans ses oeuvres subséquentes à Lire le Capital et l'a définie comme une "déviations théoriciiste" de tendance rationaliste-spéculative, qui lui a fait négliger la lutte des classes. Afin de rectifier cette déviation, il a complètement redéfini la philosophie afin d'en faire le lieu de rencontre de la pratique théorique, de la lutte des classes et de l'idéologie. Cette nouvelle définition de la philosophie établit d'une part un lien entre la théorie et d'autres pratiques, et d'autre part elle permet de mettre un peu plus l'emphase sur la lutte des classes.

En tant que Théorie de la pratique théorique, la philosophie avait, en tant que pratique théorique, la même structure que la science. Sa nouvelle définition lui attribue une structure et une fonction tout à fait distincte de celles de la pratique scientifique (276). Si elle fait partie de la pratique théorique par son abstraction, sa rationalité et sa systématité, elle n'a cependant pas la structure d'un mode

275 Ibid., p. 168-170 en particulier.

276 Pour la redéfinition de la philosophie, cf. surtout "La philosophie comme arme de la révolution", in Positions, op. cit., p. 42-44; "Marxisme et lutte des classes", Ibid., p. 61; Lénine et la philosophie, op. cit., p. 8-9, 14-17, 28-45; "Le rapport de Marx à Hegel", in Lénine et la philosophie, p. 55; "Lénine devant Hegel", Ibid., p. 75-76; Réponse à John Lewis, op. cit., p. 11-12, 40-45; Eléments d'autocritique, op. cit., p. 55, 60-61, 85-101; Philosophie et philosophie spontanée des savants, op. cit., p. 13-14, 18, 20-21, 26, 50-51, 56, 57-115.

de production. Elle ne transforme pas une matière première idéologique/théorique afin de produire la connaissance d'un domaine spécifique du réel. Elle représente plutôt "une pratique d'intervention politique qui s'exerce sous la forme théorique" (277). Au lieu d'être elle-même un mode de production, la philosophie est une structure régionale de la pratique théorique qui fonctionne comme articulation entre la pratique politique, la pratique théorique et la pratique idéologique. La théorie peut alors entretenir des relations avec l'idéologie malgré la coupure épistémologique opérée par la science.

Les positions de classe qui s'affrontent dans la lutte des classes "représentées" dans le domaine des idéologies pratiques (idéologies religieuse, morale, juridique, politique, esthétique, etc.) par des conceptions du monde de tendance antagoniste: en dernière instance idéaliste (bourgeoise) et matérialiste (prolétarienne). (...) Les conceptions du monde sont représentées dans le domaine de la théorie (sciences idéologies "théoriques" dans lesquelles baignent les sciences et les scientifiques) par la philosophie. (278)

Althusser définit en conséquence la philosophie comme "en dernière instance, lutte de classe dans la théorie" (279). L'usage du concept de "dernière instance" implique à la fois le primat du politique sur la philosophie et l'autonomie relative de celle-ci.

277 Lénine et la philosophie, op. cit., p. 75.

278 "La philosophie comme arme de la révolution", op. cit., p. 42-43.

279 Réponse à John Lewis, p. 11; cf. aussi "Le rapport de Marx à Hegel", op. cit., p. 55; "Marxisme et lutte des classes", p. 61; "La philosophie comme arme de la révolution", op. cit., p. 42-44; etc.

La philosophie intervient politiquement en provoquant des effets spécifiques dans les pratiques sociales, avant tout dans les pratiques politique et théorique, en exprimant des positions de classe, en prenant parti dans la lutte des classes théorique. La philosophie agit sur les pratiques par la modification de leurs rapports à leurs objets. Cette modification s'opère en fonction de positions de classe que la philosophie représente en énonçant des thèses, c'est-à-dire des propositions dogmatiques "reliées entre elles sous la forme d'un système" (280), "qui ne peuvent être ni prouvées, ni démontrées comme des connaissances scientifiques. On ne parlera donc pas de la vérité ou de la fausseté des thèses philosophiques, mais de leur justesse ou de leur déviance. La justesse philosophique résulte d'un procès constant d'ajustement en fonction des éléments politique, idéologique, théorique et autres de la conjoncture. L'ajustement consiste donc en le procès dans lequel la philosophie s'aligne sur les positions de classe qu'elle doit défendre. Cela signifie que la philosophie fait partie de la conjoncture dans laquelle elle produit ses effets (281). Au lieu de dire que la philosophie a un objet, on doit donc affirmer qu'elle a un enjeu: le rapport réel des pratiques à leurs objets.

280 Philosophie et philosophie spontanée des savants, op. cit., p. 18.

281 "(La philosophie) ne peut entretenir avec la conjoncture de rapport externe, purement spéculatif, un rapport de pure connaissance, puisque'elle est partie prenante à cet ensemble." (Ibid., p. 59.)

L'approfondissement de la connaissance de son objet constitue l'histoire d'une science. La philosophie n'a ni objet, ni histoire. Elle voit se répéter éternellement en elle le heurt des deux mêmes tendances antagonistes, le matérialisme et l'idéalisme. Les thèses philosophiques ne disparaissent jamais; elles subissent simplement des déplacements. Les mutations philosophiques prennent la forme de renversements, non de ruptures. Le changement en philosophie concerne le rapport de force entre les tendances elles-mêmes.

L'histoire de la philosophie est une lutte entre tendances, réalisées dans des formations philosophiques, et c'est toujours une lutte pour la domination. Mais le paradoxe est que cette lutte n'aboutit qu'au remplacement d'une domination par une autre: et non pas à l'élimination pure et simple d'une formation passée (comme "erreur": car il n'y a pas d'erreur en philosophie, au sens où le mot a cours dans les sciences), c'est-à-dire de l'adversaire. L'adversaire n'est jamais totalement supprimé, totalement rayé de l'existence historique. Il est seulement dominé, et il subsiste sous la domination de la nouvelle formation philosophique qui l'a destitué, après une très longue bataille: il subsiste comme formation philosophique dominée, prête naturellement à ressurgir, pour peu que la conjoncture lui fasse signe et lui en fournisse l'occasion. (282)

Une philosophie n'est jamais purement matérialiste ou purement idéaliste. On retrouve en toute philosophie des éléments des deux tendances. Il faut donc saisir toute philosophie dans son unité complexe à dominante.

Althusser nous offre une analyse du caractère contradictoire de la philosophie dans sa discussion de la "philosophie spontanée des savants" (P.S.S.), c'est-à-dire de la philosophie scientifique qui affecte

tout scientifique en tout temps et à son insu, en le mettant dans un rapport spécifique avec l'objet de sa pratique (283). La P.S.S. est le lieu où s'affrontent les conceptions du monde des savants (284) et a ainsi, comme toute philosophie, un contenu contradictoire. Sa tendance matérialiste, ou Élément 1, consiste en l'ensemble des convictions issues de l'expérience immédiate de la pratique théorique, à savoir la croyance en la matérialité de l'objet de la connaissance scientifique, en l'objectivité des connaissances produites par la science et en la justesse de la méthode scientifique. Ces thèses matérialistes excluent tout doute quant à la validité de la pratique scientifique. La tendance idéaliste, ou Élément 2, est d'origine extra-scientifique. Selon Althusser:

le propre des "convictions-Thèses" de cet Élément 2 est de soumettre l'expérience de la pratique scientifique à des Thèses, et donc à des "valeurs" ou "instances" qui lui sont extérieures, et qui exploitant les sciences, servent sans critique un certain nombre d'objectifs relevant des idéologies pratiques. Apparemment elles sont aussi "spontanées" que les premières: en fait, elles sont fort élaborées, et ne revêtent la forme de la spontanéité que parce que leur domination en fait des "évidences" immédiates. (285)

283 Ibid., p. 77.

284 Althusser définit la "conception du monde" comme "l'ensemble des idées que les savants ont sur le monde" (ibid., p. 99-100). Le rapport entre l'idéologie théorique et la P.S.S. n'est pas entièrement clair. Toutes deux semblent fonctionner comme "détachements des idéologies pratiques dans la théorie" (Réponse à John Lewis, op. cit., p. 11-12). Althusser n'a jamais nié l'existence de l'idéologie dans les sociétés post-capitalistes, et n'a jamais rien dit pour mettre en doute son adhérence à cette thèse. A ce moment-là on pourrait supposer que l'idéologie théorique existe dans toute société où existe une pratique scientifique, alors que la philosophie (et donc la P.S.S.) n'existe que dans les sociétés de classe.

285 Philosophie et philosophie spontanée des savants, op. cit., p. 101.

Les tendances matérialistes contribuent donc à la production des connaissances alors que les tendances idéalistes tentent d'exploiter celles-ci, ou même de les détruire. Les rapports de force entre les deux tendances dans la P.S.S. reproduisent ceux qui règnent dans la philosophie en général: dans "la grande majorité des cas" l'élément idéaliste domine l'élément matérialiste. Dans cette lutte de tendances dont l'enjeu est la scientificité même, il faut renverser ce rapport de forces, car seul le matérialisme trace une ligne de démarcation entre le scientifique et l'idéologique afin de défendre la pratique scientifique contre les assauts de l'idéologique, et afin de "dégager un espace" pour la croissance de la science.

Or, "dans la situation (la plus générale) où l'Elément 2 domine l'Elément 1", on ne peut renverser le rapport de forces existant "sans un appoint extérieur" (286). Il faut une force philosophique matérialiste extérieure pour critiquer l'élément idéaliste que la science est toute seule impuissante à soumettre à l'élément matérialiste dans sa P.S.S.

Jusqu'à l'avènement du matérialisme dialectique toutes les philosophies ont pris parti mais ont refusé de l'admettre. La philosophie marxiste cependant a réussi à "maîtriser par la connaissance et la critique" les rapports avec les idéologies pratiques qu'elle entretient comme toute philosophie. Cette maîtrise résulte du rapport entre le matérialisme dialectique et le matérialisme historique. En effet le

286 Ibid., p. 105-106.

matérialisme historique fournit, pour la première fois dans l'histoire des sciences, des connaissances adéquates de la lutte des classes et de la fonction des idéologies pratiques. Le matérialisme dialectique représente ainsi une nouvelle pratique de la philosophie, car elle évite la dénégation, commune aux autres philosophies, de sa propre pratique (287).

La distinction entre la structure de la science et celle de la philosophie a entraîné une distinction entre la coupure épistémologique et la révolution philosophique dans l'oeuvre de Marx (288). Dans la conception de la philosophie comme Théorie de la pratique théorique, la révolution philosophique de Marx se confondait avec la coupure épistémologique. La philosophie marxiste était dès la coupure à l'oeuvre dans la pratique théorique, mais seulement à l'état pratique. D'où la théorie de la philosophie comme pratique de la lecture symptomale. La redéfinition de la philosophie remplace la notion d'une dialectique à l'état pratique par celle de la philosophie spontanée des savants. En posant cette nouvelle structure d'articulation entre la politique, l'idéologie et la théorie, Althusser peut reconnaître que la coupure "n'est pas à elle-même sa propre lumière, puisqu'elle se contente d'enregistrer le simple fait de symptômes et d'effets produits par un événement théorique" (289), et il peut établir des liens entre la lutte des classes

287 Lénine et la philosophie, op. cit., p. 42-44.

288 Cf. Eléments d'autocritique, op. cit., p. 41-50, 93-101, 108-125; Réponse à John Lewis, op. cit., p. 57, 59.

289 Eléments d'autocritique, op. cit., p. 98.

et la coupure épistémologique. Ainsi, la coupure épistémologique qui a mis Marx en rapport avec l'objet nouveau de sa réflexion scientifique avait comme condition son alignement sur des positions politiques prolétariennes en philosophie.

La conjonction des trois éléments théoriques (philosophie) allemande, économie politique anglaise, socialisme français) n'a pu produire son effet (la découverte scientifique de Marx) que par un déplacement qui a conduit le jeune Marx non seulement sur des positions politiques mais aussi sur des positions théoriques de classe prolétariennes. Sans la politique rien ne se serait passé: mais sans la philosophie, la politique n'aurait pas trouvé son expression théorique, indispensable à la connaissance scientifique de son objet. (290)

Ainsi les Thèses sur Feuerbach marquent l'irruption des positions politiques prolétariennes des Manuscrits de 1844 dans la philosophie. Cette révolution philosophique a eu comme effet immédiat la coupure épistémologique à l'oeuvre dans L'idéologie allemande. La révolution philosophique consistait avant tout dans l'abandon d'un point de vue. L'élaboration de la philosophie marxiste a coïncidé avec le développement de la science et de la politique marxiste-léniniste.

*

La redéfinition de la philosophie supprime l'identité de la pratique philosophique et de la lecture symptomale, sans toutefois supprimer cette lecture. En effet la fonction d'analyser et de critiquer l'idéologie revient au matérialisme historique. Mais celui-ci ne s'applique pas de façon immédiate à son propre discours: la perception immédiate de sa pratique par le praticien du matérialisme historique est celle de la P.S.S. L'intervention de la philosophie reste nécessaire,

mais cette fois pour tracer une ligne de démarcation entre les positions idéalistes et les positions matérialistes, afin de dégager une voie dans laquelle la science peut progresser dans la critique des idéologies qui la hantent.

La métamorphose de la philosophie d'une science pure en une "police des concepts" (291) a eu des motifs politiques que je ne puis étudier dans cette thèse (292). Ce qui importe ici, c'est de constater que cette redéfinition ne remet pas en question l'anti-humanisme théorique. Elle ne fait que préciser le rapport entre certaines pratiques et résoudre certains problèmes suscités par la première définition. La deuxième partie de cette thèse montrera que les problèmes fondamentaux restent cependant sans solution.

291 Jacques Rancière, La leçon d'Althusser, op. cit., p. 115.

292 Nous renvoyons le lecteur à La leçon d'Althusser, op. cit., p. 55-148 surtout, pour une discussion très intéressante de cette question.

CONCLUSION

DE

LA PREMIERE PARTIE

L'anti-humanisme théorique de Louis Althusser se présente à la fois comme la critique de toutes les formes de l'idéologie bourgeoise qui assiègent ou assiègeraient le marxisme (l'humanisme, l'historicisme, le subjectivisme, l'économisme, l'empirisme, l'idéalisme, le spontanéisme, le gauchisme, le réformisme, etc.), et comme le fondement de toute théorie scientifique de l'histoire des formations sociales. Les chapitres qui précèdent ont retracé la logique du système conceptuel althussérien en montrant comment la construction du système devait constituer en même temps la critique de l'"idéologie" humaniste, la science "positive" et la critique "négative" s'alimentant l'une l'autre.

A la base du système, les concepts de structure et de pratique doivent servir d'armes contre l'humanisme et l'historicisme en interdisant toute analyse de la société ou des rapports humains en termes d'un rapport sujet-objet, et donc toute théorie de l'objectivation aliénation et toute téléologie. Cela doit permettre à la théorie d'éviter à la fois le subjectivisme qui réduit les rapports sociaux à de simples rapports humains et l'historicisme qui réduit l'histoire au développement unilinéaire et continu d'une unité simple de deux contraires. L'anti-humanisme se présente ainsi comme la condition de la conceptualisation du développement inégal. Il se proclame de plus la seule alternative scientifique à l'idéologie bourgeoise de la libre subjectivité de l'individu, car il pose comme principe théorique fondamental l'impossibilité de prendre l'individu comme point de départ de l'analyse scientifique et la nécessité d'étudier tout comportement individuel en tant qu'effet des structures sociales incrites dans la to-

talité de la formation sociale.

Les concepts fondamentaux de l'anti-humanisme théorique n'ont pas seulement servi à construire une conception générale de la formation sociale, mais aussi une conception de l'idéologie et de la pratique théorique. Celles-ci se présentent comme des pratiques structurées comme des modes de production, donc comme des structures complexes qui combinent différentes structures et à travers elles différents éléments, dont des agents (individus humains), des moyens de production et des matières premières. Ces structures complexes représentent des ensembles hiérarchisés de rapports qui constituent les hommes en agents de la même façon qu'ils constituent les produits en moyens de production. Les individus n'existent réellement qu'en tant qu'effets des structures. Leur subjectivité ne représente que l'activité que la structure accomplit à travers eux, donc l'effet de la structure. L'instance idéologique a comme fonction d'assurer le bon fonctionnement des agents de la production en les interpellant comme sujets, c'est-à-dire en les mettant dans un rapport imaginaire avec les rapports réels sous lesquels ils vivent par la création d'une structure de pensée grâce à laquelle ils se pensent des sujets ayant une individualité propre et une subjectivité libre. La pratique théorique, sous la forme du matérialisme historique, permet de conceptualiser les rapports réels sous lesquels vivent les hommes. Le rapport de la science aux autres pratiques est cependant un rapport de connaissance. La connaissance scientifique d'un objet ne change rien à cet objet, de sorte que l'avènement du matérialisme historique ne supprime pas l'idéologie et

son interpellation des individus en sujets ou leur assujettissement aux autres structures de la formation sociale.

L'anti-humanisme théorique se caractérise donc par le fait de conceptualiser tous les aspects de la vie sociale des hommes dans une problématique qui oppose l'individu pris isolément à la structure, dont l'existence ne lui est pas seulement indépendante, mais dont toute sa personnalité, toute son individualité, toute son activité, tous ses produits, ne sont que des effets.

La deuxième partie de cet essai aura comme but de révéler l'omniprésence de cette problématique dans la conception althussérienne de l'idéologie et de la pratique théorique, et d'évaluer la force et les faiblesses de cette conception à travers l'analyse de ses implications, tant pour la nature de l'idéologie et de la pratique théorique, que pour la nature réelle des fondements ontologiques de la pensée d'Althusser.

DEUXIEME PARTIE

REMARQUES CRITIQUES SUR L'ANTI-HUMANISME THEORIQUE DE

LOUIS ALTHUSSER

"Le point le plus élevé auquel atteint le matérialisme intuitif, c'est-à-dire le matérialisme qui ne conçoit pas le monde matériel comme activité pratique, est la façon de voir les individus de la "société bourgeoise" pris isolément." (293)

Il s'agira, dans la deuxième partie de cet essai, d'évaluer les forces et les faiblesses de l'anti-humanisme théorique à la lumière de la problématique de la praxis présentée dans l'introduction.

Notre critique révélera que la force de l'oeuvre d'Althusser réside dans sa critique du point de vue de l'individu isolé dans la société bourgeoise, donc des représentations immédiates des agents de la production. Althusser a fait une critique juste dans son principe, si non dans tous ses développements concrets, de l'idéologie de la liberté de sujet individuel. Les textes d'Althusser ont montré comment les structures dominent l'individu, comment sa "liberté" n'est que le produit de l'idéologie bourgeoise, comment toutes ses actions et toutes ses pensées s'inscrivent dans des structures et des procès dont il est immédiatement inconscient, et comment ses produits sont en fait les produits de ces procès, et non les siens. Althusser a eu plus spécifiquement raison d'attirer l'attention sur le rôle médiateur des structures idéologiques dans le rapport entre la pensée individuelle et l'être social.

Nous dévoilerons la faiblesse de l'approche althussérienne dans le fait que l'anti-humanisme critique le point de vue de l'individu de la société bourgeoise, mais ne dépasse pas ce point de vue. Ceci

293 K. Marx, 9e thèse sur Feuerbach, in K. Marx et F. Engels, Oeuvres choisies, op. cit., p. 26.

s'explique par le fait qu'Althusser pose tous les problèmes qu'il aborde en termes du rapport antinomique structure-individu. Il parvient ainsi à une critique de l'immédiateté de la conscience aliénée, mais reste tout de même sur le terrain de l'aliénation, car il ne peut penser le sujet réel des structures elles-mêmes. Celles-ci sont en conséquence hypostasées. Leur genèse, le devenir de leurs rapports mutuels, leur succession (c'est-à-dire, en premier lieu, la transition d'un mode de production à un autre), deviennent des problèmes insolubles. La façon de poser le rapport structure-individu entraîne ensuite la permanence de l'idéologie, comme expression de l'incapacité de l'individu de saisir la totalité de façon immédiate en raison de l'opacité des structures. Le fait de poser le problème du rapport être-pensée en termes du rapport structure-individu mène également à une théorie de la connaissance qui sépare le développement de la science du déroulement de l'histoire de la formation sociale, et qui postule l'immanence des critères de validation des produits de la pratique théorique. Cette élimination du rapport pratique entre la science et l'évolution de la formation sociale ne fait que reproduire le rapport contemplatif de l'agent de la production au monde qui l'entoure dans le mode de production capitaliste. Ce rapport contemplatif, inscrit dans la dichotomie entre le vécu (idéologique) totalement déterminé par les structures et le conçu (théorique) coupé de la pratique autre que scientifique ou philosophique, se retrouve enfin dans la question du rapport entre théorie et idéologie dans une société sans classes postcapitaliste.

Le chapitre 4 développera davantage notre problématique de la praxis et s'en servira pour mettre à jour dans les concepts fondamentaux de l'anti-humanisme, ainsi que dans la théorie althussérienne de l'idéologie, les structures fétichistes qui limitent Althusser au terrain de la société qu'il critique. Le chapitre 5 s'attaquera à la théorie althussérienne de la pratique théorique, afin de montrer la nécessité logique pour l'anti-humanisme de la séparation totale entre l'être et la pensée, et entre la théorie et la pratique. Nous parviendrons ainsi à montrer la simple immédiateté des apparences objectives de la société bourgeoise à l'oeuvre dans toutes les facettes de la théorie d'Althusser.

CHAPITRE 4

ANTI-HUMANISME, FETICHISME ET IDEOLOGIE

"Si la connaissance ne détruit pas le pseudo-concret et ne découvre pas, sous l'apparence trompeuse du phénomène, son objectivité historique réelle, autrement dit, si elle confond le pseudo-concret avec le concret, elle tombe dans les rêts du fétichisme, dont le fruit est la fausse totalité. La réalité sociale y est conçue comme somme de structures autonomes, qui influent les unes sur les autres. Le sujet a disparu, ou mieux: le véritable sujet -- l'homme en tant que sujet objectivement pratique -- est remplacé par un sujet mythique, réifié et fétichisé, à savoir: par le mouvement autonome de la structure. (294)

Ce chapitre tentera d'évaluer les forces et les faiblesses de la théorie althussérienne de l'idéologie. Cette théorie présente une critique des représentations immédiates que se font les agents de la production dans le mode de production capitaliste. Nous découvrirons qu'Althusser a raison dans la mesure où il critique l'idéologie bourgeoise de la liberté et où il décrit la nécessité que cache cette idéologie. Mais il se trompe lorsqu'il prend le rapport structure-individu qui règne sur la société capitaliste, non pour une étape historiquement transitoire, mais pour la réalité humaine naturelle en tout temps et en tout lieu. Cette erreur réside dans l'incapacité d'Althusser de dépasser le point de vue de la simple immédiateté des représentations individuelles dans la société bourgeoise.

L'introduction de cet essai a montré que l'être et la conscience des hommes forment une unité dialectique indissoluble. Les formes spécifiques prises par la pensée humaine à une époque donnée ne peuvent se comprendre qu'à la lumière de l'être social de l'homme à cette époque. "La conscience ne peut jamais être autre chose que

294 Karel Kosik, La dialectique du concret, Paris, Maspero, 1970, p. 42.

l'Etre conscient et l'Etre des hommes est leur processus de vie réelle." (295) Ce processus de vie réelle se présente différemment dans différents modes de production en raison des variations dans les rapports entre les hommes et la nature et dans les rapports entre les hommes eux-mêmes (donc en raison de la transformation des forces productives et des rapports de production)²⁹⁶. La transformation de l'être de l'homme amène avec elle la mutation des structures de conscience qui correspondent à cet être. Dans toutes les sociétés et tous les modes de production jusqu'à nos jours, y compris le mode de production capitaliste (296), l'Etre social de l'homme se caractérise par sa dépendance vis-à-vis de forces indépendantes de la volonté humaine et réglées par des lois naturelles. Cette configuration de l'Etre social trouve sa contrepartie dans la domination de la conscience humaine par des structures fétichistes. Or les formes de dépendance varient et les types de fétichisme aussi. La forme dominante de la dépendance humaine avant l'avènement du capitalisme consistait en la soumission aveugle des hommes à une nature réellement indépendante de l'activité humaine, une soumission à ce que nous avons appelé les lois naturelles. Le type de fétichisme suscité par cette forme de dépendance

295 K. Marx et F. Engels, L'idéologie allemande, op. cit., p. 50.

296 Il faut inclure dans cet ensemble de modes de production le "socialisme réellement existant" pour employer le nom que s'attribuent les pays du COMECON, comme la R.D.A. Cf. l'excellente "Contribution à la critique du socialisme réellement existant" de Rudolf Bahro: Die Alternative. Zur Kritik des real existierenden Sozialismus, Cologne, Europäische Verlagsanstalt, 1977, 543 pages.

objective doit être distingué du fétichisme produit par la soumission aveugle des hommes à une nature qu'ils ont transformée, c'est-à-dire aux rapports sociaux qu'ils ont eux-mêmes créés, mais qui se présentent à eux comme des lois naturelles également. Nous avons défini cette forme de dépendance objective comme l'aliénation, et la forme de conscience fétichiste qu'elle suscite comme l'idéologie. Nous avons aussi précisé que l'aliénation et l'idéologie ne se développent pleinement que dans le mode de production capitaliste où le développement des forces productives tend à émanciper l'homme de sa soumission aux lois naturelles (par opposition aux lois naturelles sociales). Les structures fétichistes de la conscience dans la société capitaliste seront donc différentes de celles qui règnent dans les sociétés précapitalistes. Il en va de même pour toutes les formations idéologiques. Il faut donc dans l'étude de toute forme de conscience, ou de toute structure sociale, la saisir dans le cadre du mode de production dans lequel il existe, c'est-à-dire la comprendre en tant que moment du devenir de la totalité de la praxis humaine.

Il s'agira dans la suite du chapitre de montrer que les concepts fondamentaux de l'anti-humanisme, et la théorie de l'idéologie qui repose sur eux, ignorent ces distinctions essentielles entre les différents modes de production, et les saisissent tous selon le même modèle du rapport entre les structures et les individus, modèle qui ne reflète que la structure de la société capitaliste. Nous aurons ainsi démontré que les limites de la pensée d'Althusser sont identiques aux limites des structures fétichistes suscitées par la divi-

sion capitaliste du travail, et que la critique althussérienne de l'idéologie reste sur le terrain de l'idéologie -- bourgeoise.

Pour accomplir cela, nous approfondirons d'abord la définition du fétichisme et de l'aliénation déjà esquissée dans l'introduction. Nous montrerons ensuite en quoi les concepts fondamentaux d'Althusser reflètent les structures fétichistes du capitalisme. Finalement nous tirerons les conséquences de cette analyse pour ce qui est de la théorie anti-humaniste de l'idéologie, tout en signalant les mérites d'Althusser dans ce domaine.

A. Aliénation et fétichisme dans le mode de production capitaliste.

L'introduction de cet essai a esquissé les fondements de l'analyse de l'aliénation dans le mode de production capitaliste. Le capitalisme accomplit la différenciation complète de la subjectivité et de l'objectivité humaines et assure la socialisation de la nature. Le développement capitaliste des forces productives libère tendanciellement l'homme de sa soumission aveugle aux forces naturelles. Mais les rapports de production capitaliste le soumettent à des lois naturelles sociales constituées par sa propre objectivation devenue aliénation. En effet l'avènement du capitalisme libère les producteurs immédiats de toutes les conditions objectives particulières qui limitaient leur subjectivité, en les séparant de la terre, des moyens de production et de subsistance, et de toute situation où ils faisaient eux-mêmes partie des conditions objectives. En même temps les conditions objectives de la production sont émancipées de toutes les conditions sociales qui leur conféraient une subjectivité en les identifiant à leurs

propriétaires. Cette séparation est le fondement du travail salarié et le rapport de production capitaliste est un rapport d'aliénation et d'exploitation. Spécifiquement, la vente de la force de travail constitue une aliénation du travailleur par rapport à l'objectivation et à l'objectivité humaines. L'aliénation, comme forme de l'objectivation dans le mode de production capitaliste, suscite le fétichisme. Il s'agira dans les pages qui suivent d'étudier de plus près le concept de fétichisme. (297)

La différenciation entre subjectivité et objectivité exprime l'émancipation de toutes les formes de propriété vis-à-vis des formes de subjectivité qui limitaient leur mouvement, et des forces de travail vis-à-vis des formes d'objectivité qui les liaient à des conditions naturelles particulières. Cette émancipation comporte deux aspects. Tout d'abord, les sujets séparés de toutes les formes d'objectivité, c'est-à-dire des moyens de production (y compris la terre) et de subsistance, ainsi que de toute situation de dépendance subjective (comme celles de l'esclave ou du serf), doivent vendre leurs forces de

297 Les sources principales de cette discussion du fétichisme sont: K. Marx, Capital, I, op. cit., p. 43-58, 336-390; Capital, III, op. cit., p. 814-831; Pre-Capitalist Economic Formations, op. cit., p. 67-120; Contribution to the Critique of Political Economy, op. cit., p. 27-52, 188-205; Manuscripts de 1844, op. cit., p. 55-70, 119-149; Un chapitre inédit du "Capital", op. cit., p. 191-266; K. Marx et F. Engels, L'idéologie allemande, op. cit., p. 54-105; F. Engels, L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'Etat, op. cit., p. 602-603; K. Kosik, op. cit., p. 9-75, 129-135, 147-170; Harry Braverman, Labor and Monopoly Capital, op. cit., 1ère, 2ème et 4ème parties; et enfin G. Lukacs, Histoire et conscience de classe, op. cit., p. 17-66, 109-292.

travail afin d'avoir accès aux moyens de subsistance. Ensuite, il devient possible d'une façon généralisée pour la propriété de se métamorphoser sans entraves, de prendre la forme de n'importe quelle valeur d'usage. Autrement dit, la circulation de la marchandise devient généralisée, et tout devient marchandise. Cela rend possible l'achat de la force de travail par les propriétaires des moyens de production. La généralisation de la forme marchande est une caractéristique fondamentale du mode de production capitaliste. Aussi le rapport d'échange entre le capitaliste et le prolétaire devient-il la composante essentielle du rapport de production capitaliste, qui n'est autre que le rapport dialectique entre l'objectivité de l'homme et son objectivation à un stade donné du développement historique. Ce rapport, devenu capital, est un rapport d'aliénation totale de l'activité humaine et de ses produits. La généralisation de la forme marchande tend à faire du marché la médiation de tous les rapports entre individus d'une part, et de tous les rapports entre les individus et leurs produits de l'autre. En même temps elle crée une structure sociale qui fonctionne comme une force de la nature, dans laquelle les hommes, au lieu de dominer leurs produits, en sont dominés:

However, capital is not a thing, but rather a definite social production relation, belonging to a definite historical formation of society, which is manifested in a thing and lends this thing a specific social character. Capital is not the sum of the material and produced means of production. Capital is rather the means of production transformed into capital, which in themselves are no more capital than gold or silver in itself is money. It is the means of production monopolised by a certain section of society, confronting living labour-power as products and working conditions rendered independent of this very labour-power, which are personified through this antithesis in capital. It is not merely the

products of labourers turned into independent powers, products as rulers and buyers of their producers, but rather also the social forces and socialised form of this labour, which confronts the labourers as properties of their products. (298)

L'analyse de la forme marchande représente le problème clef de toute étude de la société capitaliste, car elle tend non seulement à envahir tous les rapports sociaux, mais elle représente le noyau du rapport de production capitaliste, c'est-à-dire du mode d'extorsion du surproduit, rapport essentiel pour la compréhension de toute société de classe. (299)

Les objets d'utilité deviennent des marchandises à partir du moment où ils sont produits par le travail d'individus ou de groupes d'individus qui travaillent indépendamment les uns des autres, ou (dans le cas de la force de travail) par la consommation productive des sujets libres de toute dépendance subjective et de toute propriété des moyens de production et de subsistance. L'ensemble du travail de tous ces individus et de tous ces groupes constitue le travail social total. Mais le caractère social des travaux individuels ne se manifeste que dans l'échange, en raison de l'isolement des individus ou groupes les uns des autres. La forme marchande représente ainsi une médiation essentielle dans la constitution de la structure sociale par le travail. En consé-

298 K. Marx, Capital, III, op. cit., p. 814-815.

299 Selon Lukacs, le problème de la marchandise représente "le problème central, structurel, de la société capitaliste dans toutes ses manifestations vitales". Il pensait qu'on pouvait (et devait) "découvrir dans la structure du rapport marchand le prototype de toutes les formes d'objectivité et de toutes les formes correspondantes de subjectivité dans la société bourgeoise." (G. Lukacs, Histoire et conscience de classe, op. cit., p. 109.) Il faut reconnaître ici l'influence énorme que l'œuvre de Georg Lukacs a eu sur la constitution de cette thèse.

quence les rapports sociaux qui relient les travaux des différents producteurs semblent non pas des rapports sociaux entre travailleurs dans le procès de production, mais des rapports matériels entre personnes et des rapports sociaux entre choses. La forme marchande reflète ainsi le caractère social du travail humain qui revêt toutefois l'aspect d'un caractère objectif des produits eux-mêmes, de la propriété sociale naturelle de ces produits. Marx a appelé cette indépendance apparente des produits par rapport aux producteurs le caractère fétiche de la marchandise (300). L'échange confère aux marchandises un caractère social, une vie propre, qui fait disparaître le caractère social du travail. Le mouvement des marchandises n'apparaît pas comme une forme spécifique d'intermédiation du travail social, mais comme l'action des lois "naturelles" du marché.

Consequently the social relation of the producers to the sum total of their own labour, presents itself to them as a social relation, not between themselves, but between the products of their labour. Thanks to this transference of qualities, the labour products become commodities, transcendental or social things which are at the same time perceptible to our senses. In like manner, the impression which the light reflected from an object makes upon the retina is perceived, not as a subjective stimulation of that organ, but in the form of a concrete object existing outside the eye. (301)

Dans cet exemple de la lumière frappant la rétine, on a affaire à un rapport physique entre objets physiques, c'est-à-dire à un rapport gouverné par des lois naturelles. La forme marchande par contre n'a rien à voir avec les propriétés physiques des objets d'utilité. Seul l'échange con-

300 K. Marx, Capital, I, op. cit., p. 43-58.

301 Ibid., p. 45.

fère aux produits du travail une objectivité double, d'une part matérielle et multiforme, fondée sur la valeur d'usage ("use-objectivity"), et d'autre part sociale et uniforme, fondée sur la valeur d'échange ("social-value objectivity") (302). Or cette distinction entre valeur d'usage et valeur d'échange ne devient une réalité pratique que lorsque la généralisation de la forme marchande a atteint le point où la production vise directement l'échange, de sorte que les valeurs doivent être prises en considération dans la production elle-même. A partir de ce moment, le travail des producteurs privés revêt un caractère social double: comme travail concret spécifique et partie constitutive du travail social total; et comme travail abstrait, c'est-à-dire comme l'essence commune à tous les produits qui permet leur échange généralisé (303). La forme marchande représente donc un type déterminé de rapport social, qui ne prévaut que dans le mode de production capitaliste. Toute analogie entre la mystification des rapports sociaux dans les rapports marchands d'une part, et l'apparence des phénomènes naturels de l'autre, n'est valable que pour ce mode de production.

302 Ibid., p. 46.

303 "(Useful) labour can only satisfy the manifold wants of the producers who perform it, in so far as each particular kind of individual or private useful labour is exchangeable for every other particular kind, because each ranks equally with the others. Such an equalisation of utterly different kinds of labour can only be achieved by ignoring their actual unlikeness, by reducing them to terms of that which they all share as expenditures of human labour power — abstract human labour." (Ibid., p. 46-47)

Le fétichisme est accentué par les particularités du procès de circulation des marchandises et par l'invisibilité de la genèse de la plus-value dans ses formes phénoménales (profit, intérêt, rente foncière). La production capitaliste se fait en vue de l'échange, car la circulation est le moment de la réalisation de la valeur et de la plus-value contenues dans les marchandises. La production n'est pour le capitaliste qu'un moyen d'accumuler le capital. Le caractère fétiche de la marchandise cache le fait que les profits résultent du procès de production, en donnant à la valeur l'apparence d'une propriété naturelle des objets échangés. Deux facteurs dans la circulation renforcent cette apparence: d'abord le fait que la réalisation du profit dans l'échange dépend de la ruse, de la fourberie et de l'habileté du capitaliste, et des occasions qui se présentent à lui sur le marché; et ensuite sur le fait que le temps de la circulation est décalé par rapport au temps de la production. Alors que le procès de circulation n'est que la réalisation de la plus-value, il semble en raison de ces facteurs plutôt la genèse même de celle-ci.

La genèse de la plus-value disparaît dans les formes phénoménales de celle-ci. Le capitaliste ne met pas le profit en rapport avec son capital variable mais avec son capital total, de sorte qu'il agit en fonction du taux de profit, différent du taux de plus-value. Mais la situation concrète est davantage mystifiée par la transformation du profit en profit moyen et des valeurs en prix de production, qui fait en sorte que le profit du capitaliste individuel ne correspond plus à la plus-value produite par les travailleurs qu'il exploite. Enfin, les

prix du marché semblent établis par l'offre et la demande, et dissociés du procès de production. Le procès réel apparaît ainsi de façon complètement inversé: les prix du marché semblent fixer le profit moyen indépendamment du procès de production (304). La division du profit en profit d'entreprise et en intérêt couronne ce processus d'ossification de la forme du capital par rapport à sa substance. Ainsi le profit d'entreprise semble le produit de l'activité du capitaliste lui-même. Mais l'intérêt semble le produit du capital, et donc une valeur générée par une valeur. Alors que dans le capital marchand le profit semble quand même le résultat d'un rapport social (l'échange), même s'il s'agit d'un rapport contemplatif mystifié par son caractère fétiche, le capital à intérêt a l'air de générer le profit sans la médiation des procès de production ou de circulation. Le capital revêt l'aspect d'une chose qui s'accroît indépendamment des rapports sociaux, en vertu de propriétés inhérentes à sa nature. Le capital à intérêt semble, en raison de cela, la forme la plus pure du capital; mais il s'agit en fait de sa forme la plus mystifiée:

While interest is only a portion of the profit, i.e., of the surplus-value, which the functioning capitalist squeezes out of the labourer, it appears now, on the contrary, as though interest were the typical product of capital, the primary matter, and profit, in the shape of profit of enterprise, were a mere

304 "Normal average profits themselves seem immanent in capital and independent of exploitation; abnormal exploitation, or even average exploitation under favourable, exceptional conditions, seems to determine only the deviations from average profit, not this profit itself." (K. Marx, Capital, III, op. cit., p. 829.)

accessory and by-product of the process of reproduction. Thus we get the fetish form of capital and the conception of capital. In M-M' we have the meaningless form of capital, the perversion and objectification of production relations in their highest degree, the interest-bearing form, the simple form of capital, in which it antecedes its own process of reproduction. It is the capacity of money, or of a commodity, to expand its own value independently of reproduction -- which is a mystification of capital in its most flagrant form. (305)

A ces différentes formes s'ajoute enfin la rente foncière, la portion de la plus-value transférée aux propriétaires fonciers, donc à une classe qui ne travaille pas elle-même, n'exploite pas directement le travail d'autrui (en tant que classe complètement intégrée au mode de production capitaliste) et ne peut justifier sa participation au partage de la plus-value en invoquant ses risques et ses sacrifices comme le capital à intérêt. La rente foncière ajoute le point final à la mystification, car elle semble organiquement liée à la terre, c'est-à-dire à la nature, plutôt qu'aux rapports sociaux (306). Selon Marx:

In the capital-profit, or still better capital-interest, landrent, labour-wages, in this economic trinity represented as the connection between the component parts of value and wealth in general and its sources, we have the complete mystification of the capitalist mode of production, the conversion of social relations into things, the direct coalescence of the material production relations with their historical and social determination. It is an enchanted, perverted, topsy-turvy world, in which Monsieur le Capital and Madame la Terre do their ghost-walking as social characters and at the same time directly as mere things. (307)

305 Ibid., p. 392.

306 Ibid., p. 826-830.

307 Ibid., p. 830.

Mais le fétichisme pénètre également dans le procès de production lui-même avec l'apparition du mode de production spécifiquement capitaliste, c'est-à-dire à partir du moment où le capital se soumet le travail de façon non seulement formelle, en extorquant de la plus-value absolue, mais aussi réelle, en extorquant de la plus-value relative. Dans la soumission formelle du travail au capital, on avait affaire à "la subordination au capital d'un mode de travail tel qu'il était développé avant que n'ait surgi le rapport capitaliste" (308). Avec la soumission réelle du travail au capital, on assiste à la destruction des formes artisanales, précapitalistes du travail, et à leur remplacement par le procès de production spécifiquement capitaliste. Celui-ci se caractérise par l'introduction de la coopération, de la division du travail à l'intérieur de l'entreprise, par l'emploi massif et systématique du machinisme et par l'utilisation consciente et systématique des sciences naturelles dans le développement de la technologie. Ceci implique un développement énorme des forces productives et la socialisation du travail, la constitution du travail social en totalité, non seulement en raison de la généralisation de la forme marchande, mais aussi en raison du remplacement du travailleur individuel par une force de travail collective et combinée comme agent de la production dans la division capitaliste du travail. Cette socialisation se déroule cependant sur le terrain de l'aliénation, autrement dit dans le cadre des rapports de production capitaliste. Grâce à elle

308 K. Marx, Un Chapitre inédit du "Capital", op. cit., p. 194-195.

le capitalisme atteint sa maturité. Dans la soumission formelle du travail au capital, le capitaliste dominait les travailleurs par l'extorsion de la plus-value absolue, mais il ne dominait pas le procès de travail, qui préservait sa forme artisanale, précapitaliste. La soumission réelle du travail au capital représente la soumission du travailleur à un procès de production entièrement conçu en fonction de l'accumulation du capital, donc de l'exploitation la plus effrénée, à un procès entièrement contrôlé par le capitaliste. Dans la soumission formelle, le caractère artisanal du travail conférait à chaque travailleur une individualité telle que le procès de travail apparaissait comme une somme d'étapes distinctes franchies par une somme de travailleurs individuels. L'instauration du procès de travail capitaliste transforme cette somme d'individus en un travailleur collectif et la somme d'étapes en un système où l'activité artisanale et les tâches de chaque artisan sont analysées et réduites à leurs différents moments. Ceci a comme conséquence que le travailleur individuel n'est responsable que de moments abstraits de chaque procès, de chaque tâche et de la production de chaque objet. Le capitaliste arrache autant que possible aux travailleurs toute connaissance de la genèse et de la structure du procès et toute initiative au sein de celui-ci, par la spécialisation et la déqualification massive du travail (ce que

Harry Braverman appelle la loi générale de la division capitaliste du travail (309). La perte du contrôle de leur activité productive et des produits de leur travail est l'aliénation des producteurs immédiats. Le travail social se constitue donc en une objectivité qui leur est étrangère et hostile, non seulement en raison du caractère fétiche de la marchandise, c'est-à-dire de la division du travail à l'échelle de la société, mais également en raison de la division du travail à l'échelle de l'entreprise.

L'aliénation existe à la base du système capitaliste et s'y perpétue sous différentes formes. En effet la séparation entre producteur immédiat et moyens de production, donc l'aliénation du produit, est la présupposition de l'exploitation capitaliste. Le sujet se trouve d'emblée séparé de l'objectivité. Il dispose de sa force de travail tant qu'il se trouve sur le marché. Mais il ne peut réaliser

309 "Every step in the labour process is divorced, so far as possible, from special knowledge and training and reduced to simple labor. Meanwhile, the relatively few persons for whom special knowledge and training are reserved are freed so far as possible from the obligations of simple labour. In this way, a structure is given to all labor processes that at its extreme polarizes those whose time is infinitely valuable and those whose time is worth almost nothing. This might even be called the general law of the capitalist division of labor. It is not the sole force acting upon the organization of work, but it is certainly the most powerful and general. Its results, more or less advanced in every industry and occupation, give massive testimony to its validity. It shapes not only work; but populations as well, because over the long run it creates that mass of simple labor which is the primary feature of populations in developed capitalist countries." (Harry Braverman, op. cit., p. 82-83.)

ce potentiel qu'en travaillant pour le propriétaire des moyens de production, donc qu'en aliénant son activité. Son objectivation est ainsi aliénation. Le travail salarié implique nécessairement l'aliénation du produit, de la nouvelle objectivité constituée par le travailleur. Mais l'activité du travailleur ne s'oppose pas encore à lui de façon tout à étrangère tant qu'il ne reste soumis que formellement au capital. Cela change cependant dès que la soumission réelle transforme les travailleurs individuels en moments d'une force de travail collective dans le procès de production. Ces travailleurs individuels entrent en relation avec le capitaliste en tant qu'individus isolés vendant leurs marchandises sur le marché. Mais ils n'entrent pas d'emblée en relation les uns avec les autres. Leur coopération ne commence que dans le procès de production, alors qu'il ont cessé de s'appartenir. Ils s'associent en tant que moments du capital. Leur productivité en tant que travailleur collectif (une productivité plus grande que s'ils ne représentaient qu'une simple somme de travailleurs individuels), apparaît alors comme la productivité du capital lui-même, et donc comme une qualité immanente à celui-ci:

As cooperators, as members of a working organism, they are themselves only a particular mode of existence of capital. Consequently, the productivity of the worker as an associated worker is the productivity of capital. The enhanced productivity of labour that results from association is something that develops free, gratis, and for nothing as soon as the workers are placed in certain conditions -- and capital places them in these conditions. Because the superior productivity of associated labour costs capital nothing, and because (on the other hand) the worker does not manifest this superior productivity until his labour belongs to capital, the superior productivity seems to be a natural attribute of capital, is

erroneously ascribed to a productive energy supposed to be immanent in capital. (310)

La séparation entre subjectivité et objectivité atteint son point ultime dans cette transformation du travailleur lui-même en objet, grâce à la division capitaliste du travail dans l'entreprise. Cette division du travail reproduit à l'intérieur de l'individu lui-même le divorce entre une subjectivité et une objectivité qui s'opposent de façon rigide et immuable. La transformation du procès de travail, son morcellement en une somme d'opérations partielles abstraitement rationnelles ne détruit pas seulement l'unité organique irrationnelle de l'objet du travail artisanal, ne transforme pas seulement le produit lui-même en la somme d'éléments distincts sur la base du calcul rationnel (311). Cette rationalisation du procès de travail entraîne également la dislocation du sujet. Toutes les particularités humaines, tout

310 K. Marx, Capital, I, op. cit., p. 349.

311" La rationalisation doit donc, d'une part, rompre avec la production organique de produits entiers, basée sur la liaison traditionnelle d'expériences concrètes du travail: la rationalisation est impossible sans la spécialisation. Le produit formant une unité, comme objet du processus du travail, disparaît.

"Le processus devient la réunion objective de systèmes partiels rationalisés, dont l'unité est déterminée par le pur calcul, qui doivent donc apparaître comme contingents les uns par rapport aux autres. La décomposition rationnelle, par le calcul, du processus du travail anéantit la nécessité organique des opérations partielles se rapportant les unes aux autres et liées dans le produit en une unité. L'unité du produit comme marchandise ne coïncide plus avec son unité comme valeur d'usage. L'autonomisation technique des manipulations partielles et productives s'exprime, économiquement aussi, dans la capitalisation radicale de la société, par l'accès à l'autonomie des opérations partielles, par la relativisation croissante du caractère marchand d'un produit aux différentes étapes de la production." (G. Lukacs, op. cit., p. 116.)

ce qui constitue l'individualité du travailleur devient un obstacle à son fonctionnement comme ouvrier, une source d'erreurs, au sein d'un système planifié et calculé d'avance selon une rationalité fondée sur le principe de la domination capitaliste. Le travailleur est intégré au même titre qu'une machine dans un processus indépendant de lui, et qui exige qu'il fonctionne d'une manière prédéterminée et invariable. L'accroissement de la mécanisation du procès soumet de façon croissante le travailleur aux règles de celui-ci, de sorte que l'individu perd de plus en plus sa subjectivité dans le procès pour assumer envers celui-ci une attitude tout à fait contemplative (312).

312 Harry Braverman a décrit ainsi la transformation de l'élément subjectif en objet, tout en notant qu'il s'agissait là d'une tendance dominante, et non de la seule tendance: "Here the entire work operation, down to its smallest motion, is conceptualized by the management and engineering staffs, laid out, measured, fitted with training and performance standards -- all entirely in advance. The human instruments are adapted to the machinery of production according to specifications that resemble nothing so much as machine-capacity specifications. Just as the engineer knows the rated revolutions per minute, electrical current demand, lubrication requirements, etc. of a motor according to the manufacturer's specification sheet, he tries to know the motions-of-a-given-variety of the human operator from standard data. In the system as a whole little is left to chance, just as in a machine the motion of the components is rigidly governed; results are precalculated before the system has been set in motion. In this, the manager counts not only upon the physiological characteristics of the human body as codified in his data, but also upon the tendency of the cooperative working mass, of which each worker is, along with the machines, one of the limbs, to enforce upon the individual the average pace upon which his calculations are based." (Harry Braverman, op. cit., p. 180.) S'il ne s'agit pas d'une réalité absolue, en raison de la résistance constante que les travailleurs opposent à la domination capitaliste et en raison de l'inachèvement technique du système de domination (on connaît les effets de la grève du zèle!), il s'agit néanmoins de la tendance dominante du procès.

L'attitude immédiate du sujet envers son objet est une attitude de contemplation d'un univers apparemment clos et achevé. Les individus sont alors réduits à des atomes isolés et impuissants intégrés à une réalité quotidienne insurmontable gouvernée par des lois indépendantes de leur volonté. Le temps lui-même perd son caractère qualitatif, et devient un processus linéaire et quantitatif, un espace (313). L'atomisation et l'isolement des individus ne sont qu'une apparence, puisque la société capitaliste est une totalité unifiée par des lois. Cette apparence est cependant la forme que devait nécessairement prendre cette totalité aux yeux des individus en raison de la généralisation de la forme marchande et de la division capitaliste du travail au sein de l'entreprise.

Cette division du travail se retrouve d'ailleurs dans tous les domaines de la vie sociale, pas seulement dans le procès de production économique. L'évolution du capitalisme exigeait en effet l'adaptation structurelle de tous les domaines de la société à la rationalité capitaliste, aux principes du calcul rationnel. Comme le souligne Lukacs:

La rationalisation formelle du Droit, de l'Etat, de l'Administration, etc., implique, objectivement et réellement, une semblable décomposition de toutes les fonctions sociales en leurs éléments, une semblable recherche des lois rationnelles

313 "Le temps perd ainsi son caractère qualitatif, changeant, fluide: il se fige en un continuum exactement délimité, quantitativement mesurable, rempli de "choses" quantitativement mesurables (les "travaux accomplis" par le travailleur, réifiés, mécaniquement objectivés, séparés avec précision de l'ensemble de la personnalité humaine): en un espace." (G. Lukacs, op. cit., p. 117-118.)

et formelles régissant ces systèmes partiels séparés avec exactitude les uns des autres, et implique par suite, subjectivement, dans la conscience, des répercussions semblables dues à la séparation du travail et des capacités et besoins individuels de celui qui l'accomplit, implique donc une semblable division du travail, rationnelle et inhumaine, tout comme nous l'avons trouvée dans l'entreprise, quant à la technique et au machinisme. (314)

On retrouve ainsi l'application du taylorisme dans les sphères administratives et commerciales et dans la branche des "services" (315). La déqualification du travail chez la plupart des agents de la production s'accompagne d'une spécialisation extrême et unilatérale parmi ceux qui conservent une certaine qualification. Chez ceux-ci aussi l'individu confronte sa propre activité comme un objet dissocié de sa personnalité. Seulement, il ne s'agit pas ici d'une séparation totale entre ses capacités intellectuelles et sa force de travail, mais la transformation en marchandise d'une faculté particulière, l'objectivation et l'aliénation d'une partie de sa personnalité. Dans les deux cas, la déqualification et la spécialisation, on assiste à l'aliénation de l'individu, en la séparation de sa subjectivité et de son objectivité.

Le capitalisme est le premier mode de production à constituer la société en une totalité unifiée par une structure économique achevée, en l'occurrence le réseau des rapports d'échange qui médient presque tous les rapports sociaux. Il s'agit là d'un premier aspect de la division capitaliste du travail. Le deuxième aspect consiste en la

314 Ibid., p. 127.

315 H. Braverman, op. cit., p. 293-374.

tendance à une séparation totale entre le travail manuel et le travail intellectuel. L'extension de cette division du travail à toute la société impose à celle-ci une structure unitaire de la conscience. Comme le fait remarquer Lukacs:

Le capitalisme a, le premier, produit, avec une structure économique unifiée pour toute la société, une structure de conscience — formellement — unitaire pour l'ensemble de cette société. Et cette structure unitaire s'exprime justement en ce que les problèmes de conscience relatifs au travail salarié se répètent dans la classe dominante, affinés, spiritualisés, mais à cause de cela, aussi intensifiés. Et le "virtuose" spécialiste, le vendeur de ses facultés spirituelles objectivées et chosifiées, ne devient pas seulement un spectateur à l'égard du devenir social (...), il prend aussi une attitude contemplative à l'égard du fonctionnement de ses propres facultés objectivées et chosifiées. (316)

La structure de la conscience immédiate, la structure fétichiste, est ainsi identique pour la bourgeoisie et pour le prolétariat (317).

Pour l'individu qui se situe au niveau de cette conscience immédiate, la réalité ne se présente pas sous son aspect véritable d'objectivité et d'objectivité humaines, mais comme ensemble de choses et de relations entre choses, comme une réalité figée, achevée, immuable, qu'il ne contrôle pas. Le monde qui l'environne semble ainsi soumis à un destin brutal, inexorable et incompréhensible. Certes l'individu agit au sein de ce monde et se conçoit lui-même comme sujet. Mais cette sub-

316 G. Lukacs, op. cit., p. 128-129.

317 Il n'en est pas de même pour la conscience possible de ces classes. La bourgeoisie reste, en tant que classe, prisonnière de cette immédiateté, alors que le prolétariat, en tant que classe, peut la dépasser. Cf. l'introduction de cet essai, p. 30-34.

jectivité ne porte que sur certains aspects de la vie quotidienne. Elle désigne non pas la possibilité de transformer le monde environnant, mais le fait que l'individu détient une certaine marge de manoeuvre à l'intérieur de la structure sociale. Ainsi l'individu éprouve sa consommation comme l'exercice d'un libre choix sur le marché. Dans tous les cas cette liberté n'est qu'une marge de manoeuvre accordée par le système lui-même qui domine complètement l'individu. La pratique de celui-ci n'est alors qu'une manipulation d'objets préexistants selon des options prédéterminées. Comme le dit Kosik:

L'individu se meut dans un système formé d'appareils et d'installations: il l'approvisionne et il est à son tour approvisionné par lui; mais il a perdu depuis longtemps déjà la conscience que cet univers est une création humaine. Cette fonction traverse toute sa vie. Le travail a été fractionné en des milliers d'opérations autonomes, et chaque opération a son propre créateur, son organe d'exécution, et ce dans la production comme dans l'administration. Le manipulateur n'a pas devant les yeux l'ouvrage entier, mais seulement une partie abstraite de l'ouvrage et il ne peut, de ce fait, avoir une vision d'ensemble du travail. L'ensemble apparaît au manipulateur comme chose finie. La genèse n'existe pour lui que dans les détails, qui en eux-mêmes sont irrationnels. (318)

Le monde du quotidien est ainsi celui de la praxis aliénée, où la liberté et la subjectivité de l'individu sont les formes phénoménales de sa soumission à l'objectivité humaine aliénée qui le domine. Karel Kosik a baptisé l'ensemble de ces formes phénoménales, ce monde d'objets figés qui semblent indépendants de l'homme, ce monde "de la praxis fétichisée de l'homme", le monde du pseudo-concret (319).

318 K. Kosik, op. cit., p. 48.

319 Ibid., p. 10.

Deux voies d'action seulement s'offrent à l'individu isolé dans le mode de production capitaliste: il peut tenter de transformer le monde par la transformation de l'homme, donc par une action éthique, dirigée vers l'intérieur, par une action qui accepte ainsi le caractère immuable du monde objectif, et reste condamnée à l'impuissance, à n'être qu'un devoir-être; ou il peut utiliser à ses fins les lois qui gouvernent le fonctionnement du système, comme le capitaliste individuel utilise les lois du marché pour accumuler son capital. Dans les deux cas, il reste sur le terrain de la société bourgeoise.

S'il est impossible pour l'individu isolé de transformer la société, il est tout aussi impossible d'atteindre à une connaissance adéquate de la structure et du devenir du mode de production capitaliste en se situant au point de vue de l'individu. Or il s'agit là du point de vue de la science bourgeoise:

La science bourgeoise — de façon consciente ou inconsciente, naïve ou sublimée — considère toujours les phénomènes sociaux du point de vue de l'individu. Et le point de vue de l'individu ne peut mener à aucune totalité, tout au plus peut-il mener à des aspects d'un domaine partiel, le plus souvent à quelque chose de seulement fragmentaire: à des "faits" sans lien entre eux ou à des lois partielles abstraites. (320)

Une science qui se situe au point de vue de l'individu reste tout aussi incapable de saisir la totalité de la société, qu'un travailleur de saisir la totalité du procès de travail dans lequel il est impliqué. Cette science ne parvient pas à saisir l'essence dissimulée dans ses formes phénoménales.

Ainsi l'économie politique vulgaire ne fait qu'interpréter et systématiser d'une façon doctrinaire les représentations immédiates que se font les agents de la production, et reproduit donc une attitude non seulement contemplative, mais totalement mystifiée, qui ne dépasse pas le niveau des apparences extérieures les plus fétichistes (321). Les faits recueillis par l'économie vulgaire ne sont que des moments réifiés du processus.

L'économie politique classique n'en reste pas aux apparences immédiates; elle élimine l'ossification des catégories fondées dans les faits donnés par l'expérience individualiste. Elle y parvient par la découverte des lois internes du monde réifié. Ainsi, comme le note Marx, l'économie classique a réduit l'intérêt à une portion du profit et la rente à la différence entre le profit réalisé et le profit moyen de sorte qu'ils convergent dans la plus-value. De même elle a conçu le procès de circulation comme la métamorphose des formes marchandes et elle a découvert la source de la valeur et de la plus-value dans le travail dépensé dans le procès de production (322). Mais, si l'économie classique ne se contente pas de proclamer comme vérités éternelles

321 "L'économie vulgaire est l'idéologie du monde objectal, dont elle ne recherche pas les rapports internes ni les lois déterminées, mais systématisé les représentations qu'en ont les agents, c'est-à-dire les idées qu'ont d'eux-mêmes, du monde et de l'économie les hommes conçus en tant qu'objets." (K. Kosik, op. cit., l. 66.)

322 K. Marx, Capital, III, op. cit., p. 830; A Contribution to the Critique of Political Economy, op. cit., p. 193-205.

les "évidences" fétichistes du monde quotidien bourgeois (323), elle n'arrive tout de même pas à saisir de façon adéquate la réalité. En effet, elle prend les rapports de production capitaliste pour des rapports éternels, et les lois naturelles sociales pour des lois de la nature:

En disant que les rapports actuels -- les rapports de la production bourgeoise -- sont naturels, les économistes font entendre que ce sont là des rapports dans lesquels se crée la richesse et se développent les forces productives conformément aux lois de la nature. Donc ces rapports sont eux-mêmes des lois naturelles indépendantes de l'influence du temps. Ce sont des lois éternelles qui doivent toujours régir la société. (324)

En procédant ainsi, l'économie classique reste mystifiée. Elle ne parvient pas à s'éloigner du terrain du fétichisme. L'analyse scientifique de la réalité suit un cours opposé à celui de l'histoire de cette réalité. Lorsque les économistes se penchent sur les lois de la société capitaliste, elles se présentent à eux comme des formes figées, achevées, comme les formes naturelles de la vie sociale, dont la genèse

323 "The 'vulgar economists' are content to elucidate the semblance of the interrelations of bourgeois production; like ruminants, they spend their time in chewing the cud of materials provided in days long past by scientific political economy, seeking thence to extract for bourgeois daily food plausible explanations of the most obvious phenomena; and, for the rest, they are satisfied with systematising in pedantic fashion, and proclaiming as eternal verities, the most trivial and self-complacent notions which the agents of bourgeois production entertain with regard to their own best of all possible worlds." (K. Marx, Capital, I, op. cit., p. 55-56n.)

324 K. Marx, Misère de la philosophie, op. cit., p. 129.

n'est plus visible (325). Il semble ainsi naturel et normal de préconiser la méthode des sciences de la nature dans l'étude de la société, de médiatiser les faits par l'observation, l'abstraction et l'expérimentation, afin d'isoler le phénomène qu'on veut étudier, afin de le placer dans un contexte abstrait qui permettra d'étudier sa structure et ses lois sans qu'on soit troublé par l'influence de facteurs qui lui sont extérieurs. On arrive ainsi à une description du phénomène, mais pas à une analyse adéquate, car on n'a fait ainsi que refléter inconsciemment dans la pensée l'effet du développement du capitalisme. On ne se rend pas compte de la véritable nature de l'opération théorique qu'on vient d'accomplir. La subdivision des sciences sociales ne reflète ainsi que le morcellement de la réalité ainsi que la rationalisation bourgeoise de chaque sphère autonome ainsi constituée.

Des faits "isolés" surgissent, des ensembles de faits isolés, des secteurs particuliers ayant leurs propres lois (théorie économique, droit, etc.), qui semblent être déjà, dans leur apparence immédiate, largement élaborés pour une telle étude scientifique. Si bien qu'il semble particulièrement "scientifique" de pousser jusqu'au bout et d'élever au niveau d'une science cette tendance déjà inhérente aux faits eux-mêmes.
(326)

Le point de vue bourgeois, même celui de l'économie classique, conserve donc en fin de compte le point de vue de la simple immédiateté. En effet l'immédiateté et la médiation sont des moments d'un processus dialectique. Chaque degré de l'être a son immédiateté. Or on ne peut

325 K. Marx, Capital, I, op. cit., p. 49.

326 G. Lukacs, op. cit., p. 23.

sortir de celle-ci qu'à la condition de "produire son objet", c'est-à-dire à travers la genèse de celui-ci. Or, comme le signale Lukacs:

cela présuppose déjà que les formes de médiation dans et par lesquelles on sort de l'imédiateté de l'existence des objets donnés sont montrées comme principes structurels de construction et comme tendances réelles du mouvement des objets eux-mêmes, que donc genèse en pensée et genèse historique coïncident, selon leur principe. (327)

L'évolution de la pensée bourgeoise entraîne l'écartèlement de ces deux principes. Elle décompose la réalité en facticités auxquelles on applique la grille toute faite "de "lois" purement formelles et vides de tout contenu" (328). Cela a pour conséquence la réapparition de la même immédiateté qui confronte l'individu ordinaire dans le monde quotidien de la société bourgeoise. La pensée bourgeoise conceptualise les lois qui gouvernent le monde du pseudo-concret, mais ne parvient pas à l'essence profonde qui les sous-tend. Elle reste sur le terrain de l'imédiateté.

En se montrant incapable de découvrir de nouvelles médiations et de comprendre l'être et l'origine de la société bourgeoise comme produit du même sujet qui a "produit" la totalité comprise de la connaissance, cette pensée a comme point de vue ultime, décisif pour l'ensemble de la pensée, le point de vue de la simple immédiateté. (329)

Le point de vue bourgeois reste ainsi aveugle en ce qui concerne la genèse réelle des catégories. Il saisit le fondement ontologique de la pensée comme quelque chose de donné, au lieu de le comprendre comme

327 Ibid., p. 195-196.

328 Ibid., p. 196.

329 Ibid.

quelque chose de contradictoire et de problématique. L'être de la société ~~bourgeoise~~ est considéré comme la condition naturelle de l'homme et la forme fétichiste de la praxis pour sa forme naturelle et éternelle. La bourgeoisie est incapable de saisir le présent comme histoire. Le rapport contemplatif immédiat entre sujet et objet est le produit de toute une série de médiations historiques, constituées par la praxis humaine, qui sont le fondement de l'espace spécifique qui sépare le sujet de la connaissance de son objet. Cet espace spécifique de médiations reste cependant inconnu du point de vue bourgeois. N'ayant pas saisi la genèse du présent, n'ayant pas compris que le présent avait une genèse, la pensée bourgeoise ne peut se représenter le présent en tant que genèse. La méconnaissance des origines de la société bourgeoise entraîne la méconnaissance de l'avenir contenu dans le présent, et l'incapacité de localiser le sujet des transformations structurelles possibles de la société.

* * *

Afin de définir le concept de fétichisme, nous sommes partis du fondement structurel du rapport de production capitaliste: le divorce entre la subjectivité et l'objectivité contenu dans la séparation du producteur immédiat et les conditions objectives de sa production. Nous avons vu que ce rapport entre subjectivité et objectivité impliquait la généralisation de la forme marchande. L'universalisation de l'échange comme médiation des rapports inter-humains entraîne l'occlusion du caractère social du travail humain et confère une indépendance apparente aux objets économiques par rapport aux sujets,

phénomène baptisé caractère fétiche de la marchandise par Marx. Le processus de circulation des marchandises et les formes prises par la répartition du surproduit contribuent à cette mystification en occultant la genèse réelle de la plus-value. On a ensuite vu comment la division capitaliste du travail dans l'entreprise transforme les producteurs immédiats en objets au même titre que la machine dans le processus de production. L'individu est ainsi disloqué, manipulé et entièrement soumis aux objets (valeurs d'usage et rapports sociaux) produits par l'activité humaine. On a vu que cette structure de processus de production est appliquée à toute la société, de sorte que les différentes sphères produites par l'avènement du capitalisme (l'économie, la politique, etc., sphères qui n'avaient pas d'existence autonome dans la société féodale) sont toutes soumises à la rationalité bourgeoise. Le résultat de ce processus est la transformation de l'individu en un objet soumis de façon totale et généralement aveugle à la structure sociale. Son attitude envers le monde objectif, et donc envers lui-même (puisque'il fait bien sûr partie du monde objectif (330), est nécessairement un rapport contemplatif. L'activité subjective de l'individu reste en fait contemplative, même lorsqu'elle semble librement entreprise, car toute activité et tout choix sont prédéterminés par la structure sociale tant qu'on reste sur le terrain de l'aliénation. La liberté dans ce cadre n'est que la marge de manoeuvre auto-

330 "Un être non-objectif est un non-être." (K. Marx, Manuscripts de 1844, op. cit., p. 137.)

risée par la structure. On a vu enfin que la science bourgeoise reste en tout temps incapable de dépasser ce point de vue contemplatif de l'individu de la société bourgeoise.

Cette discussion nous permet de définir le phénomène du fétichisme comme la forme spécifique assumée par le rapport de l'objectivité humaine aliénée à la subjectivité individuelle des agents de la production dans le mode de production capitaliste. Elle se caractérise par la dislocation de la société et de l'individu, et par l'incapacité de l'individu de saisir, dans le cadre de l'aliénation, la totalité du processus social, ce qui signifie qu'il ne peut comprendre ni la structure de la totalité, ni sa genèse, c'est-à-dire les tendances réelles de son devenir.

B. Anti-humanisme et fétichisme.

L'approche anti-humaniste refuse, comme on le sait, toute suggestion de l'influence d'une activité humaine dans la constitution des structures. Le refus de toute conceptualisation des structures sociales ou des rapports sociaux en termes de rapports sujet-objet comporte le refus de toute théorie de l'objectivation, c'est-à-dire le refus de la possibilité d'une activité humaine autre que celle dictée aux individus par les structures sociales. Selon l'anti-humanisme il n'y a donc pas d'activité humaine en général, il n'y a que l'activité inscrite dans le fonctionnement de chaque structure. D'où la substitution au concept marxiste de praxis de concepts multiples comme la pratique politique, la pratique idéologique ou la pratique théorique qui désignent l'action de différentes structures. L'évacuation de la praxis

entraîne la transformation de la catégorie de la totalité, qui devient le "tout complexe structuré à dominante", une combinaison d'un ensemble de structures ayant une existence propre, spécifique, et dont les rapports mutuels varient dans les limites établies par un principe invariant (détermination en dernière instance par l'infrastructure/ autonomie relative des superstructures qui peuvent surdéterminer l'infrastructure). L'anti-humanisme, en éliminant la praxis comme unité en devenir du sujet et de l'objet, élimine ce qui faisait l'unité de l'histoire et assurait sa continuité. Aucune sorte de développement continu ne vient disputer l'empire de la disjonction et de la discontinuité dans la théorie althussérienne de l'histoire. Il n'y existe que des procès circulaires et des ruptures. Si la théorie marxiste adhère au principe que la reproduction d'un procès entraîne inévitablement sa dissolution, selon le principe de la négativité dialectique (331), dans le cadre de l'anti-humanisme aucun procès ne contient en lui sa négation au sens d'une négation dialectique. Une structure peut être contradictoire; on a même vu que Rancière définit dans Lire le Capital la contradiction comme l'efficacité de la structure sur ses éléments (332); Balibar aussi les identifie l'une à l'autre, dans sa contribution à ce livre:

331 Cf. supra, note (43), p. 42.

332 Cf. supra, note (121), p. 74.

Ainsi la "contradiction" n'est-elle pas autre chose que la structure elle-même, elle lui est bien, comme le dit Marx, "immanente": mais inversement, la contradiction enveloppe par elle-même une dynamique: elle ne se donne comme contradiction, c'est-à-dire qu'elle ne produit des effets contradictoires que dans l'existence temporelle de la structure. Il est donc parfaitement exact de dire, comme le fait encore Marx, que la contradiction est "développée" dans le mouvement historique du capitalisme. (333)

Seulement cette contradiction ou dynamique n'a pas comme résultat intrinsèque la dissolution de la structure, l'abolition de la contradiction, la négation de la négation, mais au contraire la reproduction de la structure (334). Cela s'explique par la complexité de la totalité dans laquelle les structures existent, par le fait qu'elle ne contient pas de contradiction fondamentale, mais autant de contradictions qu'elle contient de structures. La rupture ne peut résulter du développement d'une de ces contradictions, mais seulement d'une combinaison spécifique de toutes les contradictions, donc d'une surdétermination spécifique de chaque contradiction. La rupture n'est donc le résultat logique d'aucune des différentes contradictions. Par rapport à chacune d'elles prise isolément, elle doit même apparaître comme quelque chose de contingent. Toute transformation réelle est ainsi une rupture sans

333 Etienne Balibar, Lire le Capital, 1968, op. cit., tome II, p. 194-195. Ce qui a été dit à propos de la contribution de Rancière à Lire le Capital s'applique également à celle de Balibar.

334 "Ainsi le seul résultat intrinsèque de la contradiction, tout entier immanent à la structure économique, ne tend pas au dépassement de la contradiction, mais à la perpétuation de ces conditions." (Ibid., p. 202.)

rapport de continuité logique avec la reproduction qui représente un mouvement circulaire:

Le concept de la reproduction n'est ainsi pas seulement celui de la "consistance" de la structure, mais celui de la détermination nécessaire du mouvement de la production par la permanence de cette structure; c'est le concept de la permanence des éléments initiaux dans le fonctionnement même du système, donc le concept des conditions nécessaires de la production, et qui ne sont pas créées par elle. (335)

Cela signifie que toute structure doit être pensée comme toujours-déjà-donnée. En effet aucune structure n'est jamais le produit direct d'une autre structure, car elles sont séparées par une rupture. Par exemple une problématique théorique n'est pas le résultat de la problématique idéologique qui constitue sa préhistoire. Elles sont séparées par une coupure épistémologique. Etablir une continuité entre elles reviendrait soit, à les confondre, soit à tomber dans l'usage "idéologique" de la catégorie de négation de négation. De plus le concept althussérien du temps historique implique logiquement l'impossibilité de penser une structure complexe autrement que comme conjoncture, et l'histoire d'une telle structure autrement que comme succession de conjonctures sans lien les unes avec les autres (cf. chapitre 1).

Pour toutes ces raisons, l'anti-humanisme interdit la conceptualisation des rapports sociaux en tant que produits humains: l'activité des hommes n'est possible qu'en tant qu'activité d'une structure, les structures ne peuvent pas produire d'autres structures, elles ne peuvent que se reproduire, et l'anti-historicisme liquide la continuité entre le passé et le présent de la formation sociale en la réduisant à

une somme de conjonctures distinctes au nom de la lutte contre Hegel et les humanistes de tout accabit.

Aux yeux d'Althusser les individus n'existent jamais que comme supports des rapports de production, que comme agents de la production mystifiés par l'idéologie. Dès lors toutes les formations sociales et tous les rapports vécus des hommes au monde objectif ne représentent que des variations de cet invariant structural (336). En faisant cela Althusser étend à tout mode de production le rapport structure-individu propre au mode de production capitaliste. Dans la mesure où tous les modes de production précapitalistes se caractérisent par la dépendance des hommes vis-à-vis de forces objectives qui déterminent leur être et dont l'existence est indépendante de la volonté humaine, ce procédé pourrait sembler juste.

336 "Le passage suivant du texte de Balibar illustre bien cela: Ces analyses sont donc bien celles dans lesquelles Marx nous montre le mouvement de passage (mais ce passage est une rupture, une innovation radicale) d'un concept de la production comme acte, objectivation d'un ou plusieurs sujets, à un concept de la production sans sujet, qui détermine en retour certaines classes comme ses fonctions propres. (...) ce mouvement est exemplairement accompli à propos du mode de production capitaliste, mais il vaut en son principe pour tout mode de production. A l'inverse du mouvement de réduction, puis de constitution qui caractérise la tradition transcendantale de la philosophie classique, il accomplit d'emblée une extension qui exclut toute possibilité pour la production d'être l'acte de sujets, leur cogito pratique." (Ibid., p. 171.)

Selon l'approche marxiste il existe des différences essentielles entre les formes d'aliénation dans le mode de production capitaliste d'une part et les modes de production précapitalistes de l'autre, différences fondées sur les différents niveaux de développement des forces productives et les différents types de rapports de production, donc sur les différents types de rapports entre les hommes et la nature et les différentes organisations de la vie matérielle de la société qui médiatisent ces rapports. Cela signifie que l'individualité de l'homme est elle-même le produit d'un processus historique, et que le rapport structure-individu qui existe dans le mode de production capitaliste lui est aussi spécifique et ne peut pas s'appliquer à d'autres modes (337). Afin d'étendre aux formations idéologiques des modes de production précapitalistes un modèle de l'idéologie élaboré dans l'étude du mode de production capitaliste, l'anti-humanisme théo-

337 "But man is only individualised through the process of history. He originally appears as a generic being, a tribal being, a herd animal — though by no means as a "political animal" in the political sense. Exchange itself is a major agent of this individualisation. It makes the herd animal superfluous and dissolves it. Once the situation is such, that man as an isolated person has relation only to himself, the means of establishing himself as an isolated individual have become what gives him his general communal character (sein Sich-Allgemein-und-Gemeinmachen). In such a community the objective existence of the individual as a proprietor, say a landed proprietor, is presupposed, though he is a proprietor under certain conditions which chain him to the community, or rather constitute a link in his chain. In bourgeois society, e.g., the worker exists purely subjectively, without object; but the thing which confronts him has now become the true common entity which he seeks to devour and which devours him." (K. Marx, Pre-Capitalist Economic Formations, op. cit., p. 96.)

rique doit nier ces différences historiques et donc ignorer les différentes sources du fétichisme, ses différentes formes et les différents types d'organisation sociale dans lesquelles se manifestent différents niveaux de l'individualisation. Il doit en fin de compte concevoir les hommes en tout temps comme des atomes, comme des parties interchangeables de structures qui leur pré-existent et les dominent totalement.

Certes, Etienne Balibar parle à un certain moment dans Lire le Capital des "formes différentielles de l'individualité historique" (338). Il donne comme exemple de ce phénomène le différent rapport entre la force de travail et les moyens de production, d'une part dans la soumission formelle du travail au capital, où le travailleur individuel est capable de mettre en oeuvre les moyens de production, et d'autre part dans la soumission réelle du travail au capital, où seul le travailleur collectif peut mettre en oeuvre les moyens de production. Selon Balibar, "chaque pratique relativement autonome engendre ainsi des formes d'individualité historique qui lui sont 'propres'" (339). En conséquence les hommes dont parle la théorie n'auraient rien à voir avec les hommes concrets dont parle Marx, par exemple au début de L'idéologie allemande ou au début du 18 Brumaire de Louis Bonaparte (340).

338 E. Balibar, Lire le Capital, 1968, op. cit., tome II, p. 148-151.

339 Ibid., p. 149.

340 Cf. K. Marx, F. Engels, L'idéologie allemande, op. cit., p. 45; K. Marx, Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte, in K. Marx et F. Engels, Oeuvres choisies, op. cit., p. 95; etc.

Les hommes, ce seraient:

pour chaque pratique, et pour chaque transformation de cette pratique, les formes différentes d'individualité, qui peuvent être définies à partir de sa structure de combinaison. De même qu'il y a, comme le disait Althusser, dans la structure sociale, des temps différents, dont aucun n'est le reflet d'un temps fondamental commun, et pour la même raison, c'est-à-dire ce qu'on a appelé la complexité de la totalité marxiste (lire: anti-humaniste — PLB), il y a aussi, dans la structure sociale, des formes différentes d'individualité politique, économique, idéologique, qui ne sont pas supportées par les mêmes individus, et qui ont leur histoire propre relativement autonome. (341)

C'est ici que le concept d'hommes comme porteurs, comme supports des rapports sociaux trouve sa véritable signification. Dire qu'il y a "différentes formes d'individualité", "qui ne sont pas supportées par les mêmes individus", c'est dire que l'individu réel peut supporter plusieurs individualités différentes (politique, économique, etc.), et que l'individualité en tant que fonction structurale peut avoir comme supports plusieurs individus réels ou plusieurs fractions d'individus. Selon Balibar:

On pourrait peut-être importer, pour désigner ce caractère de la théorie marxiste, le terme de pertinence, et dire que chaque pratique relativement autonome de la structure sociale doit s'analyser selon une pertinence propre, dont dépend l'identification des éléments qu'elle combine. Or il n'y a aucune raison pour que les éléments, déterminés ainsi de façon différente, coïncident dans l'unité d'individus concrets, qui apparaîtraient alors comme la reproduction locale, en petit, de toute l'articulation sociale. (342)

341 E. Balibar, op. cit., p. 149.

342 Ibid., p. 150.

De même que le découpage de l'histoire en une foule de temporalités distinctes serait nécessaire pour éviter une conception linéaire et idéologique du temps, le découpage de l'homme social en une foule d'individualités serait nécessaire afin d'éviter une conception humaniste des rapports sociaux en tant que rapports humains.

En procédant de la sorte, Balibar produit une dichotomie entre l'individu en tant que support et l'individu en tant que fonction structurale, qui ne fait que refléter la dichotomie fondamentale entre l'individu atomistique et la structure toute-puissante. Il érige ainsi en problématique fondamentale pour l'étude de toute société un invariant structural qui reflète le découpage, la subordination et l'atomisation de l'individu dans la société bourgeoise. Car ce n'est que dans cette société que la division du travail est assez avancée pour diviser non seulement la totalité de la société (en classes), mais l'individu lui-même par l'analyse du procès de production et sa décomposition détaillée (343).

343 "The division of labor in society is characteristic of all known societies; the division of labor in the workshop is the special product of capitalist society. The social division of labor divides society among occupations, each adequate to a branch of production; the detailed division of labor occupations considered in this sense, and renders the worker inadequate to carry through any complete production process. (...) While the social division of labor subdivides society, the detailed division of labor subdivides humans, and while the subdivision of society may enhance the individual and the species, the subdivision of the individual, when carried on without regard to human capabilities and needs, is a crime against the person and against humanity." (Harry Braverman, op. cit., p. 72-73.)

Cette assimilation de phénomènes sociaux transitoires à des phénomènes naturels permanents reflète le point de vue contemplatif de l'individu isolé dans la société capitaliste, l'invisibilité pour un tel individu de l'essence de l'objectivité qui s'oppose à lui comme un monde étranger et inhumain, l'impossibilité pour lui de comprendre le monde extérieur comme praxis. L'attribution à un ensemble de structures autonomes de toute la capacité humaine d'objectivation ne reflète que la perte par l'individu dans le mode de production capitaliste de toutes ses capacités de manifestation de soi.

La conception du temps historique reflète également cette aliénation, car elle en arrive -- malgré un point de départ juste, la nécessité de distinguer différents niveaux et différentes sphères de temporalité -- à simplement découper le temps en un ensemble de continua "relativement" autonomes, qui sont tous décalés les uns par rapport aux autres, qui évoluent à différentes vitesses, etc., mais dont les différences qualitatives ne sont jamais analysées, ou même mentionnées. Il semble suffir aux yeux d'Althusser de les avoir réduits à des histoires différentes sans distinctions qualitatives explicites. Et pourtant, il aurait fallu les analyser! Car comment mettre sur le même pied le temps de l'inconscient et celui de la production économique? Suffit-il de dire qu'il s'agit de deux temporalités différentes dont aucune n'est réductible à l'autre, alors qu'on les réduit toutes les deux, et toutes les autres avec elles, à des histoires, sans se demander si le même concept d'histoire peut être employé pour les étudier toutes, ou si elles peuvent toutes être conceptualisées comme struc-

tures? Sans une analyse des distinctions qualitatives des différents types de temporalité qui soit plus qu'une simple distinction entre chacune de ces temporalités et la saisie la plus immédiate du monde phénoménal, qui soit donc plus que l'interminable répétition de l'opposition entre la théorie et l'idéologie, entre le conçu et le vécu, sans cette analyse, les distinctions établies par Althusser restent simplement des descriptions du découpage du temps lui-même dans le morcellement de la vie sociale par la division capitaliste du travail. Dans le miroir de l'anti-humanisme se reflètent donc non seulement l'atomisation de la praxis en une foule de procès apparemment autonomes, liées par la structure du marché (ce qui s'exprime chez Althusser par la domination de l'instance économique dans le mode de production capitaliste), mais aussi l'atomisation du temps, d'une part sa transformation en une foule de temporalités distinctes, et d'autre part la transformation de l'histoire de la totalité de la société en une suite de conjonctures distinctes et séparées.

Cette négation de l'histoire, tant explicite, par la transformation de la problématique structure-individu et de l'idéologie en phénomènes naturels, en invariants de la formation sociale, qu'implícite, par la conceptualisation spécifique du temps historique, complète ce portrait d'une théorie qui n'a pas vraiment quitté le terrain de la simple immédiateté.

D'une part, la possibilité théorique de diviser l'histoire en une foule d'histoires relativement autonomes réside dans le découpage de la praxis en une série de pratiques distinctes et autonomes. Or

ce découpage de la praxis prend la forme chez Althusser d'une application à chaque nouvelle pratique ainsi constituée de la structure du mode de production économique. La seule chose qui pourrait à la limite justifier cela serait le processus de rationalisation capitaliste de toutes les sphères de la société bourgeoise, c'est-à-dire l'introduction du taylorisme dans tous les genres de travail et la bureaucratisation de toute la société. Mais lorsque cette structure de la "pratique" est appliquée à l'étude des différentes "instances" dans d'autres modes de production, ou à des "instances" dans le mode de production capitaliste comme la politique, il devient clair qu'on a affaire à des concepts créés a priori, sans égard à la situation concrète. Contrairement à ce que dit Althusser, on peut donc légitimement caractériser son approche de formalisme (344). Ce formalisme n'est pas sans utilité, car il permet d'analyser l'idéologie de la même façon que le travail et ainsi de construire un concept de l'idéologie en général, comme Marx étudie dans Le Capital le travail en général.

D'autre part, l'explication du processus historique par le concept de la variation d'un invariant ne permet cependant pas de tracer les liens entre les différents modes de production, ou même entre les différentes conjonctures. On ne peut plus comprendre le rapport dialectique entre le changement et la stabilité, entre la reproduction et la ~~ré~~volution, car la rupture apparaît comme quelque chose de contingent

344 Cf. L. Althusser, Eléments d'autocritique, op. cit., ch. 3.

par rapport à chaque pratique individuelle, et comme quelque chose d'extérieure à toute structure, comme le vide qui l'isole de toute autre structure. Le problème de la genèse des structures devient ainsi tout à fait insoluble, car elles ne sont ni le produit des hommes, ni celui d'autres structures. Elles existent "toujours-déjà" pour employer une expression chère à Althusser. D'où le besoin de poser comme principe théorique fondamental le "refus de tout recours aux origines", de l'analyse synchronique par opposition à l'analyse génétique. Le changement est admis comme fait. Mais ce fait reste inexplicable.

Or on a montré (345) que chaque immédiateté a sa médiation et chaque médiation son immédiateté. Cela signifie que chaque objet est le produit d'un grand nombre de médiations mais que son objectivité (du moins dans le cadre de l'aliénation) dissimule celles-ci dans son immédiateté. Lorsqu'Althusser nous dit qu'il faut étudier quelque chose dans sa structure, non dans sa genèse, il reste au niveau de cette immédiateté et ne découvre pas les médiations qui lui fourniraient l'intelligence de l'essence profonde de la structure: la praxis. Or, l'ignorance de la genèse de la chose entraîne automatiquement l'ignorance de son devenir à venir, de son avenir, car le devenir futur ne peut se comprendre qu'à travers le devenir passé. Il faut saisir le passé dans le présent afin de saisir l'avenir dans ce présent.

345 Cf. supra, p. 156-157.

Lorsqu'Althusser critique l'immédiateté dans sa théorie de l'idéologie en proposant les médiations conceptuelles de la pratique théorique, il ne s'élève tout de même pas au-dessus du terrain de l'aliénation. En effet la médiation de la théorie par la production théorique de l'objet ne suffit pas si elle ne coïncide pas dans son principe avec la production historique de l'objet. Althusser stipule, et doit stipuler en vertu de son anti-humanisme théorique, que genèse-en-pensée et genèse historique soient totalement séparées et distinctes. Le commentaire suivant de Lukacs est entièrement applicable à Althusser:

Comme elle n'est pas en mesure d'accomplir ce mouvement "critique" en direction d'une production réelle de l'objet (...), comme elle prend même une direction opposée, la même immédiateté, à laquelle l'homme ordinaire de la société bourgeoise faisait face dans la vie quotidienne, réapparaît, élevée à son concept, mais pourtant simplement immédiate, au terme de cette tentative critique pour penser la réalité jusqu'au bout.
(346)

C. Anti-humanisme, fétichisme et idéologie chez le jeune Rancière et chez Althusser.

La théorie althussérienne de l'idéologie critique les apparences immédiates du monde objectif dans la société bourgeoise d'une façon qui rejoint en de nombreux points notre problématique du fétichisme. Cela vaut également pour la discussion du fétichisme par Jacques Rancière dans Lire le Capital (cf. chapitre 2).

Ainsi, lorsque Rancière nous parle de la dissimulation et de l'inversion caractéristique de la manifestation métonymique de la

346 G. Lukacs, op. cit., p. 196.

structure, et en vertu desquelles les rapports sociaux sont invisibles dans les formes concrètes qu'ils doivent assumer, on a affaire à une description, dans un vocabulaire différent, de la constitution des apparences fétichistes qui font du mouvement apparent des phénomènes le contraire de leur mouvement réel. De même, lorsque Rancière suggère que le sujet fonctionne non seulement comme support, mais également comme personnification de la structure, il ne s'agit que d'une expression de la façon spécifique dont le sujet fait lui-même partie de l'objet dans le mode de production capitaliste, du fait que l'individu est intégré à un ensemble d'appareils qui définissent son activité dans toutes ses facettes, et qui lui imposent ainsi une structure fétichiste de conscience. Et lorsque Rancière voit dans la conscience de soi des agents de la production l'inversion et la dissimulation de leur situation réelle dans la structure, de sorte qu'ils se prennent pour les sujets du mouvement, alors que leurs actions possibles sont déterminées d'avance par la structure, on a affaire à une description de la conscience immédiate des individus dans la société bourgeoise.

La position de Rancière n'est pas rigoureusement anti-humaniste au sens althussérien, malgré certaines de ses formulations. On trouve dans sa contribution à Lire le Capital des passages où son concept de fétichisme semble identique au concept d'idéologie chez Althusser. En voici un exemple:

Le fétichisme représente ainsi non un processus anthropologique mais le décalage spécifique selon lequel la structure du mode de production capitaliste se présente dans le champ de la Wirklichkeit, de l'Alltagsleben (la vie de tous les

jours), se donne à la conscience et à l'action des agents de la production, supports des rapports de production. (347)

A première vue, il s'agit d'une définition anti-humaniste; le fétichisme y est présenté comme un processus non-anthropologique qui n'aurait donc rien à voir avec l'activité d'un sujet. Et pourtant il n'en est pas ainsi. En effet, Rancière présente le discours fétichiste comme l'élaboration de la connexion apparente des choses (ou structure fétichiste) qui se réfléchit dans la conscience des individus. Il ne précise pas en disant cela le lieu de cette élaboration, ou son sujet; mais à un autre endroit du livre il fait des remarques qui suggèrent fortement que cette élaboration est le fait d'individus qui réfléchit pour eux. Il dit par exemple ceci:

L'agent de la production est ainsi défini comme personnification ou support des rapports de production. Il intervient ici non comme sujet constituant mais comme sujet percevant, essayant de s'expliquer les rapports économiques qu'il perçoit. Le verbe erklären qui, chez le jeune Marx, exprimait l'activité critique désigne ici la façon nécessairement mystifiée dont le sujet capitaliste essaie de rendre compte de la structure dans laquelle il se trouve pris (befangen). Ses représentations ne sont, en effet, selon Marx, que "l'expression consciente du mouvement apparent". Ses instruments de connaissance sont l'intuition et surtout l'expérience, liée à la régularité du mouvement apparent, aux formes stables de la fertige Gestalt. L'expérience enseigne certaines relations régulières, par exemple une relation entre les salaires et les prix des marchandises, d'où l'on tire la conclusion que la hausse des salaires fait monter les prix. (348)

L'"humanisme" de ce passage réside dans sa présentation du rapport pensé entre l'individu et les rapports économiques comme un rapport entre sujet et objet. L'individu est présenté comme ayant une relation de pensée directe, immédiate, aux rapports dans leur être concret. L'activité mentale de l'individu est présentée comme son produit, comme l'activité d'un sujet. Ses moyens de production théoriques sont son intuition et son expérience; sa Généralité I est constituée par sa perception des rapports. Le fait que l'individu soit mystifié tient au fait que ces rapports soient cachés dans leur forme phénoménale, non à l'intervention de l'instance idéologique. Celle-ci n'apparaît nulle part comme médiation de tous les rapports de perception et de connaissance du monde par les individus.

On trouve la confirmation de cela dans un passage où Rancière accuse le "jeune Marx" d'avoir pensé "le rapport entre l'ouvrier et son produit sur le modèle du rapport entre Dieu et l'homme dans la religion" (349). Marx aurait ainsi fait un jeu de mots sur les concepts de production et d'objet, en leur accordant le même sens dans le discours économique sur le rapport ouvrier-produit que dans le discours anthropologique feuerbachien sur le rapport entre sujet et prédicat. Voici le passage en question:

Ainsi l'on a projeté sur le rapport ouvrier-produit le schéma de l'aliénation religieuse. Dans l'aliénation religieuse, il y a effectivement adéquation entre l'homme et son produit. Dieu n'est fait que des prédicats de l'homme. Il est donc un

objet absolument transparent où l'homme peut se reconnaître et la fin de l'aliénation apparaît logiquement comme la reprise par l'homme de ce qu'il avait objectivé en Dieu. Or la transparence du rapport sujet-objet, donnée de base de la critique de la religion justifiée par la nature même de l'objet, est ici introduite par Marx dans le rapport de l'ouvrier à son produit. Le produit de l'ouvrier est supposé être quelque chose où l'ouvrier aurait à se reconnaître. (350)

Ce qu'il faut surtout noter ici (sans se laisser paralyser d'étonnement en voyant un althussérien admettre la justesse de la conception feuerbachienne de l'aliénation), c'est que Rancière, tout en rejetant toute conceptualisation de la production économique en tant que rapport d'objectivation, admet la possibilité de penser la production idéologique sur ce modèle. En faisant cela Rancière admet en même temps la possibilité pour l'individu d'annuler une apparence idéologique par la pensée seule. Or l'activité théorique ne peut pas accomplir cela selon une approche vraiment anti-humaniste. Selon Althusser:

Marx n'est jamais tombé dans l'illusion idéaliste de croire que la connaissance d'un objet pourrait, à la limite, remplacer cet objet, ou en dissiper l'existence. Les cartésiens, qui savaient que le soleil était à deux mille lieues, s'étonnaient qu'on le vît à deux cents pas: ils n'avaient pas trop de Dieu lui-même pour combler cet écart. Marx n'a jamais cru que la connaissance de la nature de l'argent (un rapport social) pourrait détruire son apparence, sa forme d'existence: une chose, car cette apparence était son être même, aussi nécessaire que le mode de production existant. Marx n'a jamais cru qu'une idéologie pourrait être dissipée par sa connaissance: car la

350 *Ibid.*, p. 19. Rancière néglige de nous dire que la conception de Dieu dont il s'agit ici apparaît dans toute sa pureté uniquement à l'époque capitaliste, lorsque l'homme a commencé à se soumettre les forces de la nature, lorsque le monde objectif représente déjà tendanciellement le produit de l'activité humaine, et lorsque cette production de l'être humain abstrait dans l'esprit (c'est-à-dire l'aliénation religieuse) reflète la production de l'être humain abstrait dans la réalité. Avant l'avènement de la société bourgeoise, Dieu est tout autant la personnification des forces de la nature que de l'essence humaine.

connaissance de cette idéologie, étant la connaissance de ses conditions de possibilité, de sa structure, de sa logique spécifique et de son rôle pratique, au sein d'une société donnée, est en même temps la connaissance des conditions de sa nécessité. (351)

Althusser peut affirmer cela parce qu'il se sert de son concept de surdétermination dans sa discussion de l'idéologie. Il définit alors celle-ci comme la perception immédiate de la structure fétichiste de l'objet surdéterminée par l'efficace de la structure de l'instance idéologique. L'idéologie représente ainsi une structure objective indépendante du rapport spécifique entre tel individu particulier et le monde objectif, et donc indépendante de la connaissance individuelle de ce monde.

On retrouve dans ce passage les points forts et les points faibles de la théorie althussérienne de l'idéologie. En effet il contient la critique de l'humanisme individualiste de l'idéologie bourgeoise, qui voit dans la perception et dans la pensée l'activité d'individus pris isolément. Mais le passage révèle en même temps qu'Althusser ne parvient pas à dépasser le point de vue immédiat de tels individus. En effet lorsque l'anti-humanisme fait de l'idéologie une pratique sociale structurée comme un mode de production, il la saisit de façon formaliste dans la même problématique structure-individu qui gouverne sa théorie dans son ensemble. L'application de cette problématique à toutes les sociétés passées et futures entraîne nécessairement avec elle

351 L. Althusser, Pour Marx, op. cit., p. 236-237.

une définition intemporelle de l'idéologie comme instance indispensable à toute société. Loin d'être un rapport social historiquement constitué, l'idéologie devient alors un phénomène transhistorique. Il en résulte l'abandon de toute distinction entre l'apparence mystificatrice des rapports sociaux fétichisés et les apparences illusionnaires sous lesquelles se manifestent les phénomènes physiques. Cela permet à Althusser de déclarer que la connaissance de l'idéologie ne la dissipe pas. Pour reprendre un exemple souvent invoqué, un bâton plongé à moitié dans l'eau paraît brisé à l'endroit où il rentre dans l'eau. La connaissance des lois physiques qui créent cette illusion ne permettra jamais de la dissiper. Mais il n'en est pas de même pour les apparences fétichistes suscitées par l'aliénation. Il est certain que la simple connaissance contemplative ne suffit pas pour abolir ces apparences. Pour les abolir il faudrait abolir les rapports sociaux qui les sous-tendent. Or la connaissance peut faire cela en devenant une force matérielle, en s'élevant en conscience de classe du prolétariat. Pour formuler cela de façon matérialiste, lorsque la prise de conscience du vrai fondement du monde pseudo-concret a lieu non seulement chez des individus isolés, mais dans la classe révolutionnaire dans son ensemble, les rapports sociaux aliénants ne peuvent plus exister. On peut même dire que la connaissance adéquate du caractère trompeur des apparences fétichistes par toutes les masses populaires érigées en classe révolutionnaire coïncide avec la disparition totale de ces apparences. Si tout le monde reconnaissait l'être réel d'une apparence fétichiste, cela signifierait non seulement

la disparition de celle-ci, mais aussi des rapports qui la sous-tendent, car tout le monde abandonnerait la pratique sociale aliénante. Une telle prise de conscience ne peut venir à tous qu'avec l'abolition totale de l'aliénation. En effet cette prise de conscience est un processus qualitatif et quantitatif, dans ce sens que la praxis révolutionnaire qui mène à l'abolition de la racine de l'aliénation crée une conscience toujours plus grande et plus claire de l'aliénation (processus qualitatif) chez les révolutionnaires et fait prendre conscience de l'aliénation à de plus en plus de gens (processus quantitatif). C'est cette transformation pratique sur la base de la conscience collective que Marx prônait dans ce passage programmatique:

Le fait, notamment, que la base temporelle se détache d'elle-même, et se fixe dans les nuages, ne peut s'expliquer précisément que par le déchirement et la contradiction interne de cette base temporelle. Il faut donc d'abord comprendre celle-ci dans sa contradiction pour la révolutionner ensuite pratiquement, en supprimant la contradiction. Donc, une fois qu'on a découvert, par exemple, que la famille terrestre est le secret de la sainte famille, c'est la première désormais dont il faudra faire la critique théorique et qu'il faudra révolutionner dans la pratique. (352)

La connaissance dont parle Althusser est donc la connaissance contemplative de l'individu soumis à la détermination toute-puissante des structures dans le mode de production capitaliste. La conceptualisation de l'idéologie comme une réalité humaine naturelle en tout temps et en tout lieu implique donc qu'Althusser se situe sur le terrain de la société bourgeoise dont il fait la critique.

352 K. Marx, 4e thèse sur Feuerbach, in K. Marx et F. Engels, Oeuvres choisies, op. cit., p. 25.

\ Nous pouvons tout de même affirmer que la discussion du fétichisme par Rancière et celle de l'idéologie par Althusser nous offrent une description assez juste de la situation de l'individu dans la société bourgeoise. Althusser démontre comment les apparences objectives mystificatrices médiatisées par l'action de l'instance idéologique s'imposent aux individus qui n'existent qu'en tant qu'agents de la production. La discussion de la personnification par Rancière et celle de l'interpellation par Althusser nous montrent comment les structures confèrent une identité et une conscience de soi spécifiques aux agents et créent chez ceux-ci l'illusion de l'autonomie, de la volonté libre, etc. Il faut en particulier signaler l'intuition que l'idéologie, en tant qu'intériorisation par l'individu des mobiles réels de ses actions (effets des structures et des procès sociaux), représente un inconscient dont les consciences individuelles sont les manifestations. Cette conception présente la conscience comme d'emblée collective et non individuelle, et insiste sur le fait que dans l'idéologie les idées et les volontés individuelles ne sont pas réfléchies par les individus, ou, si elles le sont, c'est de telle façon qu'ils reproduisent des processus de réflexion qui leur sont imposés de l'extérieur et qu'ils ont intériorisés.

Nous pouvons même affirmer que la contribution théorique la plus importante d'Althusser (353) est sa définition de l'idéologie comme rapport imaginaire des hommes aux conditions réelles sous lesquelles ils vivent. Althusser semble avoir ainsi cerné à la fois l'aspect mystificateur de l'être même des rapports sociaux dans le mode de production capitaliste, aspect ignoré par ceux qui font de l'idéologie quelque chose de purement subjectif, et l'existence de l'idéologie comme structure de conscience collective qui médiatise le rapport des individus au monde objectif, aspect ignoré par Rancière dans Lire le Capital. On peut saisir à partir de cette définition non seulement les apparences objectives des rapports sociaux, mais aussi les produits de la pratique idéologique des idéologies. D'où les remarques d'Althusser sur la nature de la culture véhiculée par l'enseignement non seulement des lettres mais aussi des sciences dans les appareils idéologiques scolaires.

Mais, si la possibilité est donnée, dans la pensée d'Althusser, de penser sous un concept la production des idéologues et les apparences objectives mystificatrices des rapports sociaux, Althusser ne l'a pas vraiment réalisée. Il manque dans ses textes une discussion rigoureuse qui expose explicitement les rapports entre l'idéologie en tant qu'instance et les appareils idéologiques d'Etat qui sont les véritables idéologues selon la théorie althussérienne.

353 Avec l'exception de la lecture symptomale. Voir notamment la brillante application qu'en font Rosa et Charley Parkin: "Peter Rabbit and the Grundrisse", Archiv. Europ. Sociol., XV (1974), p. 181-183.

Cela devient particulièrement clair lorsqu'on se pose le problème de la lutte des classes dans l'idéologie (chose inévitable lorsqu'on situe la production idéologique dans des appareils d'Etat), car Althusser ne parle nulle part dans son texte sur les AIE du rapport entre la lutte des classes et l'idéologie. Il est vrai qu'il explique le rôle de l'idéologie dans la consolidation de la domination de la classe exploiteuse. Mais il ne fait nulle part référence à l'idéologie ou à la conscience propre de la classe dominée. Lorsqu'il nous parle à la fin de l'article (354) de la nécessité pour les appareils répressifs d'Etat de réprimer les quelques "mauvais" sujets que les AIE n'ont pas interpellés avec succès, on est très étonné, parce que tout l'article porte à croire que l'idéologie constitue un ensemble homogène, omniprésent et tout puissant. L'absence d'une discussion précise du rapport entre la lutte des classes et l'idéologie dans un texte qui se veut essentiellement un discours sur les mécanismes qui assurent la reproduction des rapports de production, est si problématique, qu'Althusser a ressenti le besoin d'ajouter un post-scriptum à son article, où il a précisé a) que les rapports de production étaient dans toute société de classe des rapports d'exploitation, et que la question de la reproduction doit être envisagée du point de vue de la lutte des classes; et b) qu'il faut tenir compte de la lutte des classes dans l'idéologie et dans les AIE et que "les idéologies ne "naissent" pas dans les AIE, mais des classes sociales

354 L. Althusser, "Idéologie et appareils idéologiques d'Etat", op. cit., p. 121.

prises dans la lutte des classes: de leurs conditions d'existence, de leurs pratiques, de leurs expériences de lutte, etc." (355). Mais cela pose des problèmes. Car l'article "Idéologie et appareils idéologiques d'Etat" pose comme principe fondamental qu'il "n'est de pratique que par et sous une idéologie", (356), et affirme que les pratiques sont "réglées par les rituels définis en dernière instance par un appareil idéologique" (357). Mais l'article ne limite pas la production idéologique aux appareils idéologiques d'Etat, puisque les appareils répressifs d'Etat fonctionnent quand même "secondairement à idéologie" (358). Cela signifie peut-être que les appareils d'Etat produisent l'idéologie, que la lutte des classes produit l'Etat et donc que la lutte des classes produit l'idéologie. Thèse simpliste dans le meilleur des cas, et qui fait de la lutte des classes l'essence de l'idéologie et de la politique (l'Etat), ce qui contredit tout à fait le principe anti-humaniste qui refuse toute essence commune aux structures, autre que leur qualité de pratiques. On sait aussi que les "conditions d'existence" et les "expériences de lutte" sont des effets de structures selon l'anti-humanisme. En faire le lieu de naissance de l'idéologie, et donc d'une structure, constitue un abandon complet des principes fondamentaux de l'anti-humanisme althussérien.

355 Ibid., p. 125.

356 Cf. note (203), p. 93.

357 Cf. note (204), p. 93

358 Cf. note (202), p. 93.

De toute manière, la restriction de la production idéologique aux appareils d'Etat obligerait Althusser à poser une équation entre l'Etat et la formation sociale, ou à prétendre que les instances extérieures à l'Etat, dont l'instance économique, ne constituent pas des appareils qui produisent des effets idéologiques, ce qui, à la lumière du fétichisme, est manifestement absurde. Le problème réside ici dans le fait qu'Althusser fait des appareils idéologiques des institutions spécialisées au sein de la formation sociale (359).

Afin de mieux comprendre non seulement le rapport entre l'idéologie et la lutte des classes dans la théorie anti-humaniste, mais aussi les lacunes dans la discussion qu'en fournit Althusser, il nous faut encore une fois nous tourner vers une explication en termes de la structure fétichiste de la théorie althussérienne. Une telle approche nous aidera non seulement à situer le rôle conceptuel de la lutte des classes, mais aussi à comprendre pourquoi elle joue ce rôle.

Nous pouvons définir la théorie anti-humaniste de l'idéologie comme la critique d'une problématique qui postule la liberté subjective et la création des structures par les hommes au nom d'une problématique qui postule la nécessité objective et la création des hommes par les structures. C'est ainsi qu'il faut comprendre toute la discussion de l'interpellation idéologique dans "Idéologie et appareils

359 Cf. M. Godelier, "Infrastructures, Societies and History", New Left Review, no. 112 (novembre-décembre 1978), p. 85.

idéologiques d'Etat". Les textes précédents d'Althusser, dans Pour Marx et Lire le Capital, avaient théorisé la détermination des individus par les structures, donc le caractère absolu de la nécessité incorporée dans la surdétermination ou la causalité métonymique. L'article sur les appareils idéologiques devait maintenant fournir l'autre moitié de l'analyse: la révélation des mécanismes grâce auxquels les structures produisent l'idéologie de la liberté subjective des individus afin de les assujettir en leur donnant l'illusion de contrôler leur destin. Il fallait non seulement démontrer en quoi la liberté est le masque de la nécessité, il fallait également démontrer en quoi consiste ce masque et pourquoi il est porté. D'où cette "extraordinaire analyse intemporelle de l'idéologie religieuse comme "interpellation" du sujet" (360) dans cet article. Comme le souligne avec raison Rancière (361), cette analyse constitue "une sorte de nouvelle "essence du christianisme" qui ne donne à la religion d'autre réalité que le dogme". Elle passe sous silence la fonction exercée par les églises existantes dans la société, leurs contradictions, leurs rôles politiques, la façon dont la foi est vécue par les fidèles, etc. (362). Althusser se contente de faire de l'"idéologie religieuse

360 J. Rancière, La leçon d'Althusser, op. cit., p. 144.

361 Ibid., p. 144-146.

362 "Althusser nous apprend comment le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob "interpelle" ses sujets? Ce qui nous intéresse c'est de savoir comment fonctionne le Dieu des révolutionnaires irlandais ou basques, des syndicalistes paysans de l'Ouest ou des syndicalistes ouvriers de Lip." (Ibid., p. 145.)

chrétienne" un exemple du rapport d'assujettissement des individus multiples à la structure unique, donc une illustration de sa problématique, sans spécificité particulière:

Dieu se définit donc lui-même comme le Sujet par excellence, celui qui est par soi et pour soi ("Je suis Celui qui suis"), et celui qui interpelle son sujet, l'individu qui lui est assujetti par son interpellation même, à savoir l'individu dénommé Moïse. Et Moïse, interpellé-appelé par son Nom, ayant reconnu que c'était "bien" lui qui était appelé par Dieu, reconnaît qu'il est sujet, sujet de Dieu, sujet assujetti à Dieu, sujet par le Sujet et assujetti au Sujet. La preuve: il lui obéit, et fait obéir son peuple aux ordres de Dieu. (363)

Au lieu d'incarner la structure de l'ordre établi en Dieu, et d'incarner les individus en les croyants, Althusser aurait pu, sans rien changer au sens de sa discussion, remplacer Dieu par l'Etat capitaliste, ou par la "main invisible" qui contrôle le marché capitaliste selon Adam Smith, et substituer aux croyants les citoyens de l'Etat bourgeois ou les propriétaires individuels sur le marché libre. Le christianisme, dans sa version moderne, peut servir d'exemple uniquement parce qu'il représente un culte de l'être humain abstrait et que la problématique d'Althusser reflète la structure d'une société qui produit l'être humain abstrait non seulement dans la théorie, mais dans la réalité quoti-

363 L. Althusser, "Idéologie et appareils idéologiques d'Etat", op. cit., p. 118.

dienne comme sa caractéristique fondamentale (364).

Voilà donc la fonction nécessaire exercée par la théorie de l'idéologie dans le cadre de l'anti-humanisme théorique. Mais il fallait encore qu'Althusser explique la nécessité de l'idéologie dans toute société afin de justifier sa conception intemporelle de l'idéologie. Cette conception exigeait également, comme elle se voulait marxiste, une explication du rapport entre l'idéologie et la lutte des classes. Jacques Rancière a montré comment cette double exigence crée dans l'analyse althussérienne une combinaison de deux types d'approche: une approche marxisante et une approche qui relève de la sociologie bourgeoise (365).

On sait qu'Althusser définit l'idéologie en général comme un mécanisme qui assure l'intégration sociale par l'interpellation des individus en sujets (cf. chapitre 2). L'idéologie a donc comme fonction de garantir la cohésion sociale. La lutte des classes exerce une influence sur l'idéologie seulement en la surdéterminant. Le lien entre

364 "Suppose a society made up of the producers of commodities, where the general relations of social production are such that (since products are commodities, i. e. values) the individual labours of the various producers are related one to another in the concrete commodity form as embodiments of undifferentiated human labour. For a society of this type, Christianity, with its cult of the abstract human being, is the most suitable religion -- above all, Christianity in its bourgeois phases of development, such as Protestantism, Deism and the like." (K. Marx, *Capital*, I, op. cit., p. 53.) Cf. aussi Karl Marx, La question juive, op. cit.

365 Cf. J. Rancière, La leçon d'Althusser, op. cit., p. 229-

l'idéologie et la lutte des classes est donc contingent, il ne provient pas de leur nature même, mais simplement de leur réunion à l'intérieur d'une même totalité structurale.

La possibilité de cette séparation réside naturellement dans l'occlusion de l'essence commune de l'idéologie et de la lutte des classes, à savoir la praxis aliénée, et la conceptualisation de ces phénomènes comme effets du rapport invariant entre la structure et l'individu. Il n'est pas surprenant que la conceptualisation de l'idéologie comme réalité humaine naturelle ait mené Althusser à avoir recours à des arguments théoriques du même type que la sociologie bourgeoise, qui en fait bien sûr de même:

"Lien" ou "cohésion" du "tout social", est-ce bien là le terrain de l'analyse marxiste? Comment celle-ci peut-elle définir, après avoir proclamé que toute l'histoire de l'humanité est celle de la lutte des classes, des fonctions comme: assurer la cohésion sociale en général? N'est-ce pas précisément parce que la théorie marxiste n'a rien à dire là que nous avons changé de terrain, pour passer sur celui d'une sociologie de type comtien ou durkheimien, effectivement préoccupée des systèmes de représentations qui assurent ou désagrègent la cohésion du groupe social. (366)

On peut affirmer avec Rancière que la superposition des deux rôles de l'idéologie, c'est-à-dire de la garantie de la cohésion sociale en général, et du maintien de l'hégémonie de la classe dominante, représente la juxtaposition et l'articulation de deux approches hétérogènes: celle du matérialisme historique et celle de la sociologie bourgeoise. En effet l'idéologie, tout comme la totalité de la société, est définie

sur le terrain d'une sociologie générale. L'analyse matérialiste du rôle de la lutte des classes se superpose à l'analyse sociologique dans l'étude particulière des sociétés de classes. "Les concepts définissant la fonction de l'idéologie dans une société de classes seront ainsi dépendants des concepts de cette sociologie générale."

(367) Mais en même temps l'analyse sociologique doit se présenter comme analyse marxiste:

D'où l'opération en sens contraire: l'analyse de la prétendue fonction de l'idéologie se fera à partir des concepts et des analyses par lesquels la théorie marxiste a pensé la fonction de l'idéologie dans les sociétés de classes. On utilisera pour définir la société en général les concepts marxistes définissant les sociétés de classes. (368)

La théorie althussérienne de l'idéologie existe ainsi comme complément de l'anti-humanisme théorique. Sa fonction principale est la justification de la problématique anti-humaniste par son application à l'approche inverse et l'intégration dans la théorie de la critique de son Autre. La théorie de l'idéologie repose donc sur une intention absolument théoriciste, pour employer l'expression d'Althusser lui-même dans son autocritique (cf. chapitre 3). Elle a comme fonction de soutenir la vérité (la science) par la critique de l'erreur (l'idéologie). Alors qu'elle n'exclut pas en principe l'existence d'une lutte de classes dans l'idéologie, elle n'en parle guère, si ce n'est en rapport avec la théorie de la philosophie comme lutte des classes dans la théorie. Cela s'explique par le fait qu'elle se définit comme organe d'in-

367 Ibid., p. 234.

368 Ibid.

tégration des individus dans la société. Lorsqu'on unit cette définition à une philosophie qui ne postule pas que toute chose contient en soi sa négation, on obtient un concept d'idéologie dans lequel la possibilité d'une idéologie dominée n'a pas été envisagée, et où la lutte des classes n'intervient que pour préciser qui profite de la fonction d'intégration (369). D'un point de vue strictement anti-humaniste, la recherche du rôle de la lutte des classes dans la formation des idéologies représenterait sans doute un procédé idéologique, la recherche d'une essence unique constitutive. La contingence du rapport entre l'idéologie et la lutte des classes découle donc de la conception althussérienne de la totalité et ainsi ultimement de la structure fétichiste de pensée qui la sous-tend.

369 "Dans une société de classe, l'idéologie est le relais par lequel, et l'élément dans lequel, le rapport des hommes à leurs conditions d'existence se règle au profit de la classe dominante. Dans une société sans classe, l'idéologie est le relais par lequel, et l'élément dans lequel, le rapport des hommes à leurs conditions d'existence se vit au profit de tous les hommes." (Louis Althusser, Pour Marx, op. cit., p. 242-243.)

CHAPITRE 5

L'ANTI-HUMANISME, LA PRATIQUE THEORIQUE ET

LA COUPURE EPISTEMOLOGIQUE

La question de savoir si la pensée humaine peut aboutir à une vérité objective n'est pas une question théorique, mais une question pratique. C'est dans la pratique qu'il faut que l'homme prouve la vérité, c'est-à-dire la réalité, et la puissance, l'en-deçà de sa pensée. La discussion sur la réalité ou l'irréalité de la pensée, isolée de la pratique, est purement scolastique. (370)

La révélation du caractère idéologique de la théorie althussérienne de l'idéologie fournit les instruments qui nous permettront maintenant de clarifier plusieurs problèmes qui sont apparus dans les chapitres précédents, et d'approfondir l'analyse des implications de la théorie de la pratique scientifique.

Le premier problème insuffisamment expliqué est le problème du rapport entre la pensée et l'être. Toute la discussion de l'idéologie a fait de celle-ci une partie constituante de l'Etre social, une instance de la structure sociale. Par contre l'exposé de la conception althussérienne de la pratique théorique a clairement montré qu'Althusser situe la pensée en dehors de la formation sociale. Ainsi l'idéologie a une existence matérielle dans des appareils, mais la pensée est extérieure par rapport au réel.

Les autres problèmes se rattachent à celui-là. Il s'agit essentiellement de la définition althussérienne de l'empirisme et de la critique de la théorie de la connaissance qui en est issue, ainsi que du problème clef de la nécessité de la séparation entre la genèse historique et la genèse-en-pensée. Il ne suffit pas de saisir leur séparation comme idéologique; il faut en faire de même de sa justifi-

370 K. Marx, 2e thèse sur Feuerbach, in K. Marx et F. Engels, Oeuvres choisies, op. cit., p. 24.

cation. Le chapitre précédent nous a donné de quoi accomplir cela.

Il s'agira de montrer comment l'anti-humanisme théorique, en tant que reproduction du point de vue individuel dans la théorie, se reflète à chaque niveau de la théorie de la pratique scientifique. La théorie de l'idéologie est le vrai fondement de l'anti-empirisme. Son application dans la conceptualisation de la théorie impose la nécessité logique du rejet de toute théorie de la possibilité de la connaissance et du critère de la pratique dans la validation des connaissances, ainsi que la nécessité d'un critère de validité des connaissances immanent à la science, dans l'approche anti-humaniste. La séparation entre le réel et la pensée n'est que le développement de cette nécessité, l'isolation de la théorie par rapport à tout déterminisme extérieur qui pourrait relativiser la vérité des connaissances théoriques. On montrera alors que cette séparation interdit de penser les conditions non-théoriques de la conceptualisation. Enfin on verra que la redéfinition de la philosophie est un effort louable mais vain pour relier les deux bords du fossé en fait infranchissable ainsi creusé entre la science et le reste de la réalité. L'immanence des critères de sa validité dispense la science de toute dépendance sur la réalité extérieure pour sa validation, et son divorce avec l'histoire confère à ses produits une vérité que seule sa propre évolution, et non celle de la réalité sociale, peut remettre en question. La théorie devient ainsi absolument contemplative et traite tout objet selon une même rationalité scientifique, qu'il s'agisse de la nature extra-humaine ou de l'histoire.

Afin de montrer le caractère contemplatif de la conception althussérienne de la science, on résumera brièvement la conception marxiste de l'abstraction et de l'essence. On examinera ensuite les critiques adressées à cette conception par Althusser. On verra que celles-ci ne réfutent aucunement l'approche marxiste mais qu'elles exercent tout de même une fonction théorique indispensable dans la théorie d'Althusser: poser la séparation totale du réel et de la pensée d'abord, et du conçu et du vécu ensuite, comme seules alternatives scientifiques à l'approche humaniste "idéologique".

L'analyse de la conception althussérienne de l'abstraction nous révélera le vrai fondement de l'opposition figée entre vécu et conçu, et entre réel et pensée: la théorie anti-humaniste de l'idéologie. Nous verrons ensuite comment ces oppositions figées se répercutent dans la conceptualisation althussérienne du rapport entre genèse historique et genèse-en-pensée, et nous verrons les implications théoriques de cette conceptualisation.

A. Abstraction et essence dans l'approche marxiste.

Dans la perspective humaniste, le monde phénoménal est ambivalent, car il révèle autant qu'il dissimule l'essence (371). L'apparition de l'essence dans le phénomène est inadéquate et partielle. Mais l'essence doit se manifester dans le phénomène. Celui-ci dissimule l'essence, mais le révèle aussi par son mouvement. Seule l'analyse du phénomène permet d'accéder à l'essence. Cette analyse se

371 Cf. Karel Kosik, op. cit., p. 10-27.

présente d'abord comme activité de la pensée qui décompose le pseudo-concret par abstraction afin de distinguer l'essence des phénomènes. Cela ne signifie pas pour autant que le phénomène est traité comme étant sans valeur ou éliminé complètement comme inessentiel. Au contraire, comme le souligne Kosik:

le secondaire n'est pas laissé de côté ni éliminé comme irréel ou moins réel; au contraire, il y révèle son caractère phénoménal ou accessoire, dès lors qu'il est démontré que sa vérité se trouve dans l'essence de la chose. (372)

Comme l'essence et le phénomène sont des moments d'un processus historique dialectique, on ne peut pas les figer dans une opposition permanente. Les objets deviennent essences ou phénomènes selon leur rapport à la totalité. L'échange par exemple apparaît d'abord dans l'histoire comme un phénomène marginal, comme une transaction effectuée à la frontière de communautés encore naturelles. Par rapport à chacune de ces communautés, l'échange a donc un caractère contingent, inessentiel. Il devient par contre le rapport essentiel dans le mode de production capitaliste. On ne peut pas déterminer d'avance le statut d'un objet. Il faut chaque fois le replacer dans le contexte de la totalité au moyen d'une analyse concrète de la situation

372 Ibid., p. 13.

concrète. (373)

Il s'agit donc de saisir le pseudo-concret comme la projection dans la conscience des sujets des conditions historiques réifiées. L'analyse dialectique permettra de transcender le pseudo-concret, en montrant le caractère idéologique de l'apparente autonomie des phénomènes. La dialectique analyse le monde de la pensée routinière de la vie quotidienne pour dissoudre le caractère figé et naturel qu'il revêt, donc pour y découvrir la praxis.

L'analyse théorique n'est cependant possible qu'à travers une analyse pratique de la réalité matérielle par le travail humain, car l'homme ne connaît le monde extérieur que dans la mesure où il en fait l'objet de son activité. Comme dit Kosik:

Pour percevoir les choses qui lui sont extérieures, l'homme doit d'abord les soumettre à sa praxis. Pour savoir comment elles sont en dehors de lui, il doit établir un contact avec elles. La connaissance n'est pas contemplation, puisque celle-ci se fonde elle-même sur les résultats d'une praxis humaine. L'homme ne comprend la réalité que pour autant qu'il la façonne: il se comporte avant tout comme un être actif. (374)

373 "Dabei gehören diese der Hegelschen Logik entstammenden Kategorien keinem Reich zeitloser Geltung mehr an, sondern legen sich geschichtlich als Momente erfahrbarer Objektivität auseinander. Darüber, was Wesen und was Erscheinung ist, lässt sich a priori nicht befinden." ("Ces catégories dérivées de la Logique de Hegel n'appartiennent plus à aucun domaine de la validité intemporelle, mais s'opposent historiquement en tant que moments d'une objectivité qui peut être éprouvée (vécue). Le caractère essentiel ou phénoménal d'un objet ne peut être découvert a priori.") (Alfred Schmidt, "Zum Erkenntnisbegriff der Kritik der politischen Oekonomie", in Kritik der politischen Oekonomie heute. 100 Jahre "Kapital", Walter Euchner et Alfred Schmidt, éditeurs, Francfort (Main), Europäische Verlagsanstalt, 1968, p. 38-39.)

374 Karel Kosik, op. cit., p. 18-19.

Mais on sait que toute activité humaine sociale est d'emblée collective. Comme l'activité humaine aliénée suscitée par le mode de production capitaliste produit le pseudo-concret, l'abolition de celui-ci devra aller de pair avec l'abolition du mode de production capitaliste. La pensée peut dissoudre les apparences fétichistes qui dissimulent l'essence du processus historique, mais uniquement dans la mesure où elle devient conscience des contradictions fondamentales du mode de production capitaliste. Elle doit donc devenir conscience d'une classe capable de saisir ces contradictions pratiquement et donc théoriquement et de les abolir dans la théorie et dans la pratique. Kosik a ainsi raison d'appeler la dialectique la "méthode révolutionnaire de transformation de la réalité" et de souligner le besoin pour l'explication adéquate de se situer "sur le terrain de la praxis révolutionnaire" (375).

Dans une perspective marxiste, l'abstraction est donc le processus d'analyse grâce auquel on décèle l'essence à l'intérieur des phénomènes. Ce processus d'analyse est bien un processus qui se déroule dans la pensée, mais il est intimement et nécessairement lié au processus de production de la vie matérielle des hommes. La possibilité de découvrir l'essence dans les phénomènes réside dans le fait que l'essence et les phénomènes ne sont pas donnés a priori, mais évoluent et changent de fonction à travers l'histoire, de sorte qu'un objet peut être essentiel à une époque et purement contingent à une autre.

375 Ibid., p. 16-17.

D'où la nécessité d'une analyse génétique pour retracer le développement des catégories et de la totalité sociale, et pour dissiper le caractère figé de l'opposition entre l'essence et le phénomène (376).

On peut donc dire avec Karel Kosik que le monde réel

est la réalité humaine et sociale, comprise en tant qu'unité de la production et du produit, du sujet et de l'objet, de la genèse et de la structure. Ce n'est donc pas un monde d'objets "réels" et figés, qui mèneraient une vie transcendante derrière leur forme fétichisée dans une sorte de variante naturaliste des idées platoniciennes. C'est bien plutôt un monde dans lequel les choses, les significations et les rapports sont considérés comme produits de l'homme social et dans lequel l'homme lui-même se manifeste comme sujet réel de la vie sociale. (377)

L'anti-humanisme théorique rejette les notions d'essence et de phénomène en même temps qu'il rejette la praxis comme essence de la réalité humaine. Mais il remplace précisément l'opposition dialectique entre l'essence et le phénomène par une opposition fétichiste entre "un monde d'objets "réels" et figés, qui mèneraient une vie transcendante derrière leur forme fétichisée", et ces formes fétichisées

376 "These forms are the very things that comprise the categories of bourgeois economics. They are the socially valid, and therefore objective, thought-forms, which serve to express the relations of production peculiar to one specific method of social production, namely commodity production. Consequently, all the mystery of the world of commodities, all the sorcery, all the fetishistic charm, which enwraps as with a fog the labour products of a system of commodity production, is instantly dispelled when we turn to consider other methods of production." (K. Marx, Capital, I, op. cit., p. 50.)

377 Karel Kosik, op. cit., p. 16-17.

elles-mêmes. Cette opposition n'est autre que l'opposition entre la structure et ses effets, opposition qui se reflète dans la coupure épistémologique entre l'idéologie et la théorie. Nous verrons dans les pages qui suivent les arguments avancés par Althusser pour justifier sa position en critiquant la position humaniste. L'examen de ces arguments nous permettra d'aborder l'étude des fondements anti-humanistes de la théorie de la science.

B. L'anti-empirisme, l'essence et la séparation entre "réel" et pensée.

Althusser désigne par l'empirisme une certaine conception de la connaissance comme rapport entre un sujet et un objet, peu importe la nature spécifique de ce sujet et de cet objet. Les différents contenus que peuvent avoir ces notions ne représentent selon notre auteur que des variations d'une problématique invariante (378). Ce qui rend une problématique empiriste n'a rien à voir avec la définition du sujet et de l'objet, mais est plutôt le fait de définir la connaissance

378 Sur la critique althussérienne de l'empirisme, cf. surtout L. Althusser, Lire le Capital, 1968, op. cit., tome I, p. 39-45.

par rapport à l'objet réel dont elle est la connaissance (379). L'empirisme fait cela en concevant la connaissance comme une opération d'abstraction grâce à laquelle le sujet extrait l'essence du réel, et se l'approprie en l'appelant connaissance. Cette opération d'abstraction représente un invariant conceptuel qui caractérise tout empirisme. La conception de l'abstraction va de pair avec une conception spécifique de la nature du réel:

L'abstraction empiriste, qui extrait de l'objet réel donné son essence, est une abstraction réelle, qui met le sujet en possession de l'essence réelle. On va voir que la répétition, à chacun des moments du processus, de la catégorie du réel est distinctive de la conception empiriste. (380)

Selon Althusser cela signifie que l'essence serait abstraite des objets de la même façon que l'or est extrait de la terre. La connaissance séparerait alors selon l'empirisme l'essence contenue dans le réel de ce réel qui le contient; elle diviserait donc l'objet réel en deux parties:

379"La conception empiriste de la connaissance met en scène un procès qui se passe entre un objet donné et un sujet donné. Peu importe à ce niveau le statut de ce sujet (s'il est psychologique, historique ou non) et de cet objet (s'il est discontinu ou continu, mobile ou fixe). Ce statut ne concerne que la définition précise de variations de la problématique de base, qui seule nous intéresse ici. Sujet et objet donnés, donc antérieurs au procès de connaissance, définissent déjà un certain champ théorique fondamental, mais qui n'est pas encore énonçable, dans cet état, comme empiriste. Ce qui le définit comme tel est la nature du processus de la connaissance, autrement dit un certain rapport, qui définit la connaissance comme telle, en fonction de l'objet réel dont elle est dite connaissance." (Ibid., p. 39.)

380 Ibid.

l'essentiel et l'inessentiel. Althusser nous dit alors què, pour l'empirisme,

la connaissance (qui n'est que l'essence essentielle) est contenue réellement dans le réel comme une de ses parties, dans l'autre partie du réel, la partie inessentielle. (381)

Cela semble signifier que la connaissance = l'essence contenue dans la partie inessentielle, et que l'essence doit se libérer de l'inessentiel. Et comme l'essence est identique à la connaissance, et que celle-ci " a pour unique fonction de séparer, dans l'objet, les deux parties existantes en lui, l'essentiel et l'inessentiel" (382), en éliminant l'inessentiel, on doit conclure que l'essence a comme unique fonction d'éliminer l'inessentiel. Si c'est bien cela qu'Althusser entend par l'empirisme, il a raison de s'y opposer. Quelle autre attitude pourrait-on adopter vis-à-vis d'une conception qui fait de la connaissance une opération dont le but est de s'extraire elle-même du réel (puisque la connaissance extrait l'essence du réel, et donc extrait la connaissance du réel). Faire de la connaissance l'extraction d'une extraction par rapport au contenant d'une extraction, cela ne nous avance pas tellement.

Malheureusement, Althusser ne s'en tient pas à cette définition de la conception empiriste de la connaissance. Si la connaissance est toujours placée à l'intérieur du réel, ce n'est plus en tant qu'essence, mais en tant que distinction entre l'essentiel et l'inessentiel:

381 Ibid., p. 40.

382 Ibid.

La connaissance est donc déjà réellement présente dans l'objet réel qu'elle doit connaître, sous la forme de la disposition respective de ses deux parties réelles! La connaissance y est tout entière réellement présente: non seulement son objet, qui est cette partie réelle appelée essence, mais aussi son opération, qui est la distinction, et la position respective existant réellement entre les deux parties de l'objet réel, dont l'un (l'inessentiel) est la partie extérieure qui recèle et enveloppe l'autre (l'essence ou partie intérieure).

Cet investissement de la connaissance, conçue comme une partie réelle de l'objet réel, dans la structure réelle de l'objet réel, voilà ce qui constitue la problématique spécifique de la conception empiriste de la connaissance. (383)

Nous avons affaire ici à une conception déjà beaucoup plus cohérente de la connaissance. Comme Althusser l'attribue à Condillac, Locke et Hegel, et dit que Marx a dû s'en servir par manque de concepts adéquats pour penser la conception de la connaissance déjà implicite dans son oeuvre, il faut croire que c'est bien ceci qu'Althusser entend par empirisme, et non la conception qui fait de la connaissance l'extraction d'une extraction.

Tout dépend dans cette définition de ce que l'empirisme entend par "objet réel". Si l'objet réel est la totalité, alors il est absolument vrai que la connaissance en fait partie, et on doit donner raison à l'empirisme contre Althusser. Il semble bien que ce soit là signification du terme:

Pour la conception empiriste de la connaissance, le tout de la connaissance est alors investi dans le réel, et la connaissance n'apparaît jamais que comme un rapport, intérieur à l'objet réel, entre des parties réellement distinctes de cet objet réel. (384)

383 Ibid., p. 42.

384 Ibid., p. 44.

Si l'objet réel est ici la totalité, la position anti-empiriste serait en train de suggérer que la connaissance ne fait pas partie du réel, n'est pas en rapport avec ses différentes parties, donc que la connaissance est en dehors de la réalité, est irréelle même.

Cependant, Althusser nous prévient que l'empirisme nous a leurré en faisant un jeu de mots sur l'"objet":

Lorsque l'empirisme désigne dans l'essence l'objet de la connaissance, il avoue quelque chose d'important qu'il dénie dans le même instant: il avoue que l'objet de la connaissance n'est pas identique à l'objet réel, puisqu'il le déclare seulement partie de l'objet réel. Mais il dénie ce qu'il avoue, précisément en réduisant cette différence entre deux objets, l'objet de la connaissance et l'objet réel, à une simple distinction des parties d'un seul objet: l'objet réel. Dans l'analyse avouée, il y a deux objets distincts, l'objet réel qui "existe indépendamment du processus de la connaissance" (Marx) et l'objet de la connaissance (l'essence de l'objet réel) qui est bel et bien distinct de l'objet réel. Dans l'analyse déniée, il n'y a plus qu'un seul objet: l'objet réel. (...) Ce n'est pas le mot réel qu'il faut mettre à la question de son meurtre: c'est le mot objet; c'est le concept d'objet, dont il faut produire la différence, pour la délivrer de l'unité d'imposition du mot objet. (385)

Althusser a bien raison d'attirer l'attention sur le mot objet, parce qu'il sème lui-même la confusion la plus monstrueuse là où elle n'existait pas. En effet, il nous présente une critique d'un empirisme qu'il attribue à Condillac, Locke, Hegel et Marx, mais il emploie sa propre terminologie (objet de connaissance, objet réel). Il n'est dès lors pas étonnant qu'il y ait quelques ambiguïtés dans l'usage du mot objet. Mais il est facile de voir que le mot objet est ici employé dans quatre sens différents: tout d'abord comme ce dont la théorie doit fournir

la connaissance ("l'objet réel qui "existe en dehors du sujet, indépendamment du processus de la connaissance" (Marx)); ensuite comme objet de la connaissance en tant qu'activité, c'est-à-dire comme but de l'activité intellectuelle: connaître l'essence des choses ("lorsque l'empirisme désigne dans l'essence l'objet de la connaissance"); comme matière première sur laquelle travaille la pensée, c'est-à-dire comme pseudo-concret ("il avoue que l'objet de la connaissance n'est pas identique à l'objet réel, puisqu'il le déclare seulement partie de l'objet réel"); et enfin comme totalité ("une simple distinction des parties d'un seul objet: l'objet réel"). Comment dire alors que le fait de placer le pseudo-concret à l'intérieur de la totalité est une répudiation de la distinction entre le pseudo-concret et l'objet qu'il s'agit de connaître ("il avoue que l'objet de la connaissance n'est pas identique à l'objet réel, puisqu'il le déclare seulement partie de l'objet réel. Mais il dénie ce qu'il avoue, précisément en réduisant cette différence entre deux objets, l'objet de la connaissance et l'objet réel, à une simple distinction des parties d'un seul objet: l'objet réel")?

Toute la confusion provient de la façon dont Althusser pose le problème, en employant sa propre terminologie pour exprimer une problématique qui n'est pas la sienne. Le caractère tout à fait vague et flou d'expressions comme l'objet réel donne alors à cette problématique un aspect ambigu que le lecteur attentif doit alors démêler. Par exemple, si l'objet réel est un marteau, on ne peut pas dire que l'objet en tant que but en fait partie; on peut dire que

l'objet en tant qu'essence en fait partie et que le but de la connaissance est de connaître cette essence; mais pas que l'"objet de la connaissance" en fait partie. On ne peut pas dire que l'objet en tant que pseudo-concret en fait partie. On ne peut donc pas faire d'équation entre l'essence et l'objet de la connaissance en tant que pseudo-concret.

Comme Althusser ne cite aucun auteur directement, mais se contente de nommer vaguement Condillac, Locke et Hegel, on serait tenté de conclure qu'il a simplement posé un faux problème afin de noircir des pages blanches et afin de se payer le luxe de résoudre des problèmes qui n'existent pas. Mais Althusser se sert de cet homme de paille empiriste pour justifier son refus de toutes les théories de la connaissance, y compris la théorie marxiste fondée sur le critère de la pratique, parce que ces théories posent un rapport entre la pensée et le réel autre qu'un rapport de connaissance. En construisant des arguments "empiristes" apparemment ambigus, réductionnistes et faciles à réfuter, Althusser donne ainsi l'impression que sa propre position est claire, nette et rigoureuse. Mais il est lui-même le vrai coupable, car tout son argument repose sur un jeu de mots sur la "distinction" et le "réel".

Ainsi lorsqu'Althusser nous dit que l'objet pensé est entièrement différent et distinct de l'objet réel, on peut être entièrement d'accord avec lui. Tout dépend de ce qu'on entend par objet réel. Si l'on entend un objet comme un chien, on ne peut pas contredire l'idée que "le concept de chien n'aboie pas". Et si l'on entend par "objet

réel" la totalité, on peut encore affirmer que le concept en est distinct et différent, puisqu'il est une partie de la réalité et s'en distingue comme une partie se distingue de la totalité. Mais là encore tout dépend de ce qu'on entend par la distinction. En jouant sur l'ambiguïté des mots réel et distinction, Althusser en vient à faire de la pensée théorique quelque chose d'extérieure à la réalité:

Qu'il existe entre la pensée-du-réel et ce réel un rapport, cela ne fait aucun doute, mais c'est un rapport de connaissance, un rapport d'inadéquation ou d'adéquation de connaissance, et non un rapport réel, entendons par là un rapport inscrit dans ce réel dont la pensée est la connaissance (adéquante ou inadéquante). Ce rapport de connaissance entre la connaissance du réel et le réel n'est pas un rapport du réel connu dans ce rapport. Cette distinction entre rapport de la connaissance et rapport du réel est fondamentale: si on ne la respecte pas, on tombe inmanquablement soit dans l'idéalisme spéculatif soit dans l'idéalisme empiriste. Dans l'idéalisme spéculatif, si l'on confond avec Hegel la pensée et le réel en réduisant le réel à la pensée, en "concevant le réel comme le résultat de la pensée"; dans l'idéalisme empiriste, si l'on confond la pensée avec le réel, en réduisant la pensée du réel au réel même. Dans les deux cas cette double réduction consiste à projeter et à réaliser un élément dans l'autre: à penser la différence entre le réel et sa pensée comme une différence soit intérieure à la pensée elle-même (idéalisme spéculatif), soit intérieure au réel lui-même (idéalisme empiriste). (386)

Ce passage révèle de façon particulièrement claire cette ambiguïté.

La première phrase semble absolument acceptable: le concept de chien se distingue du chien réel, et leur différence n'est pas à l'intérieur du chien lui-même. Par contre la conclusion qu'Althusser en tire concernant l'empirisme est loin d'être aussi acceptable. La distinction entre la pensée et la réalité ne peut plus avoir un sens aussi simple

386 Ibid., p. 107.

ici. Si l'empirisme réduit la différence entre le concept de chien et le chien réel à une différence à l'intérieur du chien, alors Althusser a raison. Par contre il n'en est pas de même si l'empirisme fait de la pensée une partie de la réalité. En omettant de distinguer ces deux cas, Althusser rejette le deuxième en même temps que le premier.

Althusser se sert du même genre de procédé dans sa critique de la notion d'essence. La raison explicite du refus de conceptualiser la réalité en tant qu'unité d'une essence se développant dans des phénomènes, réside dans l'anti-empirisme. En effet, "la distinction classique de l'essence et du phénomène" est, selon Althusser,

une distinction qui situe dans l'être même, dans la réalité elle-même le lieu intérieur de son concept, opposé alors à la "surface" des apparences concrètes; qui donc transpose comme différence de niveau ou de parties dans l'objet réel lui-même une distinction qui n'appartient pas à cet objet réel, puisqu'il s'agit de la distinction qui sépare le concept ou connaissance de ce réel, de ce réel comme objet existant. (387)

Althusser glisse de l'idée juste que la pensée théorique distingue l'essence des phénomènes, que le concept est donc la distinction entre l'essence et les phénomènes à la conception idéaliste que le concept existe dans l'objet particulier dont il fournit la connaissance. Cette glissade n'est possible que parce qu'Althusser omet la précision nécessaire de la différence entre, d'une part la distinction théorique entre l'essence et le phénomène, et d'autre part leur distinction réelle. Cette omission permet à Althusser de rejeter comme idéaliste la notion d'une distinction dans la réalité entre le niveau essentiel et le niveau phénoménal.

387 L. Althusser, Lire le Capital, 1968, op. cit., tome II, p. 66.

L'élimination de la notion d'essence est importante pour la théorie althussérienne, tout d'abord parce qu'elle permet de combattre l'idée que les différentes sphères de la formation sociale auraient comme essence la praxis. L'impossibilité d'une essence autorise le recours au concept de structure, au moyen duquel la réalité est pensée comme unité hiérarchisée de pratiques autonomes, sans essence commune.

Il est vrai qu'Althusser parle à un moment donné de l'essence générale de la pratique. En effet dans une polémique contre la dialectique hégélienne, il tente de montrer ab absurdo que la Généralité III ne peut pas être l'auto-développement de la Généralité I. Pour ce faire, il se sert d'une analogie avec l'industrie:

Autant dire, pour user d'une comparaison empruntée légitimement à une autre pratique, que c'est la houille qui par son auto-développement dialectique produirait la machine à vapeur.
(388)

Et il ajoute ceci en note:

Cette comparaison est fondée: ces deux pratiques distinctes ayant en commun l'essence générale de la pratique. (389)

La grossièreté de cet argument ne mérite pas vraiment qu'on s'y attarde. Il faut toutefois noter que ce recours à l'"essence générale" est une vaine tentative de justifier le principe a priori que toute les pratiques sont structurées comme des modes de production. Il s'agit donc d'une tentative de déguiser le fait que la pratique théorique d'Althusser consiste en la construction d'un modèle a priori qui peut être

388 L. Althusser, Pour Marx, op. cit., p. 191-192.

389 Ibid., p. 191n.

appliqué à n'importe quoi. Et comment ne pas admirer la facilité de cette pratique théorique: il suffit à Althusser de tout subsumer sous une catégorie générale pour ensuite allègrement tracer toutes sortes de parallèles, au nom de "l'essence générale". Althusser parle beaucoup dans ses livres des Manuscrits de 1844 et du Capital, mais presque pas de La Sainte Famille. Les mystères de sa construction spéculative nous en suggèrent la raison!

Ce recours à l'essence est cependant un cas unique. Le but de la polémique contre Hegel étant de montrer que dialectique³⁹⁰ de celui-ci ignore les discontinuités et les coupures réelles qui constituent le développement des concepts, Althusser critique Hegel pour avoir réduit les trois Généralités à une "essence unique constitutive" (390). On pourrait se demander où réside le problème: après tout les trois Généralités n'ont-elles pas en commun l'essence générale de la Généralité? Non. Althusser nous dit au sujet de la Généralité III:

S'il lui reste encore la "forme" générale de généralité, cette forme ne nous apprend rien sur elle: car elle est devenue une tout autre généralité -- non plus une généralité idéologique, ni une généralité appartenant à un stade dépassé de la science, mais une généralité scientifique spécifiée qualitativement nouvelle dans tous les cas. (391)

On est rassuré d'apprendre que la différence qualitative entre deux stades de la science interdit le genre d'opération effectuée par Althusser lorsqu'il s'agit de comparer la production d'une machine à vapeur et la production d'un concept. Cela ne nous montre-t-il pas la vigilance aigüe d'Althusser devant le péril idéaliste! Ici, comme en

390 Cf. p. 98.

391 L. Althusser, Pour Marx, op. cit., p. 192.

tant d'autres endroits, la rigueur d'Althusser dans l'application de ses propres idées l'abandonne complètement lorsqu'il s'agit de critiquer Hegel, Feuerbach ou ce personnage toujours menaçant, le "Jeune Marx".

Dans cette critique de la dialectique hégélienne qui réduit selon Althusser tout le développement de la pensée à l'auto-développement d'une essence unique originaire, l'anti-humanisme est pleinement en vigueur. Car la cible véritable d'Althusser n'est pas la conception de la connaissance comme auto-développement du concept, chose à laquelle ne croit aucun de ses lecteurs. Althusser cherche en fait à supprimer, par la critique de la notion d'essence, la possibilité de la découverte de l'essence dans les phénomènes et le fondement de cette possibilité, la relativité historique de l'essence et des phénomènes qui accorde à l'analyse génétique le rôle fondamental dans l'étude de la réalité sociale. En discréditant la notion d'essence chez Hegel, et en glissant de ce cas particulier à une conclusion générale, en donnant l'impression que toute notion d'essence a été discréditée, on peut remplacer une conception de l'abstraction comme découverte de l'essence au moyen de l'analyse des phénomènes, par une conception de l'abstraction comme ensemble des moments de la théorie n'ayant rien à voir avec le réel.

C. La conception althussérienne de l'abstraction et la théorie de l'idéologie.

Ce qui caractérise comme anti-humaniste la conception althussérienne du procès de production de la théorie comme une structure qui

combine trois généralités, c'est sa conception spécifique de la nature de la "Généralité I", et la conception résultante de la nature de l'investigation et de l'exposition. Une comparaison ici entre la position de Marx et celle d'Althusser illustrera très clairement l'opposition entre l'humanisme et l'anti-humanisme.

Dans son Introduction générale à la critique de l'économie politique de 1857 (392) Marx expose la juste méthode d'exposition par l'économie politique des lois fondamentales du fonctionnement de la formation sociale par l'économie politique. Il remarque qu'il semblerait juste de partir, dans sa présentation, du réel et du concret, comme l'ont fait les économistes du XVIIIe siècle. Cependant il ajoute que cela constituerait une erreur, car ce réel/concret dont on part, tel qu'il nous est donné de façon immédiate, se compose de concepts tels que celui de population, qui se composent d'éléments plus simples, plus abstraits, qui n'apparaissent que dans l'analyse. Partir du réel immédiat reviendrait donc à partir d'une abstraction plutôt que du concret/réel, car on ne connaîtrait pas le contenu de celui-ci.

Il s'agit donc d'analyser le réel immédiat, cette représentation chaotique qu'on se fait des choses, pour en arriver à des concepts de plus en plus abstraits, et enfin aux déterminations les plus simples.

392 K. Marx, "Introduction" to the Critique of Political Economy, in Contribution to the Critique of Political Economy, op cit., p. 205-214; cette partie de l'Introduction a été reproduite dans K. Marx et F. Engels, Etudes philosophiques, op. cit., p. 101-116.

Après cette investigation, il faut reconstruire le concret en faisant le chemin à rebours, pour revenir enfin aux concepts du départ, qui consistent maintenant en une "riche totalité de maintes déterminations et relations" (393)

La construction d'un système commence avec le plus simple et le plus abstrait; on s'y élève de l'abstrait au concret. Cependant cette construction présuppose une analyse du concret au départ.

Le concret est concret parce qu'il est le rassemblement de multiples déterminations, donc unité de la diversité. C'est pourquoi il apparaît dans la pensée comme procès de rassemblement, comme résultat, non comme point de départ, bien qu'il soit le point de départ réel et par suite le point de départ de l'intuition et de la représentation. Dans la première démarche la plénitude de la représentation a été volatilisée en une détermination abstraite; dans la seconde ce sont les déterminations abstraites qui mènent à la reproduction du concret au cours du cheminement de la pensée. (394)

C'est pourquoi Hegel voyait le réel comme résultat de la pensée qui se développe en elle-même. La méthode qui consiste à passer de l'abstrait au concret est donc la méthode pour la pensée de s'appropriier le concret, "de le représenter en tant que concret de l'esprit" (395). Cependant elle doit toujours reposer sur une analyse préalable. Marx exprime cela avec une clarté admirable dans sa préface à la deuxième édition allemande du Capital, où il dit:

Of course the method of presentation must differ formally from the method of investigation. The aim of investigation is to appropriate the matter in detail, to analyse its various de-

393 Ibid., p. 102.

394 Ibid., p. 103.

395 Ibid.

velopmental forms, and to trace the inner connexions between these forms. Not until this preliminary work has been effected, can the movement as it really is be suitably described. If the description prove successful, if the life of the subject matter be reflected on the ideal plane, then it may appear as if we had before us nothing more than an apriori construction. (396)

Cependant, si l'on part de la catégorie la plus simple, il faut garder à l'esprit le fait que celle-ci ne peut jamais exister que comme relation abstraite du tout concret déjà donné.

Le mouvement des catégories dans la pensée apparaît comme le mouvement du monde réel. Ces deux mouvements ne coïncident que dans la mesure où la totalité concrète en tant que totalité-de-pensée est en fait un produit de l'acte de pensée -- ce qui est évident et même tautologique. Le concept ne se produit pas lui-même. Le mouvement des concepts résulte du travail d'élaboration "qui transforme en concepts l'intuition et la représentation" (397). Le concret-de-pensée consiste donc en un produit de l'esprit pensant, car il faut que l'esprit analyse (au moyen de l'abstraction) le tout saisi de façon immédiate pour en saisir la racine, et qu'il reconstruise, par une élimination graduelle des différents niveaux d'abstraction, le tout concret (en-soi-pour-soi). Il ne faut donc pas concevoir la pensée comme pur reflet mécanique de la réalité, mais comme médiation entre le tout donné immédiatement (donc chaotique, vague, confus) et le tout concret (donc systématique, compris dans les relations qui le composent).

396 K. Marx, Capital, I, op. cit., p. lix.

397 K. Marx, F. Engels, Etudes philosophiques, op. cit., p. 104.

Althusser adresse deux sortes de critiques à cette position de Marx (tout en se présentant comme le défenseur de l'authentique pensée de celui-ci).

La première de ces critiques ne s'adresse pas vraiment à la pensée de Marx, mais plutôt à une certaine interprétation de celle-ci. Elle est cependant moins intéressante pour ce qu'elle nous dit de cette interprétation que pour ce qu'elle nous dit d'Althusser. Il s'agit d'une critique de la confusion de l'essence, de l'abstrait et du concept, et d'une confusion du phénomène, du concret, et de la réalité sensible:

On sait également que cette singulière formule peut se nourrir de tous les arguments de Marx qui nous présentent le développement du concept comme le passage de l'abstrait au concret, passage entendu alors comme le passage de l'intériorité essentielle, abstraite dans son principe, aux déterminations concrètes extérieures, visibles et sensibles, passage qui résumerait en somme le passage du 1er Livre au IIIe Livre (du Capital — PLB). (398)

Une telle interprétation serait évidemment tout à fait erronée, puisqu'elle confondrait la réalité sensible et son concept, le chien et l'idée du chien, pour reprendre le fameux exemple. Mais elle se tromperait aussi en voyant dans le passage de l'abstrait au concret le passage de l'essence aux phénomènes. Le passage de l'abstrait au concret représente plutôt le passage de l'essence dans les phénomènes, le mouvement de l'essence au sein des phénomènes. En tout cas Althusser fait cette remarque intéressante:

66. 398 L. Althusser, Lire le Capital, 1968, op. cit., tome II, p.

Il faut alors en tirer rigoureusement la conclusion, et dire que le passage du Ier Livre au IIIe Livre du Capital n'a rien à voir avec le passage de l'abstrait-de-pensée au concret-réel, avec le passage des abstractions de la pensée nécessaires pour le connaître, au concret empirique. Du Ier Livre au IIIe Livre, nous ne sortons jamais de l'abstraction, c'est-à-dire de la connaissance, des "produits du penser et du concevoir": nous ne sortons jamais du concept. Nous passons seulement, à l'intérieur de l'abstraction de la connaissance, du concept de la structure et des effets les plus généraux de la structure, aux concepts des effets particuliers de la structure, -- nous n'enjambons jamais à aucun instant, la frontière absolument infranchissable qui sépare le "développement" ou spécification du concept, du développement et de la particularité des choses, -- et pour une bonne raison: cette frontière est en droit infranchissable parce qu'elle n'est la frontière de rien, parce qu'elle ne peut être une frontière, parce qu'il n'est pas d'espace homogène commun (esprit ou réel) entre l'abstrait du concept d'une chose et le concret empirique d'une chose qui puisse autoriser l'usage du concept de frontière. (399)

On serait bien curieux de savoir qui a jamais prétendu que le passage du Livre I au Livre III du Capital représentait le passage: "de l'abstrait-de-pensée au concret-réel." Malheureusement cela reste le secret d'Althusser. Quand au problème de la frontière: Althusser se préoccupe dès le départ d'un faux problème. Le véritable problème du rapport entre "réel" et "pensée" concerne les rapport entre vécu et conçu, et entre théorie et pratique: comment la pensée peut-elle se concrétiser dans la pratique des masses, et quel rapport existe-t-il entre la conceptualisation et la production de la vie matérielle des

hommes? La réponse à ces questions se dessine clairement dans l'autre critique adressée par Althusser à la position de Marx.

Cette critique s'en prend à l'idée qu'on pourrait extraire l'essence du phénomène au moyen de l'abstraction. Selon Althusser la saisie de l'essence dans les phénomènes ne signifie rien d'autre que la reproduction dans le produit théorique de l'idéologie contenue dans la matière première. L'emploi de la notion d'essence entraîne le refus de la coupure épistémologique en vertu de laquelle la Généralité III n'a rien en commun avec la Généralité I, car elle suppose une continuité entre le pseudo-concret et le concept. Althusser avance deux arguments complémentaires contre cet emploi de la notion d'essence.

Le premier consiste à opposer, comme les deux seules alternatives, son modèle des trois généralités à l'idée, attribuée à Hegel, que la généralité III représente l'auto-développement de la généralité I conçu comme développement d'une "essence intérieure simple":

Hegel méconnaît les différences et transformations qualitatives réelles, les discontinuités essentielles qui constituent le processus même de la pratique théorique. Il leur impose un modèle idéologique, celui du développement d'une intériorité simple. Ce qui revient à dire: Hegel décrète que la généralité idéologique qu'il leur impose est l'essence unique constitutive des trois types de généralités -- I, II, III -- à l'oeuvre dans la pratique théorique. (400)

400 Louis Althusser, Pour Marx, op. cit., p. 193.

Il est facile de montrer, comme le fait Althusser, que le développement des concepts n'est pas leur simple auto-développement, mais fait intervenir l'ensemble de la théorie dans un processus complexe. Mais il a tort d'en tirer la conclusion qu'"il n'y a jamais identité d'essence" entre la Généralité I et la Généralité III. En effet on a vu que Marx n'abandonne pas la notion d'essence, malgré le fait qu'il critique Hegel. Cela tient au fait que Marx a reconnu dans l'auto-développement des concepts hégéliens le juste prototype de sa propre méthode d'exposition, mais qu'il a reconnu, contrairement à Hegel, que cette exposition, cette (re)production de la réalité, n'était aucunement le développement de la pensée en elle-même, mais qu'elle reposait sur une analyse préalable. La critique de Hegel ne relègue absolument pas à la poubelle des concepts la notion d'abstraction de l'essence contenue dans les phénomènes. La critique althussérienne de la notion marxiste de l'abstraction ne peut donc pas reposer sur une critique de Hegel.

La deuxième argument d'Althusser prétend pourtant se fonder sur le premier (401). Ce deuxième argument ne serait que le "sens profond" de la critique marxiste de Hegel. Cette critique ne viserait en effet pas seulement l'idéalisme de Hegel mais rejetterait en plus

l'idéologie empiriste qui permettait de soutenir qu'un concept scientifique est produit exactement comme le concept général

401 Ibid., p. 193-195.

de fruit "serait" produit par une abstraction opérant sur des fruits concrets. (402)

Cela signifie tout d'abord que ni la Généralité I ni la Généralité III ne sont les produits d'une opération d'abstraction effectuée par un sujet. La Généralité I serait produite par une combinaison articulée de pratiques autonomes sans essence commune. Le concept de fruit résulterait par exemple, en tant que Généralité de la conjonction de plusieurs pratiques empiriques, techniques et idéologiques (403). Le concept scientifique par contre est le produit d'une pratique théorique. Comme ces pratiques différentes n'ont pas d'essence commune, leurs produits respectifs (Généralité I, Généralité III) n'en ont pas non plus. Mais l'argument le plus fort d'Althusser consiste en l'idée que le phénomène ne se présente pas de façon immédiate au sujet, mais seulement par la médiation de la pratique idéologique. L'individu vit dans l'idéologie; le monde qu'il perçoit est l'imaginaire idéologique: l'idéologie est le rapport imaginaire de l'individu à ses conditions réelles d'existence. Il est donc impossible de tirer les concepts scientifiques des représentations idéologiques: elles ne révèlent rien sur la réalité des rapports sociaux.

402 Ibid., p. 194

403 "Le concept de fruit pour revenir sur cet exemple rudimentaire est lui-même le produit de pratiques distinctes, alimentaires, agricoles, voire magiques, religieuses et idéologiques, -- dans ses origines." (Louis Althusser, Pour Marx, op. cit., p. 194-195.)

La Généralité I est par essence inadéquate à l'essence des objets dont l'abstraction devrait l'extraire. C'est cette inadéquation que révèle et supprime la pratique théorique par la transformation de la Généralité I en Généralité III. (404)

Cette coupure entre la Généralité I et la Généralité III n'est autre que la coupure entre le vécu et le conçu, c'est-à-dire entre l'idéologie et la pratique théorique. En séparant tout à fait la théorie de l'idéologie, cette coupure épistémologique sépare en même temps la théorie des autres pratiques dont le rapport à la théorie est médiatisé par l'idéologie. La coupure épistémologique sépare donc ainsi la "pensée" du "réel". La production des concepts devient donc effectivement quelque chose qui se passe tout entier dans la "connaissance".

Les pages précédentes ont montré que la critique adressée par Althusser à Hegel ne s'applique pas à la position marxiste et que le refus althussérien de la notion d'essence et de la notion marxiste d'abstraction se fonde sur l'anti-humanisme se manifestant à la fois dans le morcellement de l'activité humaine en pratiques distinctes et autonomes, et dans la théorie de l'idéologie. La culmination de l'anti-humanisme dans la coupure épistémologique se reflète dans la conception anti-humaniste de l'investigation et de l'exposition. L'humanisme associe toujours l'activité théorique et l'activité pratique, de sorte que toute conceptualisation théorique est suscitée par la production et la reproduction de la vie matérielle, et y trouve ses instruments, de sorte que la critique du pseudo-concret ne peut se

développer dans la théorie qu'en liaison avec la critique pratique du mode de production capitaliste. L'analyse théorique, l'investigation, dépend étroitement, non seulement pour la matière qu'elle réfléchit, mais aussi pour ses outils d'analyse de l'évolution de la critique pratique, c'est-à-dire de l'opposition prolétarienne révolutionnaire au capitalisme (405). Selon cette perspective, la science révolutionnaire

405 C'est ce principe qu'on trouve à l'oeuvre dans la discussion célèbre des socialistes utopiques par Engels dans l'Anti-Dühring, op. cit., p. 293-321; cf. aussi Karl Korsch, Marxism and Philosophy, New York, Monthly Review Press, 1970, pour une étude selon ce principe du matérialisme historique lui-même; et Douglas Moggach, Bruno Bauer and the Bourgeois Revolution; A Study in the Development of Young Hegelian Radicalism (manuscrit inédit), pour une étude de la pensée des Jeunes Hégéliens selon cette approche; cf. enfin ce passage de Marx: "De même que les économistes sont les représentants scientifiques de la classe bourgeoise, de même les socialistes et les communistes sont les théoriciens de la classe prolétaire. Tant que le prolétariat n'est pas encore assez développé pour se constituer en classe, que, par conséquent, la lutte même du prolétariat avec la bourgeoisie n'a pas encore un caractère politique, et que les forces productives ne sont pas assez développées dans le sein de la bourgeoisie elle-même, pour laisser entrevoir les conditions matérielles nécessaires à l'affranchissement du prolétariat et à la formation d'une société nouvelle, ces théoriciens ne sont que des utopistes qui, pour obvier aux besoins des classes opprimées, improvisent des systèmes et courent après une science régénératrice. Mais à mesure que l'histoire marche et qu'avec elle la lutte du prolétariat se dessine plus nettement, ils n'ont plus besoin de chercher de la science dans leur esprit, ils n'ont qu'à se rendre compte de ce qui se passe devant leurs yeux et de s'en faire l'organe. Tant qu'ils cherchent la science et ne font que des systèmes, tant qu'ils sont au début de la lutte, ils ne voient dans la misère que la misère, sans y voir le côté révolutionnaire, subversif, qui renversera la société ancienne. Dès ce moment, la science produite par le mouvement historique, et s'y associant en pleine connaissance de cause, a cessé d'être doctrinaire, elle est devenue révolutionnaire." (Misère de la philosophie, op. cit., p. 133-134.)

non seulement n'est pas indépendante "des autres pratiques" mais dépend tout à fait de leur évolution, car elle est suscitée par le développement des contradictions du mode de production capitaliste et par la croissance progressive de la conscience ouvrière opposée à l'idéologie bourgeoise. L'exposition théorique représente alors la synthèse des abstractions produites par l'analyse. Le mouvement d'ensemble de l'investigation et de l'exposition se présente ainsi comme un mouvement du (pseudo-) concret à l'abstrait et puis de nouveau au concret, et ainsi comme la reconstruction dans la pensée de la totalité concrète.

Chez Althusser un tel mouvement est impensable. L'investigation ne peut se présenter comme une activité théorique liée à d'autres pratiques, puisque ces pratiques, ainsi que l'intuition et la perception du monde sensible, sont médiatisées par l'idéologie, et que celle-ci est séparée totalement de la connaissance par une coupure épistémologique.. Dans la perspective althussérienne la science doit donc être indépendante des "autres pratiques". D'où la définition de l'investigation comme transformation de la matière idéologique en Généralité I, comme production des abstractions préalables que la science doit ensuite transformer pour élaborer des concepts. Le "processus de la pratique théorique" n'apparaît plus dès lors comme le passage du concret à l'abstrait au concret, puisque le premier moment, le passage du concret à l'abstrait, repose sur une conception humaniste de l'abstraction, contraire à la théorie althussérienne de l'idéologie. Althusser décrit donc le "processus de la pratique

théorique" simplement comme un passage de l'abstrait au concret, et il identifie l'analyse non à l'investigation mais à l'exposition. Comme il présente toute sa conceptualisation comme une lecture de Marx, il appuie sa définition sur la citation suivante:

Il semble que ce soit la bonne méthode de commencer par le réel et le concret...Cependant à y regarder de plus près, on s'aperçoit que c'est là une erreur... cette dernière méthode (celle des systèmes économiques qui vont des notions générales aux notions concrètes) est manifestement la méthode scientifique correcte. Le concret est concret parce qu'il est la synthèse de multiples déterminations, donc unité de la diversité. C'est pourquoi il apparaît dans la pensée comme procès de synthèse, comme résultat, non comme point de départ... (dans la méthode scientifique) les déterminations abstraites conduisent à la reproduction du concret par la voie de la pensée... La méthode qui consiste à s'élever de l'abstrait au concret n'est pour la pensée que la manière de s'appropriier le concret, de le reproduire sous la forme d'un concret pensé... (406)

On peut tout illustrer en éditant soigneusement ses citations. Le passage de cette citation particulière qui commence par "C'est pourquoi il apparaît dans la pensée..." et qui se termine par "... la reproduction du concret par la voie de la pensée..." se lit dans son entièreté ainsi:

C'est pourquoi il apparaît dans la pensée comme procès de rassemblement, comme résultat, non comme point de départ, bien qu'il soit le point de départ réel et par suite aussi le point de départ de l'intuition et de la représentation. Dans la première démarche la plénitude de la représentation a été volatilisée en une détermination abstraite; dans la seconde ce sont les déterminations abstraites qui mènent à la reproduction du concret au cours du cheminement de la pensée. (407)

406 L. Althusser, Pour Marx, op. cit., p. 189n.

407 Cité supra, p. 207. C'est nous qui soulignons.

La différence entre ce passage de l'Introduction de 1857 et la version expurgée par Althusser contient en elle toute la différence non seulement entre les façons marxiste et althussérienne de conceptualiser la "pratique scientifique", mais aussi entre les façons marxiste et althussérienne de présenter et de défendre des arguments théoriques.

Cette contradiction entre la théorie d'Althusser et son besoin de paraître marxiste, se retrouve entre autres aussi dans sa discussion de la différence entre une problématique idéologique et une problématique scientifique. On a vu au chapitre 3 que l'absence des éléments théoriques indispensables empêche selon Althusser une problématique idéologique d'arriver à une connaissance adéquate d'elle-même. D'où la possibilité pour elle de produire une réponse à une question impossible à poser dans son champ. Une problématique scientifique pose en revanche toutes les questions auxquelles répondent les concepts qu'elle produit, mais sans nécessairement mettre ces questions en rapport explicite avec ces concepts et sans être toujours consciente qu'elle a même posé ces questions. L'intervention de la Théorie, c'est-à-dire la réflexion sur soi de la problématique, permet cependant de rendre toutes ces questions explicites.

Althusser fait ressortir cette distinction entre la problématique idéologique et la problématique scientifique dans une comparaison entre la lecture symptomale qu'il fait de Marx, et celle que Marx aurait faite d'Adam Smith. Il s'agit manifestement pour Althusser de montrer le caractère idéologique de l'économie politique de Smith et le caractère scientifique du Capital. Malheureusement les besoins de sa cause le trahissent, et il dit, immédiatement après avoir établi sa distinction entre Marx et Smith:

Et s'il est sans doute, on s'est risqué à le suggérer, dans Marx une réponse à une question qui n'est nulle part posée, cette réponse que Marx ne parvient à formuler que sous la condition de multiplier les images propres à la rendre, la réponse de la "Darstellung" et de ses avatars, c'est sans doute que Marx ne disposait pas, du temps qu'il vivait, et n'a pu se donner la disposition, de son vivant, du concept adéquat propre à penser ce qu'il produisait: le concept de l'efficace d'une structure sur ses éléments. (408)

Il s'agit ici encore d'un manque de rigueur de la part d'Althusser. Dire que toutes les questions correspondant aux problèmes produits peuvent être posées dans une problématique scientifique, ce n'est pas nier la présence d'une idéologie théorique qu'il faut critiquer, c'est-à-dire la fausse conscience du savant que la Théorie doit dépasser. Althusser pouvait donc avancer une interprétation tout à fait personnelle de l'oeuvre de Marx et la prétendre la bonne contre toutes les autres. Cependant l'absence de la question qui correspond au concept de causalité métonymique le place dans une situation difficile, car la différence entre la théorie de Marx et celle de Smith n'est plus très claire. En fait cet aveu de l'absence de la question fondamentale (dans une perspective anti-humaniste) dans la problématique de Marx révèle la contradiction entre les besoins politique et théorique d'Althusser. Politiquement il lui fallait procéder comme si toute sa théorie se trouvait, implicitement au moins, chez Marx et Lénine. Je ne peux malheureusement pas m'étendre là-dessus dans le cadre de cette thèse. Théoriquement, il lui fallait tout déduire de l'anti-humanisme théorique, dont le concept de causalité métonymique représente

408 L. Althusser, Lire le Capital, 1968, op. cit., tome I, p. 29-30.

la pierre angulaire. D'où le manque de rigueur qui apparaît à certains moments où le conflit entre ces deux exigences devient trop aigu (409).

D. Le rapport entre genèse-en-pensée et genèse historique.

La réfutation des arguments d'Althusser contre les notions d'essence et d'abstraction, et la découverte du fondement réel de ces arguments dans l'anti-humanisme théorique et la théorie anti-humaniste de l'idéologie, nous ont montré en quoi consiste l'opposition chez Althusser entre le vécu et le conçu, et entre le "réel" et la "pensée", c'est-à-dire entre la théorie et la pratique. Mais la discussion qui précède n'a pas tenu compte de tous les arguments d'Althusser, et n'a pas énoncé toutes leurs implications. C'est ce qu'il s'agira de faire maintenant. Jusqu'ici nous avons vu l'anti-humanisme se manifester dans un anti-empirisme. Nous allons maintenant l'observer à l'œuvre contre l'historicisme.

409 Vues la nature de la politique pratiquée par le parti d'Althusser (dont il a lui-même récemment fait une critique sans équivoques; cf. Le Monde, 24, 25, 26 et 27 avril 1978) et sa façon officielle de pratiquer la théorie, comment ne pas voir dans la lecture symptomale (qui cherche à réduire la théorie marxiste à un "marxisme-léninisme" qui dissocie totalement le matérialisme historique de la lutte historique de la classe ouvrière) un voile pour "the sterile dogmatism of bureaucratic-conservative wishful thinking", pour reprendre l'expression d'Istvan Meszaros (Marx's Theory of Alienation, p. 96, cité par Grahame Lock dans son introduction à l'édition anglaise des textes d'autocritique d'Althusser, Essays in Self-Criticism, op. cit., tome I, p. 132.

Althusser reprend en effet la fameuse distinction entre l'"objet réel" et l'"objet de la connaissance" dans le contexte du temps historique. Il nous apprend que le concept d'histoire ne peut pas être historique, puisque le concept est distinct de l'objet qu'il distingue. Seule l'idéologie empiriste, historiciste et humaniste pourrait selon Althusser penser que le concept ou la théorie de l'histoire seraient soumis à l'histoire. Il nous dit:

Nous devons concevoir dans toute sa rigueur la nécessité absolue de libérer la théorie de l'histoire de toute compromission avec la temporalité "empirique", avec la conception idéologique du temps qui la soutient et la recouvre, avec cette idée idéologique que la théorie de l'histoire puisse, en tant que théorie (le pourrait-elle "en tant" qu'autre chose? — PLB), être soumise aux déterminations "concrètes" du "temps historique", sous le prétexte que ce "temps historique" constituerait son objet. (410)

Et il ajoute cette perle:

La connaissance de l'histoire n'est pas plus historique que n'est sucrée la connaissance du sucre. (411)

Afin de démontrer l'indépendance de la connaissance par rapport à la variation de l'objet réel, Althusser entreprend une polémique contre l'historicisme d'Engels (412) où il développe son idée que le concept n'est pas "soumis" à "l'objet réel".

410 L. Althusser, Lire le Capital, 1968, op. cit., tome I, p. 132.

411 Ibid.

412 Ibid., p. 142-146.

Althusser se sert d'une citation de l'Anti-Dühring pour distinguer sa position de celle d'Engels. Selon cette citation, "l'Economie politique est essentiellement une science historique", car "elle traite une matière historique, c'est-à-dire constamment changeante" (413). Althusser propose deux interprétations possibles de ce passage. L'une l'interpréterait comme une mise en rapport de l'économie politique et de la science de l'histoire: l'économie étant une des régions de ce continent scientifique, elle serait donc historique. Interprété de cette façon, le passage exprimerait la position d'Althusser, et serait donc scientifique. Pris dans son autre sens, celui que lui donnait Engels, le passage serait idéologique selon Althusser. Il signifierait que l'Economie politique subit dans ses concepts mêmes l'influence de l'histoire. Engels se serait obstiné à répéter que Marx était incapable de fournir des définitions vraiment scientifiques à cause du changement constant de la réalité historique que ces définitions devaient saisir. Et il nous propose ces deux citations d'Engels:

Il va de soi que, du moment où les choses et leurs rapports réciproques sont conçus comme non fixes, mais comme variables, leurs reflets mentaux, les concepts, sont eux aussi

413 F. Engels, Anti-Dühring, op. cit., p. 179; cité par Althusser, Lire le Capital, 1968, op. cit., p. 142.

soumis à la variation et au changement; dans ces conditions, ils ne seront pas enfermés dans une définition rigide, mais développés selon le procès historique ou logique de leur formation. (414)

Les définitions sont sans valeur pour la science, car elles sont toujours insuffisantes. La seule définition réelle est le développement de la chose même, mais ce développement n'est plus une définition. Pour savoir et montrer ce qu'est la vie, nous sommes forcés d'étudier toutes les formes de la vie, et de les représenter dans leur enchaînement. Par contre, pour l'usage courant, un bref exposé des caractères les plus généraux et en même temps les plus typiques dans ce qu'on appelle une définition peut être souvent utile, voire nécessaire, et cela ne peut pas nuire, si on ne demande pas plus à cet exposé qu'il ne peut énoncer. (415)

Selon Althusser ce raisonnement est erroné parce qu'il confond la genèse-en-pensée des catégories et leur genèse historique. Le développement logique des concepts dans la théorie serait selon Engels identique au développement historique des rapports que ces concepts désignent. Cela n'est possible selon Althusser que si l'on a confondu l'objet réel et l'objet de la connaissance, et rendu les concepts historiques. Engels aurait ainsi identifié l'ordre de développement des catégories dans Le Capital et l'ordre de développement des catégories dans le développement du capitalisme. Cette confusion aurait précipité Engels dans une idéologie empiriste de l'histoire, qui réduit la théorie et son développement au développement du "réel".

414 Cité par Althusser, ibid., p. 142-143.

415 Cité par Althusser, ibid., p. 143.

Althusser a raison d'accuser Engels d'identifier l'ordre d'exposition des catégories dans Le Capital et leur ordre de développement dans l'histoire du capitalisme. Mais nous allons voir à travers l'analyse de cette erreur d'Engels qu'on ne peut en conclure que la conceptualisation théorique est complètement séparée du déroulement de l'histoire sociale.

Engels identifie l'ordre d'exposition des concepts dans la théorie à la dialectique de l'histoire dans un article célèbre, où il dit notamment ceci:

Even after the determination of the (dialectical) method, the critique of economics could still be arranged in two ways — historically or logically. (...) The logical method of approach was (...) the only suitable one. This, however, is indeed nothing but the historical method, only stripped of the historical form and diverting chance occurrences. The point where this history begins must also be the starting point of the train of thought, and its further progress will be simply the reflection, in abstract and theoretically consistent form, of the historical course. (416)

Engels reprend cette idée dans son annexe au Livre III du Capital où il identifie le développement logique de la loi de la valeur dans Le Capital à l'évolution historique de cette loi (417). Or Engels a effectivement tort de faire cela. Le rapport entre les catégories les plus simples et les catégories les plus complexes n'est pas nécessairement le même dans

416 F. Engels, "Karl Marx, Zur Kritik der Politischen Oekonomie", Das Volk, no. 14, 6 août 1859, in K. Marx, A Contribution to the Critique of Political Economy, op. cit., p. 225.

417 K. Marx, Capital, III, op. cit., p. 891-907.

l'exposition théorique que dans l'histoire (418). Nous allons montrer après l'étude du rapport entre la genèse-en-pensée et la genèse historique que le commentaire d'Engels sur la validité des définitions est cependant entièrement défendable.

Il peut arriver que les catégories simples précèdent les plus complexes. Par exemple la possession précède historiquement la propriété. Dans une société plus avancée, où par exemple des relations juridiques complexes ont pris naissance, la catégorie la plus simple apparaît comme un rapport plus simple d'une organisation plus développée. Cependant l'apparition du concept plus simple a comme condition l'existence du plus complexe, du concret plus développé, qui fait alors apparaître le simple comme moment de son développement.

Cependant il n'en demeurerait pas moins que les catégories simples sont l'expression de rapports dans lesquels le concret non encore développé a pu s'être réalisé sans avoir encore posé la relation ou le rapport d'une multilatéralité plus grande qui est exprimé mentalement dans la catégorie plus concrète; tandis que le concret plus développé laisse subsister cette catégorie comme un rapport subordonné. (...) on peut donc dire que la catégorie plus simple peut exprimer des rapports dominants d'un tout moins développé, ou, au contraire, des rapports subordonnés d'un tout plus développé, qui existaient déjà historiquement avant que le tout ne se développât dans le sens qui trouve son expression dans une catégorie plus concrète. Dans cette mesure la marche de la pensée abstraite qui s'élève du plus simple au plus complexe correspondrait au processus historique réel. (419)

418 K. Marx, F. Engels, Etude philosophiques, op. cit., p. 104-112.

419 Ibid., p. 105.

Par contre certaines catégories toutes simples n'apparaissent historiquement avec toute vigueur que dans des formations sociales où les forces productives ont atteint un haut niveau de développement et les rapports sociaux un haut niveau de complexité. Ainsi certaines catégories abstraites appartiennent à des formes de société plus développées, tandis que des catégories plus concrètes se trouvaient pleinement développées dans des formes de société plus développées, tandis que des catégories plus concrètes se trouvaient pleinement développées dans des formes de société qui l'étaient moins.

Comme exemple de cela Marx nous propose le travail, en tant que source de richesse (420). Chez les Physiocrates le travail agricole apparaît comme la seule activité productive. En effet

La physiocratie est directement la décomposition économique de la propriété féodale, mais elle est de ce fait tout aussi immédiatement la transformation économique, la restauration de celle-ci, à ceci près que son langage n'est plus maintenant féodal, mais économique. Toute richesse se résout en terre et en agriculture (...) l'agriculture est le seul travail productif. Donc, le travail n'est pas encore saisi dans son universalité et son abstraction; il est encore lié à un élément naturel particulier, à sa matière, il n'est donc encore reconnu que sous un mode d'existence particulier déterminé par la nature. (421)

Adam Smith part lui d'une détermination moins concrète, du travail en général. Or l'universalité abstraite de cette catégorie reflète le développement historique de la catégorie la plus concrète, celle qui

420 Ibid., pp. 106-107; cf. également K. Marx, *Capital*, I, op. cit., p. 57-58; K. Marx, *Manuscrits de 1844*, op. cit., p. 79-83.

421 Ibid., p. 81-82.

comprend toutes les différentes formes concrètes du travail comme moments de son développement, et qui permet ainsi de penser, de conceptualiser toutes ces différentes formes particulières historiquement antérieures. Avec le développement le plus riche naissent donc les abstractions les plus générales, car il devient possible de saisir la totalité du développement d'une catégorie et donc, à travers ses différents moments, l'essence dont ils constituent les manifestations.

L'abstraction la plus simple, qui exprime une relation universellement valable, se place au départ dans le système conceptuel. Cependant elle n'apparaît sous cette forme générale, en tant que vérité pratique, que dans la société plus développée.

Cet exemple du travail montre d'une façon frappante que même les catégories les plus abstraites, bien que valables -- précisément à cause de leur abstraction -- pour toutes les époques, n'en sont pas moins sous la forme déterminée de cette abstraction même le produit de rapports historiques et n'ont leur entière validité que pour ces rapports et à l'intérieur de ceux-ci. (422)

Dans l'étude de chaque société il faut partir de l'élément dominant. Le travail investigatif d'abstraction a comme objectif la découverte de l'essence de l'objet étudié. Mais il faut, avant de commencer, avoir une idée assez précise sur ce qui constitue l'essentiel, et donc avoir accompli une rigoureuse investigation préalable. Selon

422 K. Marx, F. Engels, Etudes philosophiques, op. cit. p. 108.

Marx l'essentiel doit se chercher dans les mouvements du mode de production de la vie matérielle.

Dans toutes formes de société, c'est une production déterminée qui assigne à toutes les autres, ce sont les rapports engendrés par elle qui assignent à tous les autres leur rang et leur importance. C'est un éclairage universel où sont plongées toutes les autres couleurs et (qui) les modifie au sein de leur particularité. (423)

Il s'agit donc de trouver les lois qui gouvernent le mouvement du mode de production. Dans la préface à la première édition allemande du Capital, Marx nous dit que son livre a comme but de nous révéler "the economic law of motion of modern society" (424). Or les lois de mouvement de la société, autrement dit ses contradictions fondamentales, se manifestent dans la lutte des classes. Car l'essentiel consiste en le rapport spécifique dans lequel les propriétaires des moyens de production extorquent le surproduit des producteurs immédiats.

C'est pour cela qu'il ne faut pas ranger les catégories dans l'ordre où elles ont été historiquement déterminantes. L'ordre (de présentation) des catégories dépend de l'investigation, donc de leurs relations au sein de la société bourgeoise. Cet ordre part de l'essentiel et est (souvent) l'inverse de l'ordre naturel ou historique d'apparition des catégories.

Dans l'exposition il ne faut donc pas commencer avec la succession des différentes catégories historiques particulières. On ne cherche pas le rapport historique entre différents rapports

423 Ibid., p. 110-111.

424 K. Marx, Capital, I, op. cit., p. L.

économiques dans la succession des différentes formations sociales.

On ne cherche pas non plus l'ordre de succession des catégories dans l'idée à la manière de Proudhon. On essaye de décrire l'articulation des catégories dans le cadre de la société bourgeoise moderne. Ainsi le travail abstrait constitue le fondement, le point de départ dans la présentation des lois du devenir de la société capitaliste. Mais une description suivant l'ordre d'apparition historique des catégories placerait le travail abstrait à la fin. Il ne s'agit pas non plus ici d'une théorie de l'autodéveloppement du concept à travers ses différents moments. En effet on garde toujours comme présupposition l'existence de la société bourgeoise concrète, déjà existante. On ne peut partir de la théorie de la valeur que parce qu'on a déjà effectué une analyse approfondie du système capitaliste. La présentation systématique des concepts dépend de l'investigation préalable du tout étudié.

Ainsi, dans Le Capital, Marx part de la contradiction essentielle du mode de production capitaliste, la relation entre la classe des capitalistes et le prolétariat. Il faut donc isoler par abstraction cette relation, la réduire à sa forme la plus pure, afin de la soumettre à une analyse aussi pénétrante que possible. Cela doit se faire en deux étapes principales. Tout d'abord il faut faire abstraction de tous les rapports sociaux en dehors de la relation bourgeoisie-prolétariat, pour les réintroduire seulement à un stade beaucoup plus avancé de l'étude. Ensuite il faut réduire le rapport bourgeoisie-prolétariat à sa forme la plus significative en termes des structures et des tendances de la

totalité. Cette forme est l'échange. Comme dit Lénine:

Marx, dans le "Capital", analyse d'abord le rapport de la société bourgeoise (marchande) le plus simple, habituel, fondamental, le plus massivement répandu, le plus ordinaire, qui se rencontre des milliards de fois: l'échange des marchandises. L'analyse fait apparaître dans ce phénomène élémentaire (dans cette "cellule" de la société bourgeoise) toutes les contradictions (respectivement les germes de toutes les contradictions) de la société contemporaine. L'exposé nous montre ensuite le développement (et la croissance et le mouvement) de ces contradictions et de cette société dans le mouvement de ses diverses parties, depuis son début jusqu'à sa fin. (425)

L'échange, et donc la marchandise, avec toutes ses implications, constituent le point de départ de la présentation de ce que Marx appelle "the economic law of motion of modern society".

Cette discussion nous permet de voir l'erreur d'Althusser. Le fait qu'Engels identifie l'ordre logique des catégories et leur ordre historique est un faux problème dans le contexte qui nous préoccupe, celui de l'historicité des catégories et du statut des définitions théoriques. On a en effet pu voir dans les pages précédentes que la genèse historique et la genèse-en-pensée des catégories ne sont complètement distinctes que lorsque la genèse-en-pensée signifie l'ordre d'exposition des catégories. Or on peut parler de l'historicité des concepts et on peut les "soumettre" à l'histoire "réelle" sans identifier leur ordre d'exposition dans la théorie et leur apparition dans l'histoire. Le problème de l'historicité concerne en effet la possibilité de la conceptualisation, et

425 V.I. Lénine, Cahiers philosophiques, Paris, Editions sociales, 1973, pp. 344-345.

donc l'investigation théorique. Comme l'analyse qui produit les concepts est identique à l'exposition aux yeux d'Althusser, cette distinction disparaît. Sa déduction de la fausseté de la notion engelsienne de l'historicité des concepts à partir de l'identification de l'ordre d'exposition et de l'apparition historique des catégories est entièrement légitime -- à partir du moment où il interprète Engels non pas selon la conception marxiste de l'exposition mais selon la conception anti-humaniste de celle-ci.

On peut donc dire que l'argument adressé par Althusser à la conception engelsienne de la définition ne s'y applique pas. Cet argument d'Althusser a soulevé un problème important, qu'il fallait régler, mais il a tout de même déplacé le terrain de la discussion et nous a éloigné de notre propos. L'opposition essentielle entre Engels et Althusser ne se situait pas au niveau du rapport entre le développement historique des catégories et le développement logique des concepts dans le système. L'opposition fondamentale, donc en général et sur le point précis de l'historicité des catégories, est entre l'humanisme et l'anti-humanisme.

Tout d'abord, selon Althusser, toutes les pensées et toutes les actions humaines rentrent dans les cadres définis par la structure sociale et représentent des effets de structures. Les concepts des structures et de leurs effets représentent ainsi la connaissance. C'est une vision qui, comme la théorie de l'idéologie, qui postule une

société humaine harmonieuse intégrée par l'idéologie (avec l'exception de "quelques" méchants), présente la société comme ordonnée, comme un système achevé où tout se tient. L'humaniste Engels voit au contraire la société comme à la fois structurée et contradictoire, autrement dit comme un système de rapports qui engendre sans cesse des tendances qui se dissocient de lui, qui lui échappent. C'est dire que la pratique des hommes produit sans cesse du nouveau, ou des tendances que le système doit supprimer avant qu'elles ne le fassent sauter. Comme l'a si bien exprimé Karel Kosik:

L'homme vit toujours au sein d'un système: en tant que partie intégrante de celui-ci, il est réduit à certains de ses aspects (fonctions) ou apparences (unilatérales ou réifiées). Mais, en même temps, l'homme est toujours au-dessus du système, et — en tant qu'homme — il ne peut être réduit au système. L'existence de l'homme concret s'étend jusqu'à la sphère qui se trouve entre l'irréductibilité au système, ou sa possibilité de le surmonter, et son insertion de fait, ou sa fonction pratique, dans le système (des conditions et rapports historiques). (426)

Voilà pourquoi Engels nous dit que les définitions sont sans valeur pour la science: elles se fondent sur le donné et interdisent par principe tout Novum. Pour Althusser au contraire la définition est l'opération scientifique par excellence (427) puisqu'elle donne le concept de la structure, et que tout n'est qu'effet de la structure.

426 Karel Kosik, op. cit., p. 68.

427 L. Althusser, Lire le Capital, 1968, op. cit., tome I, p. 27.

Comme Marx, Engels pense que l'essence d'une chose ne peut être saisie qu'à travers la plénitude de ses manifestations et à travers sa négation. Ainsi le mode de production capitaliste n'est connaissable que lors de la soumission réelle du travail au capital et de l'apparition de la négation historique du capitalisme, c'est-à-dire de l'agent de son dépassement. Affirmer cela ce n'est pas confondre l'ordre d'exposition ces catégories et leur ordre d'apparition historique. Dire qu'on a saisi le mode de production capitalisme dans la plénitude de ses manifestations, et dans sa négation, cela signifie que l'investigation a retracé l'évolution historique du capitalisme, et que l'exposition reproduit de façon systématique les tendances essentielles du développement de celui-ci, et donc les contradictions fondamentales qui le poussent vers la ruine. Aussi, comme la société bourgeoise représente la forme la plus développée et la plus variée de l'organisation de la production de la vie matérielle des hommes, les catégories qui expriment les rapports sociaux bourgeois et leur articulation permettent de comprendre l'articulation des rapports sociaux de toutes les sociétés passées. Dans une célèbre analogie, Marx nous dit que l'anatomie de l'homme est la clef de l'anatomie du singe (428).

428 K. Marx, F. Engels, Etudes philosophiques, op. cit., p. 109.

En effet on ne peut comprendre les tendances fondamentales du devenir d'une chose avant de connaître sa forme supérieure. Ainsi on ne peut vraiment comprendre une société qu'au moment où l'on connaît ses contradictions fondamentales, l'essence de son être et de son devenir. Cette connaissance devient possible pour une société lorsque ses contradictions se sont développées suffisamment pour que leur négation devienne objectivement possible et même nécessaire, donc lorsque la société existante a perdu sa rationalité et donc sa réalité (au sens hégélien de ces termes), et lorsqu'elle a commencé son autocritique, donc au moment où l'on reconnaît "dass überall die Gegenwart mit der Zukunft schwanger geht" (429). Cela vaut bien sûr également pour la société bourgeoise.

Les conditions théoriques de la conceptualisation sont ainsi intimement liées aux conditions historiques générales, non seulement parce que la conceptualisation des rapports sociaux dépend de la maturité historique de ces rapports (comme Marx l'a montré pour le travail abstrait, Engels pour les socialistes utopiques), mais aussi parce que l'exposition de la structure du mode de production capitaliste présente nécessairement aussi le devenir historique de ce mode, tant en montrant ses formes primitives subsumées dans sa structure pleinement développée (cf. les analyses dans Le Capital de l'accumulation primitive, de l'histoire du capital argent et du capital marchand, et de la genèse de la rente foncière), qu'en montrant les tendances qui annoncent l'au-delà

429 Lettre de Leibniz à Bayle, cité par Ernst Bloch, Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel, op. cit., p. 228.

du capitalisme. On peut donc absolument confirmer ce que disait Engels: la définition véritable d'une chose est son développement. La définition du capital chez Marx comprend l'ensemble de son oeuvre, et s'étend des Manuscrits de 1844 aux Notes sur le Traité d'économie politique d'Adolphe Wagner, en passant par Misère de la philosophie, la Contribution à la critique de l'économie politique et Le Capital, entre autres.

Lorsque Engels dit que les définitions sont sans valeur, il ne parle pas des définitions qui consistent en le développement de la chose dans toutes ses manifestations et contradictions, mais des définitions sommaires, qui saisissent des moments réifiés de la chose (comme la définition du capital comme l'ensemble des moyens de production appartenant au capitaliste), ou qui ne font pas état de toute la complexité dialectique de la chose (il est ainsi fort utile de définir le capital comme un rapport social, mais cela ne pourrait suffire: il faut en tirer toutes les implications. Les quatre volumes du Capital suffisent à peine pour le faire). Si Engels voit une "faiblesse" dans le concept (430) c'est parce que pour lui les concepts ne sont pas des absolus, mais sont changeants. Pour Althusser les concepts idéologiques sont changeants selon les intérêts qui les gouvernent, et les concepts scientifiques sont absolus,

430 "Faut-il montrer comment, dans l'interprétation d'Engels, se retrouve un thème que nous avons déjà rencontré dans sa réponse à C. Schmidt: le thème de la faiblesse originelle du concept? Si les "définitions sont sans valeur pour la science" c'est qu'elles sont "toujours insuffisantes", autrement dit que le concept est par essence défaillant, et qu'il porte cette faute inscrite dans sa nature conceptuelle même: c'est la prise de conscience de ce péché originel qui lui fait abdiquer toute prétention à définir le réel, qui se "définit" lui-même dans la production historique des formes de sa genèse." (L. Althusser, Lire le Capital, 1968, op. cit., tome I, p. 144.)

puisqu'ils sont vrais, et ne dépendent ainsi d'aucun objet extérieur.

E. Anti-humanisme et théorie de la connaissance.

Toute la spécificité de la conception althussérienne de la connaissance peut se ramener à l'anti-humanisme. Pour établir un contraste et mieux éclairer ce fait, on a commencé ce chapitre par une discussion de la conception marxiste de l'abstraction et de l'essence. On a ensuite recensé les critiques adressées par Althusser à cette conception afin de mieux dégager les véritables fondements de sa position, et afin de montrer la véritable fonction théorique des arguments explicites d'Althusser. On a ainsi pu constater que l'anti-empirisme d'Althusser se manifestait dans des arguments inadéquats à leur objet, mais qu'il servait quand même à poser la séparation totale entre la théorie et "les" pratiques comme la seule alternative à une confusion idéologique totale. On a vu de même que les arguments avancés par Althusser pour critiquer la notion d'essence étaient inadéquats parce qu'ils se présentaient comme la réfutation de toute notion d'essence, alors qu'ils ne touchaient que l'hégélianisme et non le marxisme. L'analyse a révélé que ces arguments servaient de masque pour l'anti-humanisme et visaient principalement les notions marxistes de praxis et de totalité, ainsi que les fondements théoriques de l'analyse génétique des formations sociales. On a ensuite dégagé les différences spécifiques entre la conception althussérienne et la conception marxiste de l'analyse, de l'investigation et de l'exposition, en montrant que la position d'Althusser qui sépare le "réel" de la "pensée", c'est-à-dire le vécu du conçu et la pratique de la théorie, repose immédiatement sur sa théorie de l'i-

déologie. On a finalement montré que la position d'Engels quant à l'historicité des concepts et à la nature des définitions théoriques est défendable même si l'on n'accepte pas sa confusion entre l'ordre d'exposition des catégories dans la théorie et l'ordre d'apparition des catégories matérielles dans l'histoire. La différence entre les positions respectives d'Engels et d'Althusser découle de la différence entre l'humanisme engelsien et l'anti-humanisme althussérien.

Telle est l'écriture d'Althusser: une écriture que nous oserons dire "symptomale", dans la mesure où, d'un même mouvement, elle recèle l'inrecelé dans le texte même qu'elle écrit, et le rapporte à un autre texte, présent d'une absence nécessaire dans le premier (431). C'est pourquoi Althusser peut ne pas donner la réponse énoncée, tout simplement en ne pas énonçant le concept absent sous une forme énoncée dans le plein de la question, absent dans cette question au point de ne pas produire et de ne pas faire apparaître en elle ce plein même, comme le plein d'une absence. En n'établissant pas la continuité dans la question, par le mutisme sur l'anti-humanisme, il ne produit en même temps pas la réponse jusque-là donnée, à laquelle correspond la question jusque-là résolue. A partir de cette élimination d'un énoncé porteur de pleins, et de cette destruction de sa réponse à partir de la question, il est possible de ne pas mettre à jour les raisons qui rendent compte de la séparation totale entre le "réel" et la "pensée" (432). Cependant, ce qui distin-

431 Ibid., p. 28-29.

432 Ibid., p. 22-23.

que Althusser d'une infinie distance, c'est qu'il ne produit pas dans son texte une question à laquelle ne répond aucune des réponses immédiates qui lui succèdent, mais encore à laquelle ne répond aucune autre des réponses qu'il ait données dans son oeuvre, qu'elle qu'en soit la place, -- il suffit au contraire, quand il advient à Althusser de formuler une question sans (véritable) réponse, d'un peu de patience et de perspicacité pour découvrir ailleurs, vingt ou cents pages plus loin, ou bien à propos d'un autre sujet, ou sous l'enveloppe d'une tout autre idée, la réponse elle-même, ailleurs chez Althusser, ou, à l'occasion, car il a de ces éclairs prodigieux, chez Balibar (ou chez Rancière), le commentant sur le vif (433).

Ainsi la différence entre Engels et Althusser apparaît de façon relativement explicite lorsque celui-ci parle de Gramsci, de Coletti et de Sartre:

cette interprétation ne peut se penser elle-même que sous la condition de toute une série de réductions qui sont l'effet dans l'ordre de la production des concepts, du caractère empiriste de son projet. C'est par exemple sous la condition de réduire toute pratique à la pratique expérimentale, ou à la praxis "en général", puis d'assimiler cette pratique-mère à la pratique politique que toutes pratiques peuvent être pensées comme relevant de la pratique historique "réelle", que la philosophie, et même la science, et donc le marxisme également, peuvent être pensés comme l'"expression" de l'histoire réelle. On parvient de la sorte à rabattre la connaissance scientifique même, ou la philosophie, et en tout cas la théorie marxiste sur l'unité de la pratique économique-politique, sur le coeur de la pratique "historique", sur l'histoire "réelle". On parvient ainsi au résultat exigé par toute interprétation historiciste du marxisme comme sa condition théorique même: la

433 Ibid., p. 29.

transformation de la totalité marxiste en une variante de la totalité hégélienne. (434)

La théorie anti-humaniste de l'idéologie crée de gros problèmes pour toute théorie de la connaissance. Si l'idéologie médiatise tout rapport entre la pensée et l'être, si les individus sont toujours immédiatement confrontés à l'idéologie, même lorsque la pensée réfléchit sur elle-même, il s'en suit que toute preuve empirique de la validité des concepts devient impossible. Le critère de la pratique, conçu comme un rapport entre un sujet et un objet fixes, perd sa validité. Puisqu'on ne connaît jamais le monde empirique adéquatement qu'à travers la construction de concepts, le critère de la pratique ne peut pas s'appliquer, puisque son application reviendrait à comparer les concepts produits aux apparences immédiates de la pratique. La conceptualisation de cette pratique amènerait la confrontation des concepts à des concepts, ce qui pose bien entendu de sérieux problèmes, puisque cela signifie que les critères de la validation des concepts doivent être immanents à la pensée. Or si la pensée fait partie de l'être (du "réel"), si la théorie fait partie de la praxis, ou même, si la pratique théorique entretient des rapports étroits avec toutes les autres pratiques de la même façon que la politique par exemple, alors on est confronté avec les problèmes de l'influence de ces autres pratiques sur la conceptualisation, et de la différence entre la pratique idéologique et la pratique

434 Ibid., p. 174.

scientifique. (435) Il faut pouvoir poser la différence entre la science et l'idéologie en termes d'une différence entre la vérité et l'erreur, et il faut refuser toute notion de la relativité de la vérité. La première condition est remplie par la théorie de l'idéologie. La deuxième pose plus de problèmes. On sait que la totalité anti-humaniste est une structure où tous les éléments s'articulent selon un ordre donné. On sait aussi que cette totalité n'existe jamais que comme moment figé, qu'on ne peut la saisir comme devenir. Même la production des concepts dans la théorie est le fait de l'exposition qui exprime un développement synchronique des formes, un "toujours-déjà-donné". La relativité de la vérité des concepts dans ce contexte ne peut signifier que la relativité de la correspondance entre un concept et l'objet "réel" qu'il désigne.

435 Althusser a besoin d'un critère immanent à la science pour la validation des connaissances théoriques, car la Généralité I est toujours inadéquate en raison de la médiation omniprésente entre le sujet et l'"objet réel". On pourrait nous demander si la même nécessité n'intervient pas dans l'approche humaniste dialectique. Après tout là aussi nous avons admis la médiation du rapport sujet-objet par des structures idéologiques. Si toute médiation a son immédiateté et si toute immédiateté est le produit de médiations comprenant une dimension idéologique, le critère de la pratique peut-il encore s'appliquer? La réponse est oui. En effet, le critère de la pratique signifie que la praxis prolétarienne révolutionnaire non seulement dissout les structures fétichistes, mais bien plus qu'elle n'assume pas elle-même des apparences fétichistes, du moins pas dans la même mesure que la pratique aliénée du mode de production capitaliste. Cela signifie que l'immédiateté de cette praxis n'occulte pas dans la même mesure les médiations qui l'ont produite. La médiation de la théorie est encore nécessaire, mais plus pour pénétrer le même rapport fétichiste entre le phénomène et l'essence. Cf. dans Histoire et conscience de classe de G. Lukacs, op. cit., le chapitre "Remarques méthodologiques sur la question de l'organisation".

Penser l'évolution du concept selon la maturité des conditions devient impossible puisque l'évolution des conditions est elle-même impensable au sein de la théorie. Une telle relativité devient une possibilité et même une nécessité dès que la lutte des classes est en contact avec le processus de la pratique théorique dans la formation sociale. Il devient donc absolument nécessaire ici aussi de faire intervenir la médiation de l'instance idéologique et la coupure pour séparer le processus de la pratique théorique des autres pratiques. La théorie se trouve ainsi effectivement précipitée en dehors du réel. Si l'être n'affecte pas la pensée, et si "le réel "après comme avant subsiste dans son indépendance en dehors de l'esprit"", cela signifie que la théorie est tout à fait divorcée de la pratique, et le conçu tout à fait séparé du vécu. Aucun facteur extra-théorique ne vient affecter la conceptualisation. Mais en même temps la théorie ne peut trouver de confirmation en dehors d'elle-même. Elle doit fonder elle-même la validité de ses produits selon des critères qui lui sont immanents. On a vu au chapitre 3 que ces critères se confondent complètement avec les formes d'exercice de la science. Dans le cas de la science de l'histoire, il suffit que la production des concepts par l'exposition produise une théorie qui revête la forme d'une exposition systématique des essences, et non des phénomènes, pour que cette science réponde aux critères de la scientificité.

Réduction du phénomène à l'essence (du donné à son concept), unité interne de l'essence (systématicité des concepts unifiés sous leur concept): telles sont donc les deux déterminations positives qui constituent, aux yeux de Marx, les conditions du caractère scientifique d'un résultat isolé, ou d'une théorie générale. On notera pour autant ici que ces déterminations expriment, à propos de l'Economie Politique, les conditions générales de la rationalité scientifique existante (du théorique existant): Marx ne fait que les imprunter à l'état des sciences existantes, pour les importer dans l'Economie Politique comme normes formelles de la rationalité scientifique en général. (436)

La vérification de la présence de cette rationalité scientifique est l'oeuvre de la Théorie qui, en tant que réflexion de la "théorie" sur les produits scientifiques, est une lecture symptomale du discours théorique dont on cherche à établir la validité. Il s'agit donc d'une réflexion sur la problématique de la pratique scientifique dans le but de vérifier son ouverture et la correspondance du discours explicite à sa structure sous-jacente.

Le caractère absolument indispensable à la théorie althussérienne de la lecture symptomale ne peut plus faire de doute. La suppression de cette lecture par la redéfinition de la philosophie aurait ainsi eu des conséquences théoriques graves. Mais il était tout aussi indispensable de redéfinir de telle sorte la philosophie qu'elle créât un lien entre la théorie et la lutte des classes qui n'affectât en rien le processus de la pratique scientifique lui-même de façon directe. Il est frappant que la pratique philosophique affecte la politique et l'idéologie, mais ne

porte pas directement sur la science. Elle défend celle-ci contre l'idéologie, certes; mais son action ne porte que sur l'idéologie, pas sur la science en tant que telle. Quand Althusser fait ressortir le rôle de la philosophie dans la coupure épistémologique, c'est uniquement dans ce sens précis. La philosophie fait reculer l'idéologie et dégage ainsi un espace où la science peut s'établir. Mais la philosophie n'affecte en rien la conceptualisation scientifique dans son état pur. Et il faut qu'il en soit ainsi, pour que le caractère absolu de la vérité scientifique reste préservé, pour que la science se distingue de l'idéologie.

Cette absence d'un rapport entre la "lutte des classes dans la théorie" et la conceptualisation scientifique nous permet enfin d'expliquer pourquoi Althusser avance tant d'arguments inadéquats dans sa polémique contre l'empirisme, contre la notion d'essence, contre Engels. La théorie de l'idéologie suffit pour établir la distinction entre réel et pensée. Mais elle ne suffit pas pour expliquer l'absence d'un rapport entre la conceptualisation et le développement des autres pratiques. Il est clair que l'évolution de celles-ci devrait se répercuter dans l'évolution de la matière fournie par l'idéologie à la science. Le changement du type de matière que travaille la science devrait affecter celle-ci. On sait que l'explication réelle de cette absence est l'éléatisme d'Althusser. Comme il n'y a pas de rapport de continuité entre les différentes conjonctures, entre les différents présents dans lesquels se manifeste la structure, chacun de ces présents est toujours-déjà-donné:

un changement des conditions extra-théoriques suffisant pour affecter la conceptualisation ne peut intervenir dans une même conjoncture. Mais on a aussi indiqué au chapitre premier qu'Althusser n'avait pas pensé jusqu'à ses limites logiques cet éléatisme dont il est coupable. Il cherche encore des continuités dans la totalité, de la totalité, n'ayant pas tiré toutes les conséquences de son propre cadre théorique. Ne pouvant en raison de cela apporter l'argument éléatique qui découle logiquement de ses prémisses, il a recours à des arguments contradictoires, faibles, inadéquats, qui lui fournissent un prétexte pour proposer des conclusions anti-humanistes, sans vraiment les fonder. L'"écriture symptomale", comme "nous oserons dire" cette façon d'argumenter, n'est ainsi que le résultat d'un manque de rigueur théorique de la part d'Althusser.

*

"La doctrine matérialiste qui veut que les hommes soient des produits des circonstances et de l'éducation, que, par conséquent, des hommes transformés soient des produits d'autres circonstances et d'une éducation modifiée oublie que ce sont précisément les hommes qui transforment les circonstances et que l'éducateur a lui-même besoin d'être éduqué. C'est pourquoi elle tend inévitablement à diviser la société en deux parties dont l'une est au-dessus de la société (par exemple chez Robert Owen).

La coïncidence du changement des circonstances et de l'activité humaines ne peut être considérée et comprise rationnellement qu'en tant que pratique révolutionnaire." (437)

On a ainsi pu établir dans ce chapitre que le rapport entre réel et pensée, qui est à la base de la théorie althussérienne de la pratique

437 K. Marx, 3e thèse sur Feuerbach, in K. Marx et F. Engels, Oeuvres choisies, op. cit., p. 24-25.

théorique, est une conséquence de l'anti-humanisme sous la forme de la coupure épistémologique (théorie de l'idéologie), de la totalité structurale (morcellement de la praxis) et du concept de temps historique (éléatisme). La coupure entre le réel et la pensée reproduit la simple immédiateté des représentations des individus isolés dans la société bourgeoise, c'est-à-dire cette immédiateté qui caractérise la théorie anti-humaniste de l'idéologie et du rapport structure-individu.

La théorie anti-humaniste de la pratique théorique représente ainsi le point de vue immédiat du chercheur solitaire, qui maintient une attitude purement contemplative envers le "monde extérieur" en raison de son isolement. La thèse de la spécificité de la pensée ou de la science n'a jamais constitué le vrai problème. Il fallait chercher celui-ci dans l'idée que le réel "après comme avant subsiste dans son indépendance en dehors de l'esprit", que le rapport entre pensée et "réel" n'est pas "un rapport réel entendons par là un rapport inscrit dans ce réel dont la pensée est la connaissance." C'est dans cette idée que la distinction entre l'être et la pensée s'érigait en séparation totale.

En se situant au point de vue du chercheur solitaire, l'anti-humanisme fonde une théorie de la pratique théorique tout à fait contemplative non seulement en sortant l'activité scientifique de la formation sociale (438), et en isolant apparemment le chercheur des in-

438 Cf. L. Althusser, Lire le Capital, 1968, op. cit., tome I, ch. 5, où Althusser explique que la science n'est pas une superstructure.

fluences extra-théoriques sur sa pratique (sinon sur sa conception de sa pratique), mais en niant toute possibilité pour la théorie d'influencer le "réel". Cela ne serait pas grave si la théorie ne représentait pas la seule connaissance adéquate de la réalité. La séparation entre le réel et la pensée nous ramène donc à la coupure entre le vécu et le conçu. Les hommes vivent dans l'idéologie, mais ne connaissent adéquatement la réalité que dans la théorie. Il s'agit ~~là tout~~ simplement d'une coupure entre théorie et pratique: la théorie saisit la réalité de façon juste mais reste impuissante à la transformer; la pratique est déterminée par la structure et n'est vécue que de façon idéologique par les individus.

Cette dichotomie entre le vécu et le conçu et la dichotomie structure/ individu qui la sous-tend, se retrouvent dans la façon dont Althusser traite le rapport entre l'histoire et la vie quotidienne. Il aborde cette question dans une critique de la lettre d'Engels à Joseph Bloch (439). On sait qu'Engels y affirme que l'événement historique est la résultante de la conjonction d'une multitude de volontés individuelles, toutes à la recherche de leurs intérêts particuliers et inconscientes de la totalité. L'analyse althussérienne de ce texte débouche sur la conclusion que cette conception d'Engels est idéologique, parce que toute sa démonstration est suspendue à un objet spécifique: les volontés individuelles. Althusser accuse Engels d'avoir naïvement repris à son compte la prémisse de l'idéologie et de l'économie politique bourgeoises, à savoir la conception de l'homme comme homo oeconomicus.

439 L. Althusser, Pour Marx, op. cit., p. 117-127.

Qu'Engels ait fait cela ou non ne nous concerne pas ici. Nous devons plutôt nous intéresser à la conclusion qu'Althusser tire de son analyse: on ne peut rendre compte d'un événement historique,

si on prétend l'engendrer de la possibilité (indéfinie) de l'événement non-historique. Ce qui fait que tel événement est historique, ce n'est pas qu'il soit un événement, c'est justement son insertion dans les formes de l'historique comme tel (les formes de la structure et de la superstructure)
(440)

Or les événements qui affectent les hommes au niveau individuel, —

"l'infinité des choses qui adviennent aux hommes dans leurs jours et leurs nuits, anonymes à force d'être singulières" (441) —, ces événements doivent être distingués de "l'événement historique comme tel" selon Althusser. L'histoire représente ainsi la vie de la structure, par opposition à la vie des individus, qui représente le non-historique. Cela ne signifie pas que cette vie des individus n'existe pas. Althusser entend plutôt qu'elle est inconnaissable autrement que comme effet des structures. Ce qui veut dire qu'on peut en saisir différents aspects en tant qu'effets des différentes structures (économique, politique, etc.), au moyen de différentes sciences (science de l'histoire, psychanalyse, etc.). Mais la vie individuelle en tant que telle n'existe pas pour la science:

Je ferai remarquer, pensant au modèle d'Engels, que toute discipline scientifique s'établit à un certain niveau, précisément le niveau où ses concepts peuvent recevoir un contenu (sans quoi ils ne sont le concept de rien, c'est-à-dire ils ne sont pas des concepts). Tel est le niveau de la théorie historique

440 Ibid., p. 126.

441 Ibid.

de Marx (lire: d'Althusser — PLB): le niveau des concepts de structure, de superstructure et de toutes leurs spécifications. Mais quand la même discipline scientifique prétend produire, à partir d'un niveau qui ne fait l'objet d'aucune connaissance scientifique (comme dans notre cas, la genèse des volontés individuelles à partir de l'infinité des circonstances, et la genèse de la résultante finale à partir de l'infini des parallélogrammes...) la possibilité de son propre objet et des concepts qui lui correspondent, alors elle tombe dans le vide épistémologique. (442)

Il s'avère ainsi que la pratique théorique représente la vie des structures, et l'idéologie la vie des hommes. La dichotomie entre individus et structure se reproduit ainsi sous la forme de la coupure épistémologique entre la théorie et l'idéologie.

Le caractère contemplatif de la science ressort également dans l'absence d'une différenciation nette entre les sciences naturelles et les sciences sociales. Cette absence se manifeste par exemple dans Lire le Capital, lorsqu'Althusser ne parle jamais que de la science en général, et propose comme exemple type de l'immanence des critères de validation des concepts le cas des mathématiques. Une autre manifestation de cette absence se trouve dans la discussion de l'importation d'une rationalité scientifique "en général" dans l'économie politique (cf. le passage cité supra, p. 231). Lorsqu'Althusser nous disait dans Pour Marx qu'on ne pouvait pas tout simplement importer la dialectique hégélienne dans l'économie politique sans transformer radicalement et la dialectique et l'économie en le faisant, en raison de l'unité de la méthode et du contenu, on ne pouvait que l'applaudir.

442 Ibid., p. 127.

Mais en séparant les "normes formelles" de la rationalité scientifique du contenu des différentes sciences, Althusser tombe dans le formalisme à nouveau. La seule chose qui pourrait justifier son approche serait le statut identique des objets des différentes sciences, et des rapports entre ces sciences et leurs objets. Or la réduction du phénomène à l'essence ne peut avoir le même statut en biologie et en économie politique qu'à la condition de penser l'objet de l'économie politique de la même façon que la biologie pense la nature. On ne fait ainsi que reproduire le point de vue de la science économique bourgeoise qui voit dans les lois de l'économie capitaliste des lois naturelles du même type que les lois de la physique, plutôt que des lois naturelles sociales, historiques et transitoires.

Dans son autocritique, Althusser nous dit certes qu'on ne peut pas parler de la science en général, mais seulement de sciences particulières. Il admet ainsi que la "science de l'histoire" a un statut particulier par rapport aux autres sciences (physique, mathématiques, psychanalyse). Il fait à plusieurs reprises des déclarations de ce genre:

L'union, ou fusion du mouvement ouvrier et de la théorie marxiste est le plus grand événement de l'histoire des sociétés de classe, c'est-à-dire pratiquement de toute l'histoire humaine. (443)

Althusser voit dans cette union la réalisation de l'"union de la théorie et de la pratique". Elle aurait son fondement dans le caractère révolu-

443 Louis Althusser, "Sur le rapport de Marx à Hegel", op. cit., p. 51; cf. aussi "La philosophie comme arme de la révolution", op. cit., p. 39; Eléments d'autocritique, op. cit., p. 107-108.

tionnaire de la théorie marxiste, caractère dû au fait que les prolétaires y retrouvent la théorie de leur propre lutte et peuvent ainsi s'en servir pour renverser la domination de la bourgeoisie. La science marxiste serait même une condition indispensable du succès de la lutte de classe prolétarienne (444). Mais cette suggestion que les prolétaires retrouvent dans Le Capital la théorie de leur propre lutte (445) fait retomber Althusser dans cet empirisme qu'il a tant décrié, puisque l'idée d'une connexion quelconque entre le vécu et le conçu est empiriste selon l'anti-humanisme. Le vécu des prolétaires ne devrait pas plus prédisposer à comprendre Le Capital que le vécu des intellectuels, puisque le domaine de la théorie ne peut être atteint que par une rupture complète avec l'idéologie. L'"union de la théorie marxiste et du mouvement ouvrier" ne peut donc rien avoir en commun avec cette vision "empiriste" d'une reproduction dans la théorie du vécu d'une classe, à moins de sortir du cadre de l'anti-humanisme théorique, et de l'opposition figée entre la théorie et l'idéologie. Quand Althusser

444 Ibid., p. 34, 38, 107-108; "La philosophie comme armé de la révolution", op. cit., p. 36-37; et l'"Avertissement" aux lecteurs du premier livre du Capital, op. cit.

445 "Ceux des prolétaires qui lisent Le Capital peuvent le comprendre plus facilement que tous les spécialistes bourgeois, aussi "savants" soient-ils. Pourquoi? Parce que Le Capital parle tout simplement de l'exploitation capitaliste dont ils sont les victimes. Le Capital démonte et démontre les mécanismes de cette exploitation que les prolétaires subissent tous les jours, sous toutes les formes que la bourgeoisie met en oeuvre: augmentation de la durée du travail, intensification de la productivité, des cadences, diminution du salaire, mise au chômage, etc. Le Capital est bien leur livre de classe" (L. Althusser, "Comment lire Le Capital", in Positions, op. cit., p. 49.)

nie l'intermédiation réciproque de la théorie et de la pratique, l'interpénétration des contraires, il interdit également à la théorie de devenir une puissance matérielle en s'emparant de la conscience des masses.

Voilà pourquoi Althusser adresse au marxisme révolutionnaire la même critique qu'au jdanovisme. Il proclame par exemple ceci:

C'est de ce temps (de l'époque de la Révolution d'Octobre — PLB) que date la fameuse opposition entre "science bourgeoise" et science prolétarienne", où triomphait une interprétation idéaliste et volontariste du marxisme comme expression et produit exclusif de la pratique prolétarienne. Cet humanisme "gauchiste" désignait le prolétariat comme le lieu et le missionnaire de l'essence humaine. S'il était voué au rôle historique de libérer l'homme de son "aliénation", c'était par la négation de l'essence humaine dont il était la victime absolue. L'alliance de la philosophie et du prolétariat annoncée par les textes de Jeunesse de Marx, cessait d'être une alliance entre deux parties extérieures l'une à l'autre. Le prolétariat, essence humaine en révolte contre sa négation radicale, devenait l'affirmation révolutionnaire de l'essence humaine: le prolétariat était ainsi philosophie en acte, et sa pratique politique la philosophie même. Le rôle de Marx se résumait alors à conférer à cette philosophie agie et vécue en son lieu de naissance la simple forme de la conscience de soi. C'est pourquoi l'on proclamait le marxisme "science" ou "philosophie" "prolétariennes", expression directe, production directe de l'essence humaine par son unique auteur historique, le prolétariat. La thèse kautskyste et léniniste de la production de la théorie marxiste par une pratique théorique spécifique, en dehors du prolétariat, et de l'"importation" de la théorie marxiste dans le mouvement ouvrier, se trouvait récusée sans égards, -- et tous les thèmes du spontanéisme se précipitaient dans le marxisme par cette brèche ouverte: l'universalisme humaniste du prolétariat. (446)

446 L. Althusser, Lire le Capital, 1968, op. cit., tome I, p. 180-181.

Or, le jdanovisme est au plus une caricature du marxisme révolutionnaire (447). Le jdanovisme représente une instrumentalisation extrême de la science, la soumission directe de la science aux besoins idéologico-politiques de la bureaucratie staliniste. Le stalinisme avait un besoin organique et essentiel de la mystification, de la distorsion et de la falsification. Cette instrumentalisation fut subie par les sciences de la nature comme par les sciences de la société. De là vint la fameuse opposition entre la science bourgeoise et la science prolétarienne, avec les effets qu'on sait (la biologie de Lyssenko, etc.). On assista à une sociologisation des sciences de la nature: la science fut présentée comme une idéologie historiquement relative. La science bourgeoise et la science prolétarienne étaient pensées comme les produits de l'affrontement pratique entre la bourgeoisie et le prolétariat. Aucune distinction ne fut faite entre l'idéologie politique et la science naturelle. On avait ainsi affaire, dans un sens, à l'inversion de la méthode scientifique bourgeoise (448).

En effet, au lieu de sociologiser la nature, la méthode scientifique bourgeoise naturalise la société. Ses deux prémisses fondamentales sont (a) l'existence d'une harmonie naturelle dans la société qui peut être assimilée à la nature épistémologiquement parlant; (b) l'idée

447 Pour ce qui suit sur le jdanovisme, cf. entre autres M. Lowy, "Science et révolution: objectivité et point de vue de classe dans les sciences sociales", in Dialectique et révolution: essais de sociologie et d'histoire du marxisme, Paris, Editions Anthropos, 1973, p. 201-236.

448 Ibid., p. 222.

que la société est régie par des lois naturelles, immuables et indépendantes de l'homme. Ces deux prémisses font en sorte que la méthode des sciences sociales est pensée comme identique à celle des sciences naturelles. Du point de vue bourgeois on retrouve dans toutes les sciences les mêmes procédés de recherche, la même neutralité, l'objectivité, le détachement dans l'observation des phénomènes, etc.

Le jdanovisme représente l'inversion de la méthode scientifique bourgeoise par le fait qu'il ne distingue pas la méthode des sciences sociales de celle des sciences naturelles (449). La possibilité de cette inversion, qui maintient les deux approches sur le terrain des apparences fétichistes, est fondée dans le fait que la société soviétique a été construite sur la base de la division capitaliste du travail dans l'entreprise et dans les autres secteurs de la société. La reproduction de cette division du travail a eu comme effet la reproduction de la réification (450)

La réaction d'Althusser au XXe Congrès du PCUS et au jdanovisme a été le refus de tout point de vue de classe dans les sciences, même sociales. Il a ainsi nié le stalinisme, pour tomber dans l'autre écueil, le point de vue des agents du mode de production capitaliste. Seule cette réaction, qui n'a pas su découvrir le noyau rationnel du jdanovisme,

449 "Tandis que le positivisme veut "naturaliser" les sciences historiques; le stalinisme-lyssenkisme essaie "d'idéologiser" les sciences de la nature." (Ibid.)

450 Cf. Rudolf Bahro, op. cit.

à savoir le point de vue de classe dans la conceptualisation de la société, a pu permettre à Althusser de classer ensemble le stalinisme et le marxisme révolutionnaire (451). Comme celui-ci contient en lui à la fois la reconnaissance du point de vue de classe dans la science et aussi la reconnaissance de la spécificité de celle-ci, elle dépasse et le jdanovisme et l'althussérisme; qu'elle comprend comme des moments abstraits, des déterminations unilatérales à subsumer. Si le jdanovisme est une affirmation et l'althussérisme sa négation, le marxisme révolutionnaire est la négation de la négation, qui n'est absolument pas identique à l'affirmation.

On pourrait ainsi dire que l'althussérisme est un stalinisme "au signe inversé". Il reproduit le même autoritarisme, mais cette fois au nom de la Science plutôt qu'au nom du Parti. On trouve un exemple de cela dans la discussion de l'idéologie dans les sociétés sans classes. Althusser nous dit que toute société a besoin de l'idéologie pour "former" les hommes et pour "les mettre en état de répondre aux exigences de leurs conditions d'existence" (452). Comme l'histoire change perpétuellement les conditions d'existence des hommes, il faut selon Althusser que les hommes soient transformés sans cesse pour les adapter au changement de leurs conditions d'existence. Dans une société sans classes,

451 "L'acceptation de l'"esprit de parti" stalinien, hier, et le refus de la science prolétarienne (dans le domaine des sciences historiques), aujourd'hui, sont fondés sur la même "bêvue": la confusion entre le point de vue du prolétariat et sa pauvre caricature bureaucratique: adorés ensemble hier, brûlés ensemble aujourd'hui." (M. Lowy, op. cit., p. 224.)

452 L. Althusser, Pour Marx, op. cit., p. 242.

si cette "adaptation" ne peut être laissée à la spontanéité, mais doit constamment être assumée, dominée, contrôlée, c'est dans cette idéologie que cette exigence s'exprime, cette distance se mesure, que cette contradiction est "agie" (?--PLB). C'est dans l'idéologie que la société sans classe vit l'ina-déquation-acéquation de son rapport au monde, en elle et par elle qu'elle transforme la "conscience" des hommes, c'est-à-dire leur attitude et leur conduite, pour les mettre au niveau de leurs tâches et de leurs conditions d'existence. (453)

Si la société sans classes ne peut pas "spontanément" contrôler son adaptation, cela suggère que la manipulation de l'idéologie ne représente pas l'oeuvre même de l'idéologie, mais celle de la théorie, qui agit en connaissance de cause. Certes, cela semble contredire l'idée que la théorie n'intervient pas dans le "réel", que celui-ci reste "après comme avant" indépendant par rapport à la pensée. Et pourtant il s'agit bien du sens de l'affirmation d'Althusser. On en trouve la confirmation dans Lire le Capital, où notre auteur déclare à propos de Gramsci:

Cette "coupure" entre les anciennes religions ou idéologies même "organiques" et le marxisme, qui, lui est une science, et qui doit devenir l'idéologie "organique" de l'histoire humaine, en produisant dans les masses une nouvelle forme d'idéologie (une idéologie qui repose cette fois sur une science, -- ce qui ne s'était jamais vu) -- cette coupure n'est pas vraiment réfléchie par Gramsci, et, absorbé qu'il est par l'exigence et les conditions pratiques de pénétration de la "philosophie de la praxis" dans l'histoire réelle, il néglige la signification théorique de cette coupure et ses conséquences théoriques et pratiques. (454)

453 Ibid.

454 L. Althusser, Lire le Capital, 1968, op. cit., tome I, p. 166-167.

Althusser prétend enfin dans Pour Marx que la reconnaissance de la nécessité historique de l'idéologie permet d'agir sur elle et d'en faire "un instrument d'action réfléchi (sic) sur l'Histoire" (455). Si l'idéologie est nécessairement imaginaire et mystificatrice, comment comprendre sa transformation en "instrument réfléchi" par la théorie, sinon comme contrôle des masses par les théoriciens, ou des prolétaires par le Parti? Car Althusser ne prétendrait tout de même pas que tous les membres de la société pratiquent la théorie, réfléchissent sur l'idéologie, et puis s'en servent pour se mystifier afin de mieux faire fonctionner la formation sociale! Malgré son apparence pratique, cette forme de théorie reste contemplative, car son action n'aboutit pas à une transformation du monde, mais constitue tout au plus une forme de manipulation déjà inscrite dans le cadre achevé des rapports entre structures et individus. Elle se présente comme une activité semblable à celles des sciences de la nature qui se servent de la connaissance des lois de la nature pour utiliser celles-ci, sans pouvoir ni vouloir les abolir.

Que la pratique théorique althussérienne mène au fatalisme (l'impossibilité pour la science extérieure à la formation sociale d'influencer celle-ci) ou au volontarisme (la manipulation des formations idéologiques au moyen de la science), elle reste donc contemplative dans son essence, et ne parvient jamais à une vision juste du rapport entre théorie et pratique, car elle ne les saisit jamais que comme moments

455L. Althusser, Pour Marx, op. cit., p. 238.

abstrait, sans comprendre le devenir dialectique qui les unit.

L'anti-humanisme théorique prend les horizons de l'aliénation pour les limites du développement humain, et ne prend pas au sérieux la possibilité de les franchir. Il confond ainsi l'idéologie bourgeoise de la liberté et du sujet, qui n'est que le reflet de la situation de l'individu isolé dans le marché, et la conception marxiste de la transformation de l'humanité en sujet de son histoire dans la libération révolutionnaire du prolétariat luttant consciemment contre l'ordre capitaliste. Comme le dit Ernst Bloch:

Marx dagegen erblickt im denkerzeugenden Subjekt entweder gar nichts, ausser dem Träger von Sparren, von falschem Bewusstsein, von Betrachtung ausserhalb des wirklichen, des Produktionsprozesses. Oder aber, er wertet den Gedanken, sofern er ein mit der geschehenden Wirklichkeit vermittelter ist, selber als Faktor der Umwälzungsprozesse: nur dann, dann aber unbedingt, wird er geschichtserzeugend. Wird als Klassenbewusstsein, als revolutionäre Wissenschaft eine besonders mächtige, auf Produktion and Basis zurückwirkende Kraft, gehört zum Subjekt der Geschichtserzeugung, der mit Bewusstsein gemachten Geschichte. Das grundlegende Subjekt ist bei Marx aber niemals der Geist, sondern der wirtschaftende gesellschaftliche Mensch. (456)

456 Ernst Bloch, Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel, op. cit., p. 412. Ce passage peut se traduire ainsi en Français: "Marx par contre ne voit dans le sujet de la connaissance (ou bien) rien du tout, sinon le porteur de chevrons, de la fausse conscience, de la contemplation en dehors du (procès) réel, du procès de production. Ou bien, il considère la pensée elle-même, dans la mesure où elle est médiatisée par la réalité en devenir, comme un facteur du procès révolutionnaire: ce n'est qu'à ce moment-là, mais nécessairement à ce moment-là, qu'elle devient constitutive de l'histoire. En tant que conscience de classe, que science révolutionnaire, elle devient une force particulièrement puissante, réagissant sur la production et sur la base, et elle appartient au sujet qui fait l'histoire, (c'est-à-dire) l'histoire faite consciemment. Le sujet fondateur (d'une telle histoire) n'est jamais chez Marx l'esprit, mais l'homme socialisé économiquement productif."

CONCLUSION

Notre investigation de la pensée d'Althusser s'est faite en deux étapes. Il nous a d'abord fallu découvrir la structure réelle de sa pensée, tout entière cachée par sa "rhétorique sybilline de la dérobade" (457). Nous devions tenter de donner une cohérence à une pensée exposée de façon assez incohérente par son auteur, et d'abstraire les polémiques et les arguments inessentiels qui obscurcissaient de nombreux aspects du sujet. Cela nous a permis d'exposer de façon systématique la conception anti-humaniste de l'idéologie et de la pratique théorique. Une fois franchie cette première étape, nous pouvions entamer l'investigation de la portée de la critique althusserienne de l'humanisme et la signification de l'anti-humanisme théorique.

Notre analyse a donc accompli deux choses.

En premier lieu, elle a réussi à représenter l'essentiel de la pensée d'Althusser de façon systématique, en montrant les principes et les concepts fondamentaux de l'anti-humanisme à l'oeuvre à chaque niveau de la théorie. Afin de faire cela, nous avons dû identifier les concepts fondamentaux de structure, de pratique, de tout structuré, de surdétermination et de temps historique. Nous avons ensuite analysé la théorie de l'idéologie et celle de la pratique théorique pour montrer comment ces concepts de base s'y reproduisent.

457 Perry Anderson, Sur le marxisme occidental, Paris, Maspero, "petite collection maspero", 1977, p. 77-78.

La découverte du noyau de la théorie d'Althusser dans l'anti-humanisme a défini la tâche de la seconde partie de l'essai. Notre critique était maintenant en mesure de saisir la théorie althussérienne à sa racine, de l'attaquer dans ses fondements mêmes. Là encore, plusieurs étapes s'imposaient. Il fallait d'abord approfondir notre analyse de la problématique anti-humaniste. Nous avons donc repris tout la question de l'activité humaine, du rapport entre les structures, et de la succession historique des structures (la question de la transition), telle que l'envisage Althusser, et en avons découvert toutes les implications logiques. Nous avons ainsi pu dégager deux caractéristiques de l'anti-humanisme théorique: le formalisme et l'éléatisme.

Le formalisme se manifeste avant tout dans la réduction de tout phénomène et de tout événement à une problématique élaborée a priori. Celle-ci postule un rapport spécifique entre la structure et l'individu, telle que l'individu n'est que le support d'un certain nombre de structures qui déterminent totalement sa subjectivité et son objectivité. La totale passivité de l'individu va de pair avec la toute-puissance de la structure. Ce modèle est déclaré valable pour l'étude de tous les modes de production, au point où Althusser affirme la possibilité de connaître les transitions futures entre modes de production sur la base de la connaissance présente (458).

458 L. Althusser, Lire le Capital, 1968, op. cit., tome II, p. 77.

La faiblesse principale de ce formalisme réside sans aucun doute dans son mutisme au sujet de l'origine des structures. L'éléatisme résout ce problème en éliminant comme idéologique la question de la genèse des structures. L'éléatisme accomplit cela par l'évacuation de toute essence de la structure sociale et de l'histoire humaine. La réduction de la formation sociale à une juxtaposition de structures et d'"individualités historiques" autonomes, distinctes et sans essence commune, transforme l'unité profonde et essentielle de la société en un rassemblement conjoncturel et contingent. Le concept de temps historique couronne ce processus de morcellement en refusant toute histoire propre à une structure complexe. La formation sociale n'a plus ainsi de passé ou de futur propre, mais seulement les passés et les futurs des structures qu'elle contient. A la limite, l'histoire de toute structure complexe apparaît comme une succession de conjonctures disjointes. La disparition de toute essence commune et de toute continuité entre structures fonde le principe de la rupture (dont la coupure épistémologique est l'exemple le plus évident), qui rend impossible toute conceptualisation de la genèse des structures. Celles-ci sont dès lors "toujours-déjà-données" et toute question relative à la constitution ou à la disparition du rapport fondamental entre l'individu et la structure, devient inconcevable.

Il ne suffisait cependant pas de mettre à nu le formalisme et l'éléatisme. Il fallait découvrir leur signification. Il nous a fallu reprendre la théorie marxiste de l'aliénation et du fétichisme

pour comprendre celle-ci. En effet cette théorie nous a permis de comprendre comment la théorie althussérienne pouvait en même temps critiquer les apparences fétichistes de la société bourgeoise et en rester prisonnière. L'analyse marxiste de la division capitaliste du travail, tant au niveau de l'ensemble de la société qu'au niveau de ses sphères particulières (dont surtout l'entreprise capitaliste), nous a révélé que l'anti-humanisme perce les voiles de l'idéologie bourgeoise de la liberté individuelle et décrit l'être de l'homme dans le mode de production capitaliste de façon assez juste. Nous avons cependant pu établir que l'approche d'Althusser en reste au niveau de la description puisqu'il ne voit pas au-delà de la société bourgeoise et prend en quelque sorte l'aliénation de l'homme sous le capitalisme pour la condition humaine éternelle.

Nous avons pu démontrer dans les chapitres 4 et 5 la validité de cette critique en ce qui concerne la théorie althussérienne de l'idéologie et de la pratique théorique. Nous avons ainsi découvert le point fort de la théorie de l'idéologie dans la critique de l'idéologie de la liberté individuelle, de la constitution individuelle des idées et de l'individualité de la conscience. Mais nous avons en même temps révélé le caractère idéologique de l'approche althussérienne dans son application de la théorie de l'idéologie à toutes les sociétés, y compris les sociétés sans classes. Nous avons pu établir que la théorie de l'idéologie complète la théorie de la formation sociale en général, qu'elle reproduit le formalisme déjà critiqué et qu'elle retombe finalement dans les procédés de la sociologie bourgeoise.

Nous avons ensuite montré que la théorie de la pratique scientifique reflète les mêmes structures fétichistes que la théorie de l'idéologie. Afin de faire cela, il nous a cependant fallu analyser les arguments avancés par Althusser contre l'empirisme et contre l'historicisme. Cette analyse a mis à nu l'inadéquation des critiques althussériennes à leur objet, et la fonction réelle qu'elles jouent dans l'oeuvre d'Althusser: la critique des notions marxistes d'abstraction et d'essence, et la consolidation de l'anti-humanisme. La faiblesse de ces critiques a été ramenée à un manque de rigueur de la part d'Althusser qui n'a pas tiré toutes les conséquences de l'éléatisme de son approche.

Une fois écartées ces critiques inadéquates nous pouvions montrer le fondement logique réel de la théorie althussérienne de la connaissance, la théorie de l'idéologie et l'éléatisme qui séparent la théorie des autres pratiques par la coupure épistémologique et par le principe de la discontinuité temporelle, et qui fondent ainsi la nécessité de l'immanence des critères de validation des concepts scientifiques ainsi que la vérité absolue de la science.

Nous avons enfin montré que la coupure entre l'être et la pensée, entre la théorie et l'idéologie, et finalement entre la théorie et la pratique ne reflétaient que le point de vue contemplatif dicté par les structures fétichistes de la société bourgeoise et que cet aspect contemplatif faisait finalement tomber Althusser soit dans un fatalisme qui reflète l'impuissance du chercheur solitaire à transformer le monde qu'il contemple, soit dans le volontarisme, qui reflète l'autoritarisme inhérent à la monopolisation de la connaissance

par une partie de la société dans le but de manipuler l'autre.

On a donc affaire en fin de compte à une hypostase de la structure par une conception métaphysique qui nie toute possibilité d'une émancipation réelle des hommes. La structure joue chez Althusser le rôle que jouait la Providence dans la philosophie classique de l'histoire (459). La structure représente, comme la providence, non seulement une puissance indépendante des hommes, mais une entité qui les constitue, et qui donne à leurs vies un contenu, une unité et une signification, bref une rationalité. La structure crée les individus comme moments de son être, car ils n'existent qu'en tant qu'instruments du "développement des formes" structurales. Toute liberté se révèle en fin de compte idéologique, une apparence nécessaire de la nécessité structurale reconnue par la théorie. L'anti-humanisme reproduit donc à tous les niveaux d'abstraction des antinomies qui reflètent la structure de la société soumise à l'aliénation: structure-individu, histoire-quotidien, nécessité-liberté, théorie-idéologie, conçu-vécu, etc. Lorsqu'il projette ces antinomies sur l'avenir, il pense l'avenir selon le modèle de la société bourgeoise, et reste prisonnier du fétichisme suscité par celle-ci.

*

*

*

Il faudrait mentionner ici les problèmes auxquels cette thèse n'a pas touché. Certains ont été laissés de côté parce qu'on y a

459 Karel Kosik, op. cit., p. 157-165.

déjà trop consacré de temps et qu'ils n'en valaient pas la peine. Je pense notamment à la lecture althussérienne de Marx et à toute la controverse qu'elle a suscité. Certains autres problèmes ont dû être laissés de côté pour des raisons tout à fait pratiques, concernant les ressources et le temps disponible pour la recherche et la rédaction de cette thèse. Je pense notamment aux problèmes du rapport entre la structure et la genèse de la pensée d'Althusser et du rapport entre la pensée althussérienne et le système bureaucratique du Parti communiste français et de l'Union soviétique. D'autres problèmes ont été à peine esquissés dans le travail, alors qu'il aurait dû déboucher sur leur analyse en profondeur. Il faut surtout signaler dans cette catégorie les problèmes de la conscience de classe, du rapport entre la méthodologie althussérienne et celle des sciences sociales bourgeoises, et du rapport entre la philosophie anti-humaniste et le positivisme. Il y a enfin ce qui nous semble le principal problème irrésolu dans cette thèse: la question du développement inégal. Car si nous rejetons la réponse apportée par Althusser, nous ne pouvons être satisfaits du traitement du problème dans la littérature marxiste. Il semble même qu'il s'agisse là de la lacune principale chez les auteurs qui ont le plus inspiré cet essai, Georg Lukacs et Rosa Luxemburg. Nos recherches futures porteront sur cette question.

*

"Reason cannot blossom without hope, and hope cannot speak without reason: both must operate in a Marxist unity; no other science has a future, no other future has science." (460)

En dernière analyse, la différence entre la position d'Althusser et la position marxiste humaniste peut se ramener à différents postulats ontologiques: chez Althusser la condition humaine est déterminée au niveau du rapport structure-individu, ce qui mène à un postulat de la primauté ontologique de la structure sur l'individu. Dans l'approche marxiste l'homme peut, dans sa rapport avec la structure, transcender le niveau de l'individu isolé par la praxis révolutionnaire médiatisée par la théorie matérialiste, et ainsi renverser le rapport structure-individu. Il y a donc le postulat de la possibilité de la liberté. Mais ce postulat reste un postulat, puisque le critère de la praxis que la théorie pourrait invoquer est lui-même justifié par le postulat qu'il est censé vérifier.

Les position avancées tout le long de ce travail ne sont-elles pas contredites par ce que nous venons de dire? Là nous prétendions que le point de vue de l'individu isolé peut être dépassé -- ici nous prétendons que toute théorie de l'histoire et de la société est fondée sur des postulats ontologiques, donc qu'en fin de compte on est ramené à la pensée de l'individu confronté à l'être extérieur à lui.

En fait les deux positions ne sont nullement mutuellement exclusives. Ce que nous affirmons face à Althusser, c'est simplement la possibilité de dépasser le point de vue de l'individu isolé. Nous ne

prétendons pas l'avoir déjà dépassé! Evidemment cette justification se fonde sur le postulat ontologique de la possibilité du dépassement également. Cela signifie que le même postulat qui nous fait affirmer la possibilité de fonder la pensée sur la pratique, donc d'unir la théorie et la praxis, nous oblige ici à déclarer qu'il n'est actuellement, pour nous, qu'un postulat. Ainsi le principe que la théorie se fonde toujours sur des postulats ontologiques est lui-même fondé sur les postulats ontologiques qui sous-tendent le matérialisme historique tel que nous le concevons.

Donc, si cette thèse ne parvient pas à se hisser au niveau des principes qu'elle énonce, si sa méthode reste en-deçà de l'analyse historique matérialiste (car elle ne cherche aucunement à situer l'oeuvre d'Althusser dans son contexte social et historique, et cherche à la comprendre en faisant complètement abstraction des conditions qui l'ont produite), et si nous sommes forcés de conclure que nous ne pouvons nous appuyer sur des critères de validité autres que théoriques, cela ne signifie pas que nos thèses soient fausses. Cela doit s'expliquer par les conditions pratiques de notre travail. Il ne s'agit pas là seulement difficultés immédiates de la recherche, c'est-à-dire de la disponibilité des ressources, et d'autres problèmes associés naturellement à une thèse de maîtrise. Il s'agit aussi de la situation du chercheur individuel en général dans la division capitaliste du travail, dans une formation sociale où la révolution n'est pas actuelle, et où l'agent de la transformation révolutionnaire ne s'est pas encore manifesté ouvertement. Le fait notamment que nous soyons obligés d'attribuer à nos principes de base le statut de simples postulats, ne

peut s'expliquer que par la séparation entre la recherche théorique et la praxis transformatrice du monde. Nous nous voyons obligés d'avouer, sur la base même de notre théorie, que nous ne pouvons pas être certains de la validité de nos principes fondamentaux. Nous nous trouvons dans cette situation, si bien décrite (sinon vraiment analysée) par Althusser, de chercheurs qui interprétons le monde. Si Althusser n'a pu critiquer théoriquement cette situation, puisqu'il n'a pas remis en question sa problématique anti-humaniste, nous n'avons pas réussi à la critiquer dans la pratique. Notre critique théorique est restée ainsi inachevée, car nous n'avons pas pu concrétiser les principes énoncés. Nous avons pratiqué un genre de philosophie qui correspond bien au modèle althussérien de la pratique philosophique comme intervention dans la pratique théorique et comme représentation de positions politiques. Il faudrait cependant dépasser ce niveau, justement à travers la pratique collective et le développement de la conscience qui y correspond, donc à travers l'unité de la théorie et de la pratique.

Il ne suffit pourtant pas de dire que les circonstances matérielles de notre activité intellectuelle ont dicté l'incertitude quant à la validité de nos postulats. Mais il s'agit là de l'auto-justification d'une théorie. Cet argument ne peut donc pas réduire la validité de cette incertitude elle-même. La certitude et l'assurance seraient peut-être plus justes ici que l'espoir fondé sur le doute raisonné (docta spes) — mais on ne peut pas en être certain! Toute certitude tient ici de la foi, non d'une démonstration théorique/pratique définitive.

Nous n'avons pas de certitude, mais seulement l'espoir. Celui-ci représente la puissance qui pousse la théorie vers la pratique et la pratique vers la théorie, qui pousse l'homme du point de vue de l'individu isolé vers le point de vue de la totalité, qui place l'objet sur le chemin de retour dans le sujet.

BIBLIOGRAPHIE

Althusser, Louis, "Avertissement" aux lecteurs du livre I du Capital de Karl Marx, in Karl Marx, Le Capital, Paris, Garnier-Flammarion, 1969.

-----, Eléments d'autocritique, Paris, Hachette, 1974.

-----, Essays in Self-Criticism, Londres, NLB, 1976.

-----, For Marx, Londres, NLB, 1977.

-----, Lenin and Philosophy and Other Essays, Londres, NLB, 1971.

-----, Lénine et la philosophie (suivi de Marx et Lénine devant Hegel), Paris, Maspero, "petite collection maspero", 1972.

-----, Philosophie et philosophie spontanée des savants, Paris, Maspero, collection "Théorie", 1974.

-----, Positions, Paris, Editions sociales, 1975.

-----, Pour Marx, Paris, Maspero, collection "Théorie", 1965.

-----, Réponse à John Lewis, Paris, Maspero, collection "Théorie", 1973.

-----, "Sur le travail théorique. Difficultés et ressources", La Pensée, no. 132 (mars-avril 1967), pp. 3-22.

-----, "Une lettre sur l'art à André Daspré", La Nouvelle Critique, avril 1966.

-----, "What Must Change in the Party", New Left Review, no. 109 (mai-juin 1978) (traduction des articles parus dans Le Monde en avril 1978 analysant la défaite électorale du Parti communiste français dans les élections législatives de 1978).

-----, Etienne Balibar, Roger Establet, Pierre Macherey, Jacques Rancière, Lire le Capital, 2 tomes, Paris, Maspero, collection "Théorie", 1965.

-----, Lire le Capital, tomes 1 et 2, Paris, Maspero, "petite collection maspero", 1968.

Anderson, Perry, Sur le marxisme occidental, Paris, Maspero, "petite collection maspero", 1977.

Bahro, Rudolf; Die Alternative. Zur Kritik des real existierenden Sozialismus, Cologne, Europäische Verlagsanstalt, 1977.

Bloch, Ernst, A Philosophy of the Future, New York, Herder & Herder, 1970.

-----, Héritage de ce temps, Paris, Payot, collection "Critique de la politique", 1978.

-----, On Karl Marx, New York, Herder & Herder, 1971.

-----, Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel, Frankfurt (Main), Suhrkamp Verlag, 1962.

-----, "Dialectics and Hope" (traduction anglaise du dernier chapitre de Subjekt-Objekt), New German Critique, no. 9 (automne 1976).

Braverman, Harry, Labor and Monopoly Capital. The Degradation of Work in the Twentieth Century, New York, Monthly Review Press, 1974.

Draper, Hal, Karl Marx's Theory of Revolution. Part One: State and Bureaucracy, New York, Monthly Review Press, 1977.

Engels, Friedrich, Anti-Dühring, Paris, Editions sociales, 1973. (cf. aussi Marx, Karl)

Establet, Roger, Pierre Macherey et Jacques Rancière, Lire le Capital, tomes III et IV, Paris, Maspero, "petite collection maspero", 1973.

Geras, Norman, "Althusserian Marxism", New Left Review, no. 71, pp. 57-87.

Glucksmann, André, "Un structuralisme ventriloque", Les Temps modernes, no. 250, 1967.

Glucksmann, Miriam, Structuralist Analysis in Contemporary Social Thought: A Comparison of the Theories of Claude Lévi-Strauss and Louis Althusser, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1974.

Godelier, Maurice, "Infrastructures, Societies and History", New Left Review, no. 112 (novembre-décembre 1978), pp. 84-98.

Goldmann, Lucien, Lukacs et Heidegger, Paris, Denoël-Gonthier, collection "médiations", 1973.

-----, Marxisme et sciences humaines, Paris, Gallimard, collection "idées", 1970.

Gramsci, Antonio, Selections from the Prison Notebooks, New York, International Publishers, 1971.

Jakubowsky, Franz, Les superstructures idéologiques dans la conception matérialiste de l'histoire, Paris, Etudes et documentation internationales, 1971.

Korsch, Karl, Marxism and Philosophy, New York, Monthly Review Press, 1970.

Kosik, Karel, La dialectique du concret, Paris, Maspero, collection "Bibliothèque socialiste", 1970.

Lefebvre, Henri, Dialectical Materialism, Londres, Jonathan Cape, 1968.

Lefebvre, Henri, L'idéologie structuraliste, Paris, Anthropos, 1971.

Lénine, V.I., Cahiers philosophiques, Paris, Editions sociales, 1973.

Lowy, Michael, Dialectique et révolution: essais de sociologie et d'histoire du marxisme, Paris, Editions Anthropos, 1973.

Lukacs, Georg, Histoire et conscience de classe, Paris, Editions de minuit, 1960.

_____, Lénine, Paris, Etudes et documentation internationales, 1971.

Luxemburg, Rosa, The Accumulation of Capital, New York, Monthly Review Press, 1968.

_____, The Junius Pamphlet (The Crisis in the German Social Democracy), Londres, Merlin Press (pas d'année de publication indiquée).

_____, Selected Political Writings of Rosa Luxemburg, New York, Monthly Review Press, 1971.

Macherey, Pierre, voir Althusser, Louis, et Estabiet, Roger.

Mao Tsé-toung, Textes choisis, Pékin, Editions en langues étrangères, 1972.

Marcuse, Herbert, Reason and Revolution; Hegel and the Rise of Social Theory, New York, Beacon Press, 1960.

Marx, Karl, Capital (livre I), Londres, Dent, collection "Every-man's Library", 1974; (livres II et III) New York, International Publishers, 1976.

Marx, Karl, A Contribution to the Critique of Political Economy, Moscou, Progress Publishers, 1970.

———, Manuscripts de 1844 (Economie politique & philosophie), Paris, Editions sociales, 1972.

———, Misère de la philosophie, Paris, Editions sociales, 1972.

———, Pre-Capitalist Economic Formations, New York, International Publishers, 1965.

———, La question juive, Paris, Union générale d'éditions, collection "10/18", 1968.

———, Un chapitre inédit du "Capital", Paris, Union générale, collection "10/18", 1971.

———, et Friedrich Engels, Critiques des programmes de Gotha et d'Erfurt, Paris, Editions sociales, 1972.

———, Etudes philosophiques, Paris, Editions sociales, 1974.

———, The Holy Family. Critique of Critical Criticism, Moscou, Progress Publishers, 1975.

———, L'idéologie allemande, Paris, Editions sociales, 1968.

———, Manifeste du Parti communiste, Paris, Editions sociales, 1976.

———, Oeuvres choisies, Moscou, Editions du progrès, 1975.

Moggach, Douglas, Bruno Bauer and the Bourgeois Revolution; A Study in the Development of Young Hegelian Radicalism (manuscrit inédit).

Parkin, Rosa et Charley, "Peter Rabbit and the Grundrisse", Archiv. europ. sociol., XV (1974), pp. 181-183.

Pasukanis, Evgenij Bronislavovic, La théorie générale du droit et le marxisme, Paris, Etudes et documentation internationales, 1970.

Poster, Mark, Existential Marxism in Post-War France: From Sartre to Althusser, Princeton, Princeton University Press, 1975.

Poulantzas, Nicos, Pouvoir politique et classes sociales (2 tomes), Paris, Maspero, "petite collection maspero", 1975.

Rancière, Jacques, La leçon d'Althusser, Paris, Gallimard, collection "idées", 1974.

(Voir aussi Althusser, Louis, et Estab et, Roger.)

Schmidt, Alfred, "Zum Erkenntnisbegriff der Kritik der politischen Oekonomie", in Kritik der politischen Oekonomie heute. 100 Jahre "Kapital", Walter Euchner et Alfred Schmidt  diteurs, Francfort (Main), Europaische Verlagsanstalt, 1968.

Texier, Jacques, "Sur la détermination en dernière instance (Marx et/ou Althusser)", in Sur la dialectique (ouvrage collectif publié sous les auspices du C.E.R.M.), Paris, Editions sociales, 1977.

Vincent, Jean-Marie, Jean-Marie Brohm et al., Contre Althusser, Paris, Union générale d' ditions, collection "10/18", 1974.