Jacques Rancière

La leçon d'Althusser

La fabrique
éditions

© La fabrique éditions, 2011
www.lafabrique.fr
lafabrique@lafabrique.fr
Conception graphique :
Jérôme Saint-Loubert Bié
Impression : Floch, Mayenne
ISBN : 978-2-35872-031-1

La Fabrique éditions
64, rue Rébeval
75019 Paris
lafabrique@lafabrique.fr
Diffusion : Les Belles Lettres

Sommaire

Avant-propos à la nouvelle édition — 7
Préface de la 1re édition (1974) — 17

**I. Leçon d'orthodoxie :
où le M.L. enseigne à John Lewis
que les masses font l'histoire** — 25

**II. Leçon de politique :
comment les philosophes
ne devinrent pas rois** — 59

**III. Leçon d'autocritique :
la lutte des classes se déchaîne
dans la théorie** — 111

**IV. Leçon d'histoire :
les méfaits de l'humanisme** — 149

V. Un discours à sa place — 193

Appendice – « Sur la théorie de l'idéologie :
politique d'Althusser » — 213

Avant-propos à la nouvelle édition

Ce livre a paru en 1974. Le lecteur qui le découvre aujourd'hui trouvera dans la préface rédigée alors l'explication des circonstances qui m'ont amené à le publier. Mais sans doute aura-t-il besoin de resituer ces circonstances elles-mêmes et d'abord l'enjeu théorique et politique que représentaient alors le nom et les textes de Louis Althusser. Ce dernier est aujourd'hui une figure parmi d'autres dans la courte histoire du paradigme structuraliste ou dans la longue histoire des théories marxistes au XX^e^ siècle, et l'on peut le confronter paisiblement à tel ou tel autre représentant de ces deux traditions, en prenant en compte l'ensemble de ses publications. De telles évaluations ont certes le mérite de produire des appréciations globales et équilibrées sur le développement des penseurs et de leur travail. Mais elles conduisent aisément à oublier la dynamique propre des contextes intellectuels et politiques dans lesquels leur pensée s'est formée et a fait effet. Mon livre était, à l'inverse, une intervention qui s'attachait à mesurer l'effet d'une pensée dans une séquence historique et politique bien précise. Les figures d'Althusser, de Sartre ou de Foucault, voire, sur les marges, celles de Deleuze, Guattari ou Lyotard y apparaissent dans la lumière où les événements de 1968 et les mouvements et conflits de l'après-mai avaient mis leurs pensées et leurs

actes. Le lecteur qui associe le nom d'Althusser à une théorie des appareils idéologiques d'État sera surpris de voir critiquée une théorie althussérienne de l'idéologie où cette notion ne joue pas de rôle. Celui qu'a inspiré le «matérialisme aléatoire» des écrits tardifs trouvera encore moins son compte dans un livre écrit au début de 1974. Mais mon propos n'est pas, en rappelant cette date, d'excuser l'absence de références désormais associées au nom d'Althusser. Et il n'y aurait pas eu de sens à les inclure dans cette nouvelle édition. Je n'avais en effet pas voulu écrire une monographie expliquant les idées d'un penseur mais étudier la politique d'une pensée, la manière dont cette pensée s'empare des signifiants et des enjeux politiques d'un temps et définit elle-même par là une scène et un temps spécifiques d'effectivité politique de la pensée.

S'agissant d'Althusser, il est possible de situer précisément le moment d'une telle effectivité. Celui-ci se situe entre la publication des textes réunis dans *Pour Marx* et le séminaire sur *le Capital*, au début des années 1960, et la *Réponse à John Lewis* de 1973. Althusser a publié par la suite toutes sortes de textes qui ont suscité des lectures attentives et stimulé des pensées diverses. Mais l'althussérisme comme forme d'intervention théorico-politique, créatrice d'une scène spécifique d'effectivité, s'est déployé dans la décennie ainsi délimitée. C'est dans cette séquence qu'il est devenu la figure majeure parmi tous les marxismes renouvelés qui cherchaient alors à accompagner la dynamique des nouvelles formes de combat ouvrier, des luttes de libération anticoloniales, des mouvements anti-impérialistes et des révoltes de la jeunesse étudiante. C'est alors qu'il s'est singularisé de deux manières : théoriquement, en opposant aux pensées qui voulaient moderniser le marxisme, un souci inverse de retour à la pensée

propre de Marx ; politiquement, en affichant, face aux dissidences diverses qui secouaient les partis communistes, une fidélité qui n'était pas sans arrière-pensée : elle entendait en effet garantir à la théorie une autonomie susceptible de rendre au marxisme le tranchant théorique capable de produire un renouveau politique. C'est au sein de ce projet que s'est définie l'idée d'un marxisme en phase avec la révolution structuraliste de la pensée, capable donc de dépasser les vieilles apories de l'individuel et du collectif, du déterminisme et de la liberté. C'est en son sein aussi que se sont développées des énergies militantes nouvelles assimilant la rigueur marxiste retrouvée au tranchant des luttes anti-impérialistes et de la Révolution Culturelle. C'est lui aussi qui a explosé dans la tourmente du Mai 1968 français. La conception althussérienne de l'idéologie comme système de représentations assujettissant automatiquement les individus à l'ordre dominant a soutenu alors chez certains l'idée d'une révolution culturelle radicale. Mais elle a bien davantage nourri, dans la classe intellectuelle, la condamnation du mouvement de révolte étudiant, vu comme un mouvement de petits-bourgeois victimes d'une idéologie qu'ils respiraient sans le savoir, et qui devaient être rééduqués par l'autorité de la Science et du Parti.

C'est cette figure de l'althussérisme agissant dont mon livre a voulu faire la généalogie et tirer le bilan. Il l'a tenté au moment où Althusser s'efforçait lui-même de recoller les morceaux et de colmater la brèche de l'événement. Ce moment n'était évidemment pas indifférent. C'était le temps de l'essoufflement de bien des énergies qui avaient voulu installer dans la durée la rupture de 1968. Le désenchantement prenait alors volontiers la figure d'une critique radicale du militantisme, de ses formes de pouvoir mâle et patriarcal et de sa rigueur ascéti-

que. On voyait fleurir les appels à la fête et à la libération du désir, dont certains crurent un peu vite trouver la formule dans les «machines désirantes» de Deleuze et Guattari. Un peu plus tard éclaterait l'offensive de la «nouvelle philosophie», versant toute l'histoire révolutionnaire au compte de l'appétit de pouvoir des maîtres penseurs. Cet essoufflement encourageait évidemment les tentatives des organisations marxistes officielles pour reprendre à leur compte les énergies laissées orphelines. Le replâtrage de l'althussérisme, qui avait explosé au temps de la tourmente, s'inscrivait dans ce contexte de remise en ordre. Aussi la critique menée dans ce livre n'était-elle en rien un règlement de comptes personnel. Je n'ai jamais eu avec Louis Althusser des rapports assez proches pour nourrir des griefs personnels. L'enjeu d'un livre sur le «cas Althusser» dépassait la singularité des textes et attitudes d'un individu. Il concernait le rôle politique et théorique que ceux-ci faisaient jouer au discours marxiste. De ce point de vue, il me semble avoir assez correctement perçu à l'époque le début d'une contre-révolution intellectuelle qui n'a cessé depuis ce temps de radicaliser ses principes et ses effets, en jouant sur deux tableaux: d'un côté, la dénonciation, au nom des crimes marxistes, de toute la tradition révolutionnaire, qui fut l'œuvre de ce qu'on appela alors la «nouvelle philosophie» ; de l'autre, le recyclage, beaucoup plus lent et plus insidieux, de toutes les thèses appartenant à la tradition marxiste pour en faire des armes au service de l'ordre dominant*. C'est aussi pourquoi ce livre ne fait pas de la critique d'Althusser la voie menant à la validation d'un marxisme rectifié ou de quelque autre bonne

* J'ai tenté de systématiser ce second aspect dans mon livre *Le Spectateur émancipé* (La Fabrique, 2008) et tout particulièrement dans son troisième chapitre intitulé « Les mésaventures de la pensée critique ».

théorie de l'émancipation. Il ne s'agit pas de réfuter un discours, disais-je en conclusion, mais plutôt d'en réinscrire l'argumentation «dans les chaînes de paroles où se sont formulées et se formulent encore les nécessités de l'oppression et les espérances de la libération». L'écriture du livre témoignait, de fait, d'un double refus : refus politique de suivre les théories et les stratégies du «reflux» dans leurs variantes marxistes ou antimarxistes, désir de maintenir ouvert, dans son indécision même, ce champ de subversion des pensées, des institutions et des pratiques ouvert par l'événement de 1968 ; décision théorique d'abandonner le champ de la «théorie», la rhétorique de la «critique du sujet» et les vaines discussions sur le rapport de la théorie et de la pratique, pour étudier les multiples manières dont la pensée prend corps et fait effet dans le corps social: comme cet ensemble de formes matérielles de la pensée dominante – décisions, règlements, édifices, techniques et exercices – que mettait alors au jour l'archéologie foucaldienne du savoir ; mais aussi comme la matérialité des paroles et des pratiques de ceux qui s'y confrontaient, commentaient la lettre des discours de la domination, tournaient ses règlements, déréglaient ses machines et subvertissaient son espace. C'est cette rationalité de la pensée à l'œuvre, incarnée dans des dispositifs et des institutions, mais aussi de la parole sans cesse échangée dans la lutte, volée à l'adversaire, interprétée, transformée, retournée, qu'il me semblait important d'opposer aux combats d'ombres de la «philosophie matérialiste» contre la «philosophie idéaliste». C'est cette topographie des discours et des positions possibles que j'ai voulu opposer aux conceptions téléologiques de l'évolution historique qui ont longtemps soutenu les espérances révolutionnaires avant de se retourner dans les mornes

discours de la fin des utopies, de la politique ou de l'histoire.

Étudier la pensée et la parole là où elles font effet, dans une guerre sociale qui est aussi un conflit de chaque instant sur ce qu'on perçoit et sur la manière dont on peut le nommer ; opposer la topographie des possibles aux pensées des fins ou de la fin de l'histoire, c'est l'effort que je n'ai cessé de poursuivre et que l'on voit se dessiner dans les cadres et les limites mêmes de la polémique menée par ce livre. Au-delà des thèses propres d'Althusser, celle-ci prenait pour cible la logique bien plus large qui retourne les pensées de la subversion au profit de l'ordre. Le principe de ce retournement se trouve dans l'idée de la domination que véhiculent inlassablement les discours qui prétendent en faire la critique. Ceux-ci partent en effet d'une même présupposition: celle que la domination fonctionne grâce à un mécanisme de dissimulation qui fait ignorer ses lois à ceux qu'elle assujettit en leur présentant la réalité à l'envers. La sociologie de la méconnaissance, la théorie du «spectacle» et les multiples formes de critique de la société de consommation et de communication partagent avec l'althussérisme l'idée que les dominés sont dominés parce qu'ils ignorent les lois de la domination. Cette vision simpliste donne d'abord à ceux qui l'adoptent la tâche exaltante d'apporter leur science aux masses aveuglées. Elle se transforme ensuite en une pure pensée du ressentiment, déclarant l'incapacité des ignorants à guérir de leurs illusions, donc l'incapacité des masses à prendre jamais en mains leur propre destin.

Mon livre déclarait la guerre à cette théorie de l'inégalité des intelligences qui est au cœur des prétendues critiques de la domination. Il déclarait que toute pensée révolutionnaire doit se fonder sur la présupposition inverse, celle de la capacité des dominés.

Cette capacité, je me suis attaché depuis lors à en analyser les conditions et les formes en ramenant au jour les formes enfouies de l'émancipation ouvrière et les textes oubliés où Joseph Jacotot proclamait l'émancipation intellectuelle. Mais, à cette époque, je ne pouvais la formuler qu'au prix de l'identifier avec les mots d'ordre de la Révolution Culturelle Chinoise. Mon livre partageait la vision alors répandue de la Révolution Culturelle comme d'un mouvement antiautoritaire, opposant la capacité des masses au pouvoir de l'État et du Parti. Cette vision s'inscrivait elle-même dans l'interprétation du maoïsme comme critique radicale de la domination étatique et du modèle de développement du communisme russe. C'était là assurément plier un peu vite les manifestes de la révolution maoïste à nos propres désirs d'un communisme radicalement différent du modèle stalinien. Sans doute ne suis-je pas plus qu'hier prêt à me rallier à la thèse qui ramène les mouvements de masse de la Révolution Culturelle à une simple manipulation de Mao Zedong pour reconquérir un pouvoir perdu dans l'appareil du Parti. Mais je ne peux justifier pour autant mon empressement d'alors à valider l'image et le discours officiels de la Révolution Culturelle. La suite de l'histoire a permis de juger les limites de la capacité d'initiative autonome attribuée aux acteurs de cette Révolution Culturelle. Et elle a permis de comprendre la réalité pénitentiaire que couvraient des thèses sur la rééducation des intellectuels par le travail manuel, qui consonnaient si bien avec certaines critiques occidentales de la division du travail. Sur ce point, mon livre vérifie à ses propres dépens la thèse selon laquelle il n'est pas de théorie de la subversion qui ne puisse épouser les raisons de l'oppression.

Une telle reconnaissance n'implique aucune déférence à la sagesse de ceux qui aujourd'hui se

demandent d'un air contrit comment des extravagances semblables à celles dont ce livre se fait l'écho ont pu germer dans des cervelles qu'on croyait formées aux bonnes méthodes de l'examen critique. Les extravagances d'un temps ne sont jamais que des variations sur ce que ce temps rend pensable, sur le sens du possible que ses énergies produisent. Et le jugement de nos sages sur les folies d'hier montre surtout dans quelles étroites limites ils ont su, pour leur part, borner le champ du pensable. Ce qui vaut aujourd'hui comme raison n'est guère plus que la servilité à l'égard de ce que l'ordre des dominants impose comme réalité et exige comme croyance. Il ne m'échappe pas, bien sûr, que le consentement à cette raison est partagé par nombre de ceux dont j'épousais alors la cause, combattu en revanche par d'autres que je prenais pour cible de mes attaques. Il est clair que je ne souscrirais plus aujourd'hui à certaines des affirmations et analyses de ce livre. Mais je n'ai pas varié sur le principe qui guidait mes solidarités et mes hostilités d'alors, à savoir l'idée que la présupposition d'une capacité commune à tous peut seule fonder à la fois la puissance de la pensée et la dynamique de l'émancipation. Aussi n'ai-je pas trop d'inquiétude à voir mes pensées et paroles combattantes d'il y a quarante ans rencontrer le présent. Dans leur lexique d'hier, elles me semblent plus contemporaines des aspirations et des combats de ceux qui aujourd'hui occupent les rues pour contester le règne mondial de l'injustice que ne l'est l'honnête réalisme d'une pensée de gauche qui a assurément renoncé à demander l'impossible et semble même effrayée à la seule idée de demander le possible. Un présent ne cesse de se diviser en plusieurs temps et de s'ouvrir à de nouveaux liens avec un passé lui-même sans cesse re-divisé. Les éclats polémiques de ce livre me semblent offrir de

ces années de contestation de l'ordre normal des choses une image plus juste que les rétrospectives convenues. Et ils me semblent plus à la mesure de la violence avec laquelle aujourd'hui les intérêts d'une infime minorité s'opposent à ceux de l'immense majorité des humains.

Pour ces raisons je n'ai rien changé au texte rédigé en 1974 et dont Eric Hazan accueille généreusement aujourd'hui la réédition. La seule modification apportée par rapport à l'édition française originale concerne le texte présenté en appendice «Sur la théorie de l'idéologie. Politique d'Althusser». J'avais cru utile d'inclure dans le volume, comme un document annexe, cette analyse de la politique de l'althussérisme rédigée à chaud cinq ans plus tôt. L'éditeur, qui n'aimait pas les livres faits de morceaux assemblés, m'avait demandé d'en faire un chapitre du livre. Pour atténuer la disparité du volume, j'avais alors inclus des notes destinées à marquer mes réserves par rapport à certaines propositions de ce texte. Comme ces réserves de circonstance étaient elles-mêmes de nature à en susciter de nouvelles, j'ai préféré rendre à ce texte sa place initiale de document annexe et le présenter tel qu'il fut rédigé en 1969 et publié l'année suivante en traduction espagnole.

Paris, décembre 2011

Préface de la 1re édition (1974)

Ce livre veut être le commentaire d'une leçon: la leçon de marxisme donnée par Louis Althusser à John Lewis[1], une réflexion sur ce que cette leçon veut nous apprendre et sur ce qu'elle nous apprend de fait : non sur la théorie de Marx, mais sur la réalité présente du marxisme ; sur ce qu'est en 1973 le discours d'un philosophe marxiste reconnu; sur les conditions qui rendent cette leçon énonçable, sur celles qui lui permettent de trouver un écho: chez les intellectuels et chez les politiques, chez les « communistes » et chez les « gauchistes ».

Ce commentaire ne prétend pas à l'objectivité au sens où certains l'entendent : balance des bons et des mauvais côtés, des opinions favorables et défavorables. Il part d'une expérience que beaucoup d'intellectuels de ma génération ont pu faire en 1968 : le marxisme que nous avions appris à l'école althussérienne, c'était une philosophie de l'ordre, dont tous les principes nous écartaient du mouvement de révolte qui ébranlait l'ordre bourgeois.

De cette expérience la plupart pourtant refusèrent de faire le principe d'une critique ouverte. Il y avait à cela bien des raisons. Une certaine pudeur d'abord. Assurément Althusser nous avait fourvoyés,

1. *Réponse à John Lewis*, Paris, éd. F. Maspero, 1973.

mais dans des chemins que peut-être, sans lui, nous n'aurions jamais frayés. N'était-ce pas lui qui, dans les années 1960, nous avait tirés des brouillards phénoménologiques qui dominaient alors la philosophie ? Ne nous avait-il pas rendu possible l'accès d'un Marx qui ne fût ni le garant de la raison d'État soviétique ni le partenaire des théologiens ou des philosophes de salon ? Et cette rigueur marxiste équivoque, que nous avions perçue, en Mai 68, comme solidaire des rigueurs plus nues de l'ordre bourgeois, n'en avait-elle pas aussi conduit plus d'un vers l'obstination des combats ? À quoi bon d'ailleurs donner le coup de pied de l'âne théorique à une philosophie dont la pratique avait déjà fait justice ? L'althussérisme était mort sur les barricades de Mai avec bien d'autres idées du passé. Nous avions des tâches plus urgentes que d'en remuer les cendres.

Les rares textes que publiait Althusser ne faisaient que nous confirmer dans cette idée. Nous le voyions s'efforcer péniblement de concilier ses idées anciennes avec les leçons des événements et de murmurer quelques idées subversives à un parti qui n'en avait cure.

1973 nous réservait une surprise. En publiant en France sa *Réponse à John Lewis*, Althusser reprenait le fil d'un discours interrompu. Plus étrange encore, il ne sortait de son silence que pour habiller d'un style « populaire » la même idée qu'il défendait huit ans auparavant – le marxisme est un antihumanisme théorique – et accommoder à sa façon des considérations sur le stalinisme qui couraient les rues. En ce mois de juin 73 où les travailleurs de Lip décidaient de faire marcher les chaînes pour leur propre compte, ce pétard mouillé ne devait pas faire grand bruit.

Une seconde surprise nous attendait : des cercles philosophiques comme de la grande presse, de

certains milieux «gauchistes» comme des milieux antigauchistes, une même rumeur s'élevait. C'était le livre attendu, «un événement politique de première grandeur», «le plus grand livre marxiste depuis des années». Au moment où l'on chantait à Besançon* que rien ne serait plus jamais comme avant, nous étions amenés à réfléchir sur nos illusions. Apparemment, dans le champ de la parole marxiste, tout était toujours comme avant. Nous avions déclaré l'althussérisme enterré en Mai 68. N'était-ce pas lui qui venait nous montrer que la grande coupure de Mai n'avait rien changé, et qui, à l'époque de l'Union de la gauche, du déclin des organisations gauchistes et du retour en force des vieux partis, venait signer l'acte de décès théorique du gauchisme?

Ce sont ces questions qui ont donné naissance à ce livre. C'est dire qu'il se propose autre chose qu'une simple réfutation. Il n'entend pas indiquer le concept qu'il faut mettre à la place du «procès sans sujet» ni la position politique qu'Althusser devrait adopter. L'expérience nous a largement instruits de la futilité de ces rappels à la norme. Plutôt que de réfuter, au nom du Front Uni ou de la dictature du prolétariat, les thèses du P.C.F., il vaut peut-être mieux étudier la positivité de son fonctionnement. Plutôt que de montrer qu'Althusser «n'est pas» marxiste, il vaut mieux essayer d'analyser *ce qu'est* le marxisme d'Althusser. Quand donc ce commentaire opposera ce que dit Althusser à ce que dit Marx, ce sera moins pour dénoncer une trahison que pour s'interroger sur la fonction de ces écarts ; et par là en venir à une question plus générale : quel usage des mots, quels modes de raisonnement, quelles formes de savoir

---

* C'est-à-dire parmi les ouvriers en grève de l'horlogerie Lip qui occupaient l'usine et décidèrent de prendre eux-mêmes en main la production. (Les notes appelées par un astérisque ont été rédigées pour la présente édition)

caractérisent aujourd'hui un discours marxiste reconnu? Qu'est-ce en somme aujourd'hui que *parler marxiste*?

Cette recherche pourrait contribuer à un travail d'enquête qui nous semble avoir quelque intérêt dans la conjoncture théorique et politique présente : déclin du gauchisme classique, regain de faveur simultané des grands partis de gauche et d'un certain discours «théorique» marxiste; éclatement de plus en plus grand des formes de la révolte; inadaptation de plus en plus évidente tant des gauchistes que des partis de gauche à les traduire; développement de formes de combat et d'unité à distance du marxisme en théorie comme du gauchisme classique en pratique (grève de Lip, rassemblement du Larzac*). Parmi les questions posées par cette conjoncture, il y aurait peut-être celle-ci: qu'est-ce que *notre* marxisme permet de comprendre et de traduire du sens des révoltes de notre temps; quelles armes donne-t-il pour les unifier ou préparer celles de demain? Réflexion non sur les fondements du marxisme, les formes de sa rationalité ou ses conditions d'application, mais sur la *pratique* du marxisme. Qu'est-ce que cela veut dire au juste : être marxiste, lire Marx, enseigner Marx, l'appliquer, créer des organisations «marxistes», «marxistes-léninistes», «maoïstes»? Qu'est-ce qu'on peut faire avec une théorie? À quoi ça sert? À qui? Quels sont les enjeux politiques effectifs que recouvrent la défense de la théorie ou son application? Quels rapports de pouvoir réels se jouent dans les organisations «marxistes»? Depuis dix ans, à travers l'althussérisme et la crise de l'U.E.C.**, à travers surtout Mai 68 et l'histoire

* Grand rassemblement gauchiste de l'été 1973 autour des éleveurs du Larzac menacés par l'extension d'un camp militaire.

** Union des Étudiants Communistes.

du gauchisme, les intellectuels marxistes ont trouvé ample matière à réflexion là-dessus.

Or que se passe-t-il quand les acteurs de cette histoire prétendent en tirer la leçon? Au lieu d'en analyser les conditions objectives ils théorisent leurs états d'âme ; ils nous donnent des discours de la *justification*. À travers Marx, Lénine et Mao, ou à travers Nietzsche, Freud et Deleuze ils nous expliquent : pourquoi ils y ont cru, pourquoi ils n'y croient plus, pourquoi ils ont eu raison, pourquoi ils ont eu tort, pourquoi ça n'a pas marché. Et dans cette théorisation se produit un étrange déplacement de la scène. Au lieu des militants ou des anciens militants essayant de penser leur histoire, nous avons des écoliers qui récitent les vieilles leçons apprises sur les bancs des classes de philosophie. Ils veulent nous faire croire qu'ils parlent de Mai 68 ou du gauchisme, ils ne font que reprendre le fil d'un discours universitaire interrompu et habiller de la couleur des «faits» les fantômes de la spéculation. Voyez les gauchistes fatigués qui font tourner à leur façon les machines deleuziennes. Abandonnez, nous disent-ils, Marx, les vieilles illusions et les vieux livres. Et que font-ils pour prix de tant d'audace? Ils délaient *La Généalogie de la morale*: la révolution, le prolétariat, tout ça c'est la libido réactive, la dette, le ressentiment[1]. Les léninistes ossifiés avaient cru tout comprendre de nos problèmes lorsqu'ils les avaient réduits à un concept: l'oscillation de la petite bourgeoisie. Ils croient tout comprendre en les ramenant à la catégorie du ressentiment. Ils nous proposent en somme de changer d'auteurs. Si Marx n'a pas marché, essayez Nietzsche. Si vous n'êtes pas contents d'Althusser, essayez Deleuze. Ainsi se

1. Cf. notamment: «Généalogie du "Capital". 2 L'idéal historique», *in Recherches*, n° 14, janvier 1974.

font écho les discours de l'impuissance: «Tout est lutte de classe», dit Althusser, «Tout est libido», répondent M. Lyotard ou les penseurs du Cerfi*. Des deux côtés, en somme, on dit la même chose: «Tout est vanité. Nous avons essayé de transformer le monde de diverses manières. Il s'agit maintenant de l'interpréter.»

Tout se passe comme si l'éducation reçue sur les bancs de l'Université ou dans les rangs des organisations politiques nous rendait incapables de parler de notre histoire autrement que dans les fantasmes de la spéculation. Apparemment les leçons de la «pratique» ne transforment pas les consciences aussi aisément que nous l'avions dit. Et il y aurait peut-être lieu de revenir un peu sur cette éducation pour voir si nos prétentions à l'avoir dépassée sont bien justifiées.

C'est en fonction de ces interrogations que se sont définis les trois objectifs de ce livre: analyser ce que nous dit en 1973 le discours reconnu de la philosophie marxiste; reprendre l'histoire d'une certaine aventure contemporaine du marxisme; réfléchir aux effets de cette école où une génération d'intellectuels a appris à poser les rapports de la théorie marxiste et de la lutte des masses.

Je suis parti de l'énoncé même de la leçon d'orthodoxie infligée par Althusser à John Lewis. Il m'a paru en effet que cette orthodoxie, louée par les uns ou raillée par les autres, avait une très étrange figure et que, dans ses paradoxes, il était possible de retrouver les enjeux politiques réels de la leçon, le rapport de la théorie et de la politique qui est au centre de toute l'entreprise althussérienne. À partir

* Centre d'études, de recherche et de formation institutionnelles, notamment animé par Félix Guattari. Les articles publiés par ses chercheurs dans la revue *Recherches* et leurs réponses à des appels d'offres ministériels suscitèrent beaucoup de polémiques à l'époque.

de là j'ai essayé de faire la généalogie de ce discours présent, de reprendre depuis l'origine les rapports de la politique et de la théorie que mettait en jeu la tentative d'Althusser ; non pour faire un parcours exhaustif de ses écrits, mais pour marquer les déplacements de la position politique de son discours, en fonction des effets de la lutte des classes dans le double lieu où il parlait : l'Université et le P.C.F.[1]. J'ai essayé de revenir, en suivant cette histoire, au présent de la *Réponse à John Lewis*.

Un mot sur l'ordre que j'ai adopté. J'ai cru bon, pour rendre à l'«orthodoxie» d'Althusser sa signification politique, de partir d'une déconstruction systématique de sa problématique, du rôle qu'elle fait jouer à un certain nombre de personnages: la bourgeoisie, la petite bourgeoisie, Feuerbach, le M.L. Je ne me dissimule pas que la «pédagogie» de cette déconstruction présente une certaine lenteur et que bon nombre de lecteurs de la *Réponse à John Lewis* n'auront guère envie de suivre une nouvelle fois les aventures de l'«homme» et des «masses». À ceux-là je conseillerais de changer l'ordre de la lecture et de partir du chapitre II pour revenir à la fin – ou ne pas revenir – au chapitre I.

À la fin de ce livre j'ai inclus un texte plus ancien «Sur la théorie de l'idéologie», écrit en 1969 pour un recueil argentin et publié une première fois en France en 1973 dans *L'Homme et la société*[2]. En dépit

1. J'ai employé dans ce livre, pour désigner l'idéologie et la pratique du P.C.F., le concept *révisionnisme*. Je ne méconnais pas l'inconvénient de cette désignation qui, au lieu de définir dans sa positivité le fonctionnement d'un appareil politique, le caractérise par le critère ambigu de la fidélité aux textes. Il me semble cependant plus clair politiquement de conserver, jusqu'à ce que la pratique révolutionnaire en invente un autre, le concept dans lequel la gauche révolutionnaire, en Chine et dans le monde, a pris conscience de la pratique de l'appareil d'État soviétique et des partis qui la soutiennent. Au demeurant, il est encore le plus propre pour l'instant à désigner un élément central de cette idéologie: l'utilisation d'un discours de la révolution pour justifier une politique de partage du pouvoir à l'intérieur des rapports capitalistes.

2. N° 27, janvier-février-mars 1973.

des critiques que m'inspire aujourd'hui ce texte, il m'a semblé intéressant comme premier bilan critique de l'althussérisme au lendemain de Mai 68.

Il me reste à remercier collectivement tous ceux qui, par leur documentation, leurs réflexions et leurs critiques, m'ont aidé à faire ce livre.

I. Leçon d'orthodoxie : où le M.L. enseigne à John Lewis que les masses font l'histoire

C'est aussi absurde de croire que les ouvriers peuvent se passer de contremaîtres que de croire que les gosses peuvent se passer d'instituteurs ou les malades de médecins.
Georges Séguy*

Il était une fois un journaliste embarrassé: pour illustrer un article sur la *Réponse à John Lewis*, il cherchait désespérément à obtenir une photo de John Lewis. Apparemment ce journaliste n'avait guère pratiqué la philosophie. Sans quoi il eût facilement reconnu en John Lewis ce personnage, indispensable à tout manuel de philosophie, qui dit toujours ce qu'il ne faut pas dire, permettant à la philosophie de prendre son essor, en problématisant sa naïveté. Dans les manuels ordinaires, John Lewis s'appelle tout simplement : le sens commun.

Son interlocuteur est plus mystérieux: curieux personnage que ce «M.L.» qui traque inlassablement tout ce qui, de près ou de loin, ressemble à un «sujet» sans que jamais sa propre identité vienne en question. Sans doute est-ce la minceur de ses initiales qui l'en préserve. Si la méthode d'Althusser est ici assez carrée, ce n'est pas seulement par l'alignement scolaire des bonnes et des mauvaises thèses – dont

---

* Secrétaire de la C.G.T. de 1962 à 1982.

il renvoie à John Lewis la responsabilité ; c'est aussi que ces initiales impérieuses congédient par avance la plupart des questions qui pourraient lui être posées : toutes celles qui portent sur la cohérence des thèses revendiquées sous l'enseigne du marxisme-léninisme. Que disent généralement les adversaires de l'« orthodoxie » qu'Althusser entend défendre ? Ils opposent l'historicisme de Marx au naturalisme d'Engels, le centralisme démocratique de Lénine au terrorisme stalinien, la révolutionnarisation maoïste des rapports de production au primat léniniste des forces productives, ou encore les rêveries libertaires de *L'État et la Révolution* aux réalités du pouvoir léniniste. Althusser peut naturellement récuser toutes ces oppositions, il ne peut les supprimer d'un trait d'union. Il le peut d'autant moins qu'il parle *dans la philosophie*, qu'il n'oppose pas des analyses différentes de situations concrètes mais des thèses « orthodoxes » à des thèses hétérodoxes.

Mais écoutons les partenaires du débat. Que dit John Lewis ? « C'est l'homme qui fait l'histoire. » Que dit le « M.L. » ? « Ce sont les masses qui font l'histoire. » Comme dit Althusser, tout le monde voit la différence. D'un côté la thèse que la bourgeoisie fourre inlassablement dans la tête incorrigible des petits-bourgeois, de l'autre la thèse scientifique, prolétarienne. Reste un doute pourtant : assurément ces énoncés sont différents, mais parlent-ils bien de la même chose ? « Faire l'histoire » a-t-il dans ces deux thèses la même signification ? Question qui nous renvoie à celle du sujet de ces énoncés : manifestement John Lewis n'est qu'un prête-nom et le « M.L. » aurait besoin d'une identité plus précise ; par-delà ce dialogue entre un philosophe inconnu et un personnage inassignable, qui parle et quels sont les enjeux ?

Qui d'abord a soufflé à John Lewis que c'est l'homme qui fait l'histoire ? Althusser nous l'indique : la bourgeoisie montante du XVIII^e^ siècle, représentée par les « grands humanistes bourgeois », la petite bourgeoisie déclinante du XIX^e^ siècle et d'après, représentée par Feuerbach ou Sartre. Voyons d'abord ce qu'entendait par là la bourgeoisie conquérante :

> Alors proclamer, comme le firent les grands Humanistes bourgeois que c'est l'homme qui fait l'histoire, c'était lutter, du point de vue bourgeois, alors révolutionnaire, contre la thèse religieuse de l'idéologie féodale : c'est Dieu qui fait l'histoire[1].

Les choses sont claires : si la bourgeoisie proclame que l'homme fait l'histoire, c'est contre l'idéologie providentialiste de la féodalité. Le seul malheur, c'est qu'elle ne proclame rien de tel. Montrer *dans l'histoire* les progrès de l'esprit humain, c'est une chose. Dire que l'homme *fait l'histoire* en est une tout autre. Les « progrès de l'esprit humain » peuvent très bien s'ordonner, comme on le voit chez Kant, dans une économie providentialiste. Et les féodaux attaqués par la Révolution se gardent bien de dire que c'est Dieu qui fait l'histoire : ce serait légitimer la Révolution. Ils affirment au contraire avec Burke, leur prophète, que la société est œuvre purement humaine, que c'est donc la tradition qui lui donne toute la raison qu'elle peut avoir et que les droits naturels sont une rêverie métaphysique. Aucun des deux partenaires ne pose la question du *sujet* de l'histoire. C'est que cette question n'a de sens que sur la base d'un concept d'histoire qui n'existe pas encore. Aussi l'*homme* n'est-il pas la réponse à la question : qui fait l'histoire ? Il est lui-même l'objet

1. *Réponse à John Lewis*, p. 25.

de la question: *qu'est-ce que l'homme?* Témoin Kant, miroir pour Althusser de la révolution idéologique bourgeoise, qui ajoute aux trois questions concernant notre savoir, notre devoir et notre destination cette quatrième question, fondatrice d'une anthropologie. À cette question la réponse la plus radicale de la bourgeoisie, celle des matérialistes comme Helvétius, s'énonce ainsi: l'homme est un être matériel, disposé à penser et à agir par les impressions matériellement produites sur sa sensibilité. Réponse où l'homme aussitôt se dédouble, où se nouent en leur principe la question de l'intérêt privé et celle de la production des effets de pouvoir nécessaires à son exercice, soit du lien entre la réalisation des intérêts d'une minorité et les effets à produire sur la sensibilité de la majorité. L'homme est un être matériel. Par là se dit le principe de la domination: l'intérêt privé, et aussi les moyens de son exercice: il y a une connaissance possible des ressorts propres à soumettre la sensibilité, une distribution des temps, des lieux, des objets et des paroles propres à assurer à une minorité le maximum de savoir et de pouvoir sur la majorité. Principe, exactement déduit, du *Panoptique* de Bentham:

> Si l'on trouvait un moyen de se rendre maître de tout ce qui peut arriver à un certain nombre d'hommes, de disposer tout ce qui les environne de manière à opérer sur eux l'impression que l'on veut produire, de s'assurer de leurs actions, de leurs liaisons, de toutes les circonstances de leur vie, en sorte que rien ne pût échapper ni contrarier l'effet désiré, on ne peut pas douter qu'un moyen de cette espèce ne fût un instrument très énergique et très utile que les gouvernements

pourraient appliquer à différents objets de la plus haute importance[1].

L'*homme* de la bourgeoisie n'est pas la grande figure unitaire derrière laquelle se masquerait l'exploitation ; en son principe même il est dédoublé : l'idéologie pratique de la bourgeoisie, celle qui se trame dans la reproduction des rapports de pouvoir bourgeois, ce n'est pas l'idéologie de la libre personne et de l'homme créateur d'histoire, c'est l'idéologie de la surveillance et de l'assistance. L'*homme* de la bourgeoisie n'est pas fondamentalement le sujet conquérant de l'*humanisme*, c'est l'homme de la *philanthropie*, des *humanités* et de l'*anthropométrie* : l'homme que l'on forme, assiste, surveille, mesure[2].

Le noyau de l'idéologie bourgeoise, ce n'est pas l'homme créateur d'histoire mais la nature sensible. D'où un rapport au « féodalisme » un peu plus complexe que celui qu'imagine Althusser et où l'opposition de l'homme à Dieu n'a pas un effet déterminant. Témoin l'étonnement de Bentham – ou de son « traducteur » – à reconnaître le modèle le plus adéquat de l'institution qu'il propose à la jeune République française : l'Inquisition.

« Il est bien singulier que la plus horrible des institutions présente à cet égard un modèle excellent. L'Inquisition avec ses processions solennelles, ses

---

1. *Panoptique. Sur un nouveau principe pour construire des maisons d'inspection et notamment des maisons de force*, Paris, Imprimerie nationale, 1791, p. 3-4. Il s'agit d'un résumé de l'ouvrage anglais, à l'intention de l'Assemblée constituante. Rappelons que l'idée du panoptique est celle d'une construction circulaire, permettant à l'inspecteur, placé dans une tour centrale, d'avoir constamment tous les individus sous sa surveillance, principe « applicable » à toute sorte d'établissement où des personnes de tous genres doivent être gardées sous surveillance » : prisons, fabriques, écoles, asiles, hospices, etc.

2. Dans ce que ces remarques peuvent avoir de positif, on reconnaîtra l'enseignement de Michel Foucault au Collège de France. En revanche l'usage fautif qui peut en être fait ici ne revient qu'à moi.

habits emblématiques, ses décorations effrayantes, avait trouvé le vrai secret d'ébranler l'imagination et de parler à l'âme[1].»

Voilà plus précisément ce qu'il faut entendre par «liberté, égalité, fraternité et Bentham». Autre chose assurément que la complémentarité de l'humanisme et de l'économisme. Ici se réfléchit du côté de la bourgeoisie ce que, tout au long du siècle suivant, dénonceront les ouvriers: l'identité tendancielle de la domination bourgeoise et du féodalisme, du salariat et du servage. Il faudra y revenir mais il suffit de marquer ici, avec Marx, que la problématique de la bourgeoisie n'est pas du sujet de l'histoire mais de la nature de l'homme. Et il faut alors donner tout son relief à la véritable rupture de Marx avec l'idéologie bourgeoise, celle que consignent les *Thèses sur Feuerbach*: l'opposition du nouveau matérialisme à l'ancien matérialisme.

> La doctrine matérialiste qui veut que les hommes soient des produits des circonstances et de l'éducation et 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[2]).

Le point de vue de l'ancien matérialisme, c'est celui de l'«éducation» et des «circonstances», le point de vue d'une classe supérieure qui assure la surveillance et la

1. *Panoptique*, *op. cit.*, p. 14.
2. *L'Idéologie allemande*, Éditions sociales, p. 32.

formation des individus en déterminant les circonstances nécessaires : emploi du temps, distribution de l'espace, planification de l'éducation : *Panoptique* de Bentham, mais aussi colonies owénites ou phalanstères fouriéristes qui trouvent dans les pratiques réformatrices de la bourgeoisie leurs modèles et dans sa philosophie leurs principes[1].

C'est là que se joue la coupure décisive de la pensée révolutionnaire avec la pensée hiérarchique de la bourgeoisie. Comparons cette troisième thèse avec les pages que *La Sainte Famille* consacrait aux matérialistes du XVIII^e^. La doctrine d'Helvétius y apparaissait comme le fondement même du communisme : si l'homme dépend des circonstances et de l'éducation, il suffit de changer la société pour changer l'homme, « d'organiser le monde empirique de telle façon que l'homme y fasse l'expérience et y prenne l'habitude de ce qui est véritablement humain[2]. » Les *Thèses sur Feuerbach* viennent poser cette unique et décisive question : qui donc « organisera » ce monde, qui éduquera les éducateurs ? Au point de vue hiérarchique des éducateurs s'oppose le point de vue révolutionnaire de la transformation du monde.

Mais la thèse « l'homme fait l'histoire » n'est-elle pas au moins la propriété de cette petite-bourgeoisie avec laquelle Marx dut rompre pour fonder le

1. D'Helvétius à Owen, en passant par Bentham, la filiation est claire et reconnue. Mais c'est pour l'ensemble des « socialismes utopiques » que la question se pose : leur problématique se constitue sur un certain sol, celui de la pensée philanthropique bourgeoise. Si l'on comprend que certains cherchent aujourd'hui dans la « subversion » fouriériste la réponse à certaines aventures du marxisme, Charles Noiret exprime avec force, en 1841, ce que le phalanstère représente pour les plus conséquents des prolétaires révolutionnaires : une forme extrême de l'association capital-travail qui est elle-même la forme la plus raffinée de l'esclavage : « Chaque phalanstère deviendrait une baronnie de Russie ou une plantation d'Amérique. » *Deuxième Lettre aux travailleurs*, Rouen, 1841, p. 7.

2. *La Sainte Famille*, Éditions sociales, p. 157.

matérialisme historique, celle dont Feuerbach est le représentant exemplaire ?

> La chose est claire aussi quand on affronte l'*anthropologie* communautaire petite-bourgeoise *philosophique* de Feuerbach (encore respectée par Marx dans les *Manuscrits de 1844*) où l'Essence de l'homme est l'origine, la cause et la fin de l'histoire[1].

Clair en effet : tout le monde « sait » cela. Aussi bien personne ne prendra-t-il la peine de vérifier. Et pourtant cette « vérité » bien connue est une contre-vérité absolue. Feuerbach dit non pas : l'Essence de l'homme est le principe de l'histoire ; mais : l'essence humaine aliénée est le principe de l'histoire spéculative hégélienne. Mais cette essence n'est pas historique ; elle se définit dans un rapport à la *nature*, dans la coexistence spatiale opposée à l'exclusivisme temporel, dans la communication du Je et du Tu opposée à la dialectique temporelle de la négation (s'il y a un philosophe opposé à la « négation de la négation », c'est bien Feuerbach). L'histoire n'advient à cette essence que par un *accident* de la représentation, elle ne la constitue ni ne la développe. Cela est si vrai que pour en faire le principe d'une histoire, Marx doit dans les *Manuscrits de 1844* redoubler l'homme feuerbachien : « L'homme n'est pas seulement un être naturel, c'est un être naturel *humain*[2]. » Par lui-même l'homme feuerbachien n'est la cause ou la fin d'aucune histoire. C'est bien ce que lui reproche Marx : que son essence de l'homme se définit dans un rapport intemporel (de l'homme à son objet, du Je au Tu, de l'homme à la femme) et

1. *Réponse à John Lewis*, p. 73.

2. *Manuscrits de 1844*, Éditions sociales, p. 138.

que le sensible n'est pas pour lui le produit d'une histoire. Il ne lui reproche pas que son histoire ait un sujet mais bien que son sujet n'ait pas d'histoire. À ce sujet, enfermé dans la *contemplation* et dans l'*interprétation* du monde, l'histoire n'advient que par accident. Aussi n'est-elle jamais chez lui, et plus généralement chez les jeunes hégéliens, que l'histoire des *représentations*.

La philosophie de Feuerbach est donc bien un humanisme. Mais celui-ci ne marche de pair avec aucun historicisme. Et la méthode de Marx est ici remarquable; il ne renvoie pas cet homme à la catégorie de *sujet*, par quoi serait assuré, moyennant la médiation du droit bourgeois, son rapport avec l'économisme bourgeois. L'homme de Feuerbach, dit Marx, c'est l'Allemand: remarque pas si «simpliste» qu'on le dit, car elle nous suggère certaines choses sur cet humanisme: qu'il n'est pas la philosophie des acteurs bourgeois de la lutte des classes, mais celle de gens qui sont *à côté* des grands développements de la lutte des classes. C'est dans la philosophie «surdéveloppée» d'un pays politiquement «sous-développé» que l'idéologie inégalitaire de la philanthropie bourgeoise peut se résoudre dans l'idylle de la «communication». Indication à suivre: l'humanisme, *comme théorie de la réalisation de l'essence humaine*, ne serait-il pas généralement une idéologie marginale résultant de certains décalages produits par la lutte des classes?

C'est bien ainsi en tout cas que Marx l'entend. Aussi la critique de Feuerbach n'oppose-t-elle pas un bon à un mauvais sujet de l'histoire, mais l'histoire avec ses sujets réels agissants aux sujets contemplatifs et interprétatifs de l'idéologie allemande. Il n'oppose pas la «bonne» thèse: «les masses font l'histoire» à la «mauvaise» thèse: «l'homme fait l'histoire». Il se contente d'opposer à l'Homme les

individus «empiriques», les hommes que la nécessité de reproduire leur existence fait entrer dans des rapports sociaux déterminés: ce n'est pas l'Homme qui fait l'histoire, ce sont les *hommes*, c'est-à-dire les individus concrets, ceux qui produisent leurs moyens d'existence, ceux qui se battent dans la lutte des classes. Marx ne va pas plus loin dans la critique de Feuerbach. Il lui suffit de dire que l'*homme*, où Feuerbach voyait le principe d'une critique de l'histoire spéculative, est une de ces abstractions que la division entre travail manuel et intellectuel produit à partir de l'existence historique des individus.

Fallait-il rappeler cette histoire à celui qui nous apprit naguère à distinguer ce que Marx, Feuerbach et quelques autres avaient réellement dit de ce que notre impatience ou la rumeur publique leur prêtait? Assurément John Lewis est naïf et la question n'est pas de montrer qu'Althusser ne «connaît» pas la pensée de Marx et son histoire. Assurément Althusser *connaît* les textes de Marx; comme Kautsky. S'il a besoin de déplacer ici le sens de l'opposition Feuerbach-Marx, en attribuant à Feuerbach les thèses des *Manuscrits de 1844*, et si ce déplacement l'oblige à ne plus rien savoir de ce qu'il sait sur Feuerbach, c'est qu'il y a là, plus essentiel que l'opposition du savoir et de l'ignorance, quelque chose qu'il ne veut pas savoir; comme ce dormeur contrarié dont parle Gramsci, et qui s'imagine, en tuant quelques lucioles, supprimer la lumière importune du clair de lune.

Voyons donc ce qui est en jeu dans ce déplacement. L'opposition fondamentale que maintient Marx, jusque dans *Le Capital*, c'est que le point de vue de la bourgeoisie transforme les catégories exprimant des formes d'existence historiques en données intemporelles d'une nature. Opposition suspecte pour Althusser d'«historicisme». Aussi s'efforce-t-il de renvoyer la balle dans le camp bourgeois: l'idéo-

logie de l'homme qui fait l'histoire serait l'idéologie de la bourgeoisie. Et pour cela, il n'y va pas par quatre chemins; si Marx manque au secours de l'«orthodoxie», c'est le «M.L.» qui y pourvoira. Substitution qui s'opère à un point décisif de l'argumentation althussérienne: celui où la question du «sujet» de l'histoire vient se nouer à celle de l'objet de la connaissance.

Il s'agit en ce point d'opposer la bonne thèse: «on ne connaît que ce qui est» à la mauvaise thèse: «l'homme ne connaît que ce qu'il fait». Et il faut alors, pour assurer le primat des «thèses matérialistes» sur les «thèses dialectiques», réfuter l'idée selon laquelle l'histoire aurait un statut privilégié, l'idée: l'histoire est «plus facile à connaître» que la nature parce qu'elle est faite par l'homme.

«On ne connaît que ce qui est. Pour la nature il ne devrait guère y avoir de problème: qui peut prétendre que l'"homme" a "fait" la nature qu'il connaît ! Des idéalistes seuls et encore une race délirante d'idéalistes qui donnerait à l'homme la toute-puissance de Dieu. Mais les idéalistes eux-mêmes ne sont pas si bêtes[1].»

Pas si bêtes en effet ces idéalistes qui n'auraient guère de peine à démasquer dans l'argumentation d'Althusser le paralogisme le plus grossier: l'idée de nature est par définition l'idée de quelque chose que l'homme n'a pas fait. Ceux qui plaident l'artificialité de la connaissance disent donc non que l'«homme» a «fait» la nature qu'il connaît, mais que les *scientifiques* retrouvent dans les effets expérimentaux qu'ils produisent ce qu'ils ont mis dans leurs hypothèses, ou que le donné qu'ils atteignent est relatif à leurs instruments de mesure, etc. Par là ils impliquent ou bien que la «nature» est un être de raison ou bien

1. *Réponse à John Lewis*, p. 36.

qu'elle n'est pas connaissable en elle-même. Tout ce bavardage n'a donc qu'un but: préparer, en introduisant une fausse symétrie, l'idée que, concernant l'histoire, il y a bien des illusions qui nécessitent l'*intervention* de la philosophie.

«Mais l'histoire? Nous savons que la thèse "c'est l'homme qui fait l'histoire" n'a plus de sens, et pourtant il reste une trace de son illusion dans l'idée que l'histoire serait *plus facile* à connaître que la nature parce que tout y serait "humain". C'est l'idée de J.-B. Vico.

Eh bien, sur ce point la position du M.L. est catégorique: l'histoire est aussi difficile à connaître que la nature, que dis-je, peut-être même plus difficile à connaître. Pourquoi? Parce que "les masses" n'ont pas avec l'histoire le même rapport *pratique direct* qu'elles ont avec la nature (dans le travail de la production), parce qu'elles sont toujours *séparées* de l'histoire par l'illusion *de la connaître* puisque chaque classe exploiteuse dominante leur offre "son" explication de l'histoire: sous la forme de son idéologie qui est dominante, qui sert ses intérêts de classe, cimente son unité et maintient les masses sous son exploitation[1].»

Assurément le «M.L.» fait bien d'être «catégorique». Car, concernant cette question – et Vico en particulier – Marx est tout aussi catégorique; mais pour dire exactement le contraire:

> Darwin a attiré l'attention sur l'histoire de la technologie naturelle, c'est-à-dire sur la formation des organes des plantes et des animaux considérés comme moyens de production pour leur vie. L'histoire des organes productifs de l'homme social ne serait-elle pas digne

1. *Ibid.*, p. 36.

de semblables recherches? *Et ne serait-il pas plus facile de mener cette entreprise à bonne fin puisque, comme le dit Vico, l'histoire de l'homme se distingue de l'histoire de la nature en ce que nous avons fait celle-là et non celle-ci?* La technologie met à nu le mode d'action de l'homme vis-à-vis de la nature, le procès de production de la vie matérielle et par conséquent l'origine des rapports sociaux et des idées ou conceptions intellectuelles qui en découlent[1].

Une citation ne prouve rien et notre propos serait futile s'il voulait rappeler Althusser au respect des textes. Nul n'est obligé de s'en tenir à ce que dit Marx et Althusser serait bien en droit de nous montrer que ses concepts doivent être critiqués, abandonnés ou améliorés dans l'intérêt de la théorie et de la pratique révolutionnaire. Mais ce n'est justement pas de cela qu'il s'agit: Althusser est un défenseur farouche – un martyr même, nous laisse-t-il entendre – de l'orthodoxie, prêt à en défendre pied à pied le trésor. Qu'est-ce donc que cette orthodoxie marxiste-léniniste qui soutient Marx comme la corde soutient le pendu[2]?

La suite de l'argumentation le montre assez: les masses, dit Althusser, connaissent mieux la nature, parce qu'elles ont dans la production un rapport direct avec elle. Mais pour l'histoire, elles en sont

1. *Le Capital*, Éditions sociales, t. II, p. 59. Souligné par nous. On lira dans la suite de ce texte comment Marx oppose le matérialisme qui se fonde là au «matérialisme abstrait des sciences naturelles».

2. Naguère quand les textes de Marx disaient par trop le contraire de ce qu'ils auraient dû dire, nous nous mettions en frais pour en rendre compte. Tantôt c'étaient les mots qu'il ne fallait pas prendre pour des concepts. Quand les concepts eux-mêmes sentaient le brûlé, on en faisait des «concepts-indices». Enfin, dernier recours: Marx méconnaissait les concepts qu'il «produisait», et la méconnaissance gâtait le produit lui-même. Maintenant que le «théoricisme» a été rejeté, la méthode est plus expéditive: on laisse Marx tranquille et on donne la parole au M.L.

séparées par l'idéologie que leur impose la classe dominante.

On voit mal à la vérité ce qui empêche les classes dominantes de proposer aux exploités une explication de la «nature» qui brouille l'évidence de ce rapport direct. On croit même savoir qu'elles ont, depuis le fond des âges, su proposer aux masses une telle explication: les religions, nous rappelle Feuerbach, ne sont pas faites pour les éléphants. Mais surtout, est-ce que les masses n'ont pas aussi un certain «rapport direct» avec l'«histoire» dans la personne du seigneur, du gabelou, du contremaître ou de l'agent de police; dans l'expérience pratique des corvées et des brimades, de l'exploitation et de l'oppression? Est-ce que ce n'est pas le B.A. BA de l'«orthodoxie» marxiste que toute *production* est en même temps reproduction de rapports sociaux? N'est-ce pas la pierre de touche qui sépare le marxisme du «philistinisme» bourgeois ou petit-bourgeois?

> M. Proudhon a très bien compris que les hommes font le drap, la toile, les étoffes de soie; et le grand mérite d'avoir compris si peu de chose ! Ce que M. Proudhon n'a pas compris, c'est que les hommes, selon leurs facultés, produisent aussi les relations sociales, dans lesquelles ils produisent le drap et la toile[1].

«Les hommes» encore... Marx est décidément incorrigible. Il avait une excuse: c'est qu'il croyait à la révolution. Grâce à quoi il nous fait entendre ce qu'Althusser nous chante ici avec son «rapport direct à la nature»: rien d'autre que la vieille chanson

1. Lettre à Annenkov, *Correspondance*, Éditions sociales, t. I, p. 455.

bourgeoise : aux masses la « nature », la noblesse du travail artisanal, l'expérience concrète de la matière et les charmes de la vie rustique. À nous le dur labeur de l'organisation et de la pensée[1]. Plus qu'aux combattants de Mao Tsé-toung, les « masses » de M. Althusser nous font penser à ces travailleurs à la figure noircie mais honnête que les châtelains de Fleurville ou de Rosbourg aiment à rencontrer au détour de leurs promenades forestières.

On voit mieux maintenant le dessein de cette orthodoxie infidèle : Althusser a besoin de l'opposition entre la « simplicité » de la nature et la « complexité » de l'histoire : si la production est affaire des ouvriers, l'histoire est pour eux chose trop complexe et il leur faut s'en remettre aux spécialistes : du Parti et de la Théorie. Les masses peuvent produire elles-mêmes. Elles le peuvent d'autant plus que sans cela c'est nous, savants, qui devrions nous en occuper. Et comment pourrions-nous alors défendre « notre droit et notre devoir de connaître[2] » ? Mais pour ce qui est de s'organiser pour faire l'histoire, elles doivent s'en remettre à la compétence du Parti ; pour ce qui est de connaître l'histoire, elles doivent attendre les « thèses » que les spécialistes du marxisme font pour elles. Retroussez vos manches, transformez la nature ; mais pour l'histoire vous devez faire appel à nous.

---

1. Chanson doucereuse chez le très paternel Montfalcon : « Cette science des choses et des hommes est de toutes les sciences la plus difficile et la plus sérieuse [...]. Comment les travailleurs pourraient-ils avoir une opinion à eux sur des principes de gouvernement, sur un système à suivre, sur des positions que n'ont pas résolues encore, après de longs débats, les hommes les plus compétents ? », *Code moral des ateliers*, Paris et Lyon, 1835, p. 83. Chanson cynique chez le banquier « démocrate » Goudchaux, futur ministre et fusilleur de 1848 : « Quand il s'agit d'industrie et de travail, vous êtes tout, par l'intelligence et par la force. Vous prenez un morceau de minerai et, dans vos mains habiles, il prend une valeur de cent écus ; mais nous vous croyons incapables de vous gouverner vous-mêmes. Et d'ailleurs nous ne voulons pas d'un tel gouvernement. » Cité par Auguste Desmoulins : « Le Capital et les Associations partielles », *Almanach des Corporations nouvelles*, Paris, 1851.

2. *Pour Marx*, éd. F. Maspero, 1965, p. 13.

L'«ordre des raisons» est ici clair: l'«infidélité» de l'«orthodoxie» à Marx signifie la restauration de l'*ancien matérialisme*. Et celle-ci signifie la restauration du point de vue de la bourgeoisie: celui qui divise la société en deux, met en bas les producteurs chargés de la «nature» et en haut les «hommes de loisir» chargés de dissiper les illusions des producteurs sur l'histoire. La politique, disait-on sous Louis-Philippe, est l'affaire des «hommes de loisir». L'histoire, enseigne Althusser, n'est connaissable et «faisable» que par la médiation des savants. Les «masses» font l'histoire assurément, mais pas n'importe quelles masses, celles que *nous* instruisons et organisons[1]. Elles ne font l'histoire qu'à condition de bien comprendre avant qu'elles en sont séparées: séparées par l'épaisseur de l'«idéologie dominante», par toutes ces histoires que la bourgeoisie leur raconte et que, bêtes comme elles sont, elles goberaient toujours si nous n'étions pas là pour leur apprendre à reconnaître les bonnes et les mauvaises thèses. Hors du Parti point de salut pour les masses, hors de la philosophie point de salut pour le Parti.

En 1964, Althusser avait trouvé, pour justifier l'ordre universitaire, le concept «marxiste» de «division technique du travail» (preuve que lorsqu'on veut bien chercher, il n'est pas dans la théorie marxiste de concept «introuvable»). Par là toute la hiérarchie dans l'usine, la séparation du travail manuel et intellectuel et l'autorité des profes-

1. En écho à cela, deux déclarations de «camarades» d'Althusser: celle du professeur Gisselbrecht, sommé à Vincennes en 1969, de s'expliquer devant les masses sur un article antigauchiste particulièrement calomniateur: «Les masses, qu'est-ce que c'est?»; celle d'un étudiant vincennois de l'U.E.C., après l'intervention d'un service d'ordre «communiste» pour imposer des élections universitaires refusées par la masse des étudiants: «les masses, à Vincennes, il n'y en a pas». Il voulait dire par là qu'il n'y avait qu'une poignée d'inscrits à l'U.E.C.

seurs se trouvaient «théoriquement» assurées[1]. Après la Révolution culturelle, après Mai 68, Althusser est plus prudent: il ne dit plus aux étudiants qu'ils doivent écouter sagement leurs maîtres et qu'il y aura toujours des ingénieurs et des O.S. Il ne dit pas non plus le contraire. Sa «rectification» consiste à reproduire la même thèse sous l'allure modeste d'une proposition «pour la connaissance»: l'histoire est plus difficile à connaître que la nature. Mais cette thèse ne s'établit qu'au prix de se formuler dans ses termes véritables: la politique est «plus difficile» que la production. Thèse pour la connaissance: thèse pour les «savants».

L'enjeu est clair: il s'agit de sauver la philosophie, et la «philosophie marxiste» en particulier, comme affaire des spécialistes universitaires; il s'agit de confirmer une division du travail qui lui maintienne sa place. Objectif effectivement inverse de celui de Marx; aussi cette inversion se traduit-elle dans la théorie par la restauration de l'«ancien matérialisme», celui des éducateurs, de ceux qui pensent pour les masses et font des thèses «pour la connaissance». La chasse aux lucioles humanistes est le faux-semblant qui permet de restaurer la forme philosophique de la philanthropie bourgeoise: *les ouvriers ont besoin de notre science*. Le clair de lune qui obsède Althusser, celui des nuits chaudes de l'université de Tsinghua ou de la Sorbonne: *les ouvriers n'ont pas besoin de notre science mais de notre révolte*, menace d'une grave crise de l'emploi sur le marché de la philosophie.

Cette menace, il y a cent trente ans qu'elle a été *théoriquement* énoncée: dans les *Thèses sur Feuerbach*, ces thèses qu'Althusser trouve toujours si

1. «Problèmes étudiants», *La Nouvelle Critique*, janvier 1964. Voir à la fin de ce livre: «Sur la théorie de l'idéologie. Politique d'Althusser».

énigmatiques, qui proclament que le temps est passé des philosophes et des philanthropes, des réformateurs bienveillants et des interprètes du monde ; que le temps est venu de l'étude du monde réel et de sa transformation ; que le temps est venu d'une intelligence nouvelle qui n'est plus celle des doctes. Althusser a trouvé la parade : il s'agirait d'une « nouvelle pratique de la philosophie ». Nouvelle pratique que la *Réponse à John Lewis* nous montre investie dans une police générale des énoncés théoriques. Ce qu'annonçaient les *Thèses sur Feuerbach*, c'est assurément autre chose : une sortie hors de la philosophie ; et du même coup, une *politique* des énoncés théoriques bien différente de celle d'Althusser. Quand il s'agit pour Marx de défendre des énoncés appartenant au domaine scientifique et engageant des pratiques politiques, il est intraitable. Ainsi pour défendre la plus-value contre la « loi d'airain des salaires » ; ou encore pour affirmer, contre Wagner, que son point de départ n'est pas « l'homme » mais une époque sociale de la production. Il s'agit là en effet du point de départ du *Capital* et non de l'origine de l'histoire. Mais il peut en même temps affirmer avec Vico que l'homme connaît mieux son histoire que celle de la nature parce qu'il la fait, que l'origine des rapports sociaux se trouve dans le « mode d'action de l'homme vis-à-vis de la nature ». Il s'agit là d'autre chose : de l'opposition entre le nouveau matérialisme, fondé sur l'histoire humaine de la production, et de l'ancien matérialisme, le « matérialisme abstrait des sciences naturelles[1] ». Aussi Marx peut-il dire que les « hommes » – et même l'« homme » – font l'histoire, sans passer par le bureau de contrôle des énoncés prolétariens et sans qu'il lui arrive aucune des catastrophes scientifiques et politiques qu'Althusser

1. *Le Capital*, *op. cit.*, t. II, p. 59.

prédit à ceux qui énoncent de telles horreurs. Parce que Marx ne parle plus dans la philosophie, il peut dire que l'homme fait l'histoire sans pour autant énoncer une thèse sur le «sujet» de l'histoire. Parce qu'il dit cela contre «le matérialisme abstrait», il se place à un point de vue où la question d'Althusser – le primat des thèses «matérialistes» sur les thèses «dialectiques» – n'a pas de sens. «On ne connaît que ce qui est», déclare Althusser. Marx déclare tout autre chose: que c'est l'«être social» qui détermine la conscience et que le point de vue du rapport de la «connaissance» à l'«être» caractérise la pensée non dialectique de l'ancien matérialisme, celle qui exprime le point de vue de la bourgeoisie. Il n'y a pas pour lui de hiérarchie possible entre deux termes qui sont indissociables. C'est dire aussi qu'il n'y a pas une tradition matérialiste opposée à une tradition idéaliste, et dont le matérialisme dialectique serait un genre. Matérialisme ancien et idéalisme appartiennent à la même configuration théorique, à laquelle le nouveau matérialisme s'oppose comme le point de vue de la transformation du monde à celui de son interprétation. Par quoi est rendu vain le dérisoire tribunal philosophique où Althusser sépare les bonnes thèses des mauvaises thèses et poursuit une philosophie d'autant plus jalouse de son indépendance qu'elle a moins de titres à en présenter: qu'a-t-elle en effet à nous dire: que «les masses font l'histoire»? Avions-nous besoin d'elle pour le savoir? «Que des propositions scientifiques puissent *aussi*, dans le contexte d'un débat philosophique, fonctionner philosophiquement mérite réflexion», déclare Althusser[1]. Ne serait-il pas plus juste de retourner cette question? Ce qui mérite réflexion ne serait-ce pas plutôt cette philosophie dont la juridic-

1. *Réponse à John Lewis*, p. 46.

tion est proclamée si nécessaire au matérialisme historique et qui ne peut rien faire de mieux que d'en redoubler les énoncés? La question pourrait alors s'apparenter à d'autres, par exemple: comment des gens qui empochent la plus-value du travail salarié peuvent-ils en même temps «fonctionner» comme salariés? Question dont la réponse est fournie par le fait que le travail ouvrier fonctionne en même temps comme travail producteur de plus-value. Est-ce que le «travail» de la philosophie ne serait pas quelque chose du même ordre: production d'une certaine «plus-value» par l'appropriation des concepts du matérialisme historique et des mots d'ordre de la lutte des classes? Et dans l'auxiliaire zélé de cette appropriation, ce M.L. anonyme et omniprésent, ne pourrions-nous pas reconnaître la silhouette de ce personnage, mi-ouvrier mi-bourgeois, indispensable à toute extorsion de plus-value: le contremaître?

Voyons les choses de plus près. Que dit ici le «M.L.»? «Les masses font l'histoire.» Par là Althusser lui fait donner la réplique à la proposition idéaliste: «C'est l'homme qui fait l'histoire.» Chez Marx, on l'a vu, une telle réplique est inexistante: parce que son opposition fondamentale est entre le point de vue de la «nature» et le point de vue de l'histoire[1], et qu'il suffit à cette fin d'opposer les hommes – voire l'homme – concret(s) à l'homme de l'ancien matérialisme; et aussi parce que le concept de «masses» n'a chez lui aucun statut

1. Encore une fois: je ne défends ici aucun «paléomarxisme». Marx peut très bien avoir tort et Althusser raison de le corriger. Seulement il ne peut le faire sans l'affronter franchement. Mais l'histoire lui a appris qu'il valait mieux laisser Marx tranquille; à vouloir y toucher on ne sait jamais ce qu'on peut déclencher. D'où sa fuite en avant: mieux vaut parler de Gramsci que de Marx, de Lukács que de Gramsci, de Garaudy que de Lukács et de John Lewis que de Garaudy: fuite en avant, toujours plus loin; plus loin de la question: où en sommes-nous avec Marx? C'est-à-dire en dernière instance: où en sommes-nous avec la révolution?

théorique défini, et qu'il sera long, dans la tradition marxiste, à en recevoir un. Si Lénine exalte en 1905 et en 1917 l'initiative créatrice des masses, il tient aussi le concept en suspicion, à cause de l'opposition menchéviste et luxemburgiste des «masses» et des «chefs». Aussi est-ce essentiellement du maoïsme qu'il a reçu ses titres de noblesse. «Les masses font l'histoire», ce n'est pas une «thèse philosophique du marxisme-léninisme», c'est essentiellement – même si Mao n'a pas inventé la formule – une *thèse politique maoïste*. Que dit exactement Mao? «Le peuple, le peuple seul est la force motrice, le créateur de l'histoire universelle[1].» On comprend qu'ici encore Althusser aime mieux faire parler le «M.L.»: cette «histoire universelle» est un peu hégélienne et cette «créativité» un peu humaniste. C'est pourtant bien de cela qu'il s'agit, et on ne peut faire porter tout le mal aux traducteurs qui nous donnent encore ainsi la phrase emblème de la Révolution culturelle: «Ce sont les masses populaires qui créent l'histoire[2].» De fait la question n'est aucunement du *sujet de l'histoire* mais de la *compétence des masses*. Dire en 1945 que le peuple est seul créateur de l'histoire universelle, c'est affirmer pour l'immédiat la défaite prochaine du fascisme. C'est annoncer pour l'avenir que les moyens de lutte forgés par l'intelligence des opprimés l'emporteront sur les moyens de mort mis en œuvre par la puissante armée de Tchang Kaï-chek, appuyée sur l'impérialisme mondial. La thèse de Mao est celle-ci: ce sont les opprimés qui sont intelligents et c'est de leur intelligence que naissent les armes de leur libération (voir pour illustration les admirables récits

1. *Du gouvernement de coalition*, Éditions de Pékin, 1968, p. 4.

2. *La Grande Révolution culturelle prolétarienne*, Recueil de documents importants, Éditions de Pékin, 1970, p. 28.

recueillis par Snow ou Myrdal*); thèse qui définit une double supériorité: des combattants du peuple sur les armées de l'impérialisme et du féodalisme; mais aussi des paysans de Tatchaï, des ouvriers de Shanghaï ou des étudiants de Tsingshua sur les spécialistes qui veulent leur apprendre l'art de mener la lutte des classes, celui de produire, de cultiver ou d'étudier le marxisme. «Les masses sont les véritables héros», ce n'est pas là tout uniment une «thèse du marxisme-léninisme». C'est largement une thèse *nouvelle*, opposée en tout cas à toute la tradition kautskyste, fondée sur l'incapacité des masses à élever leur intelligence au-delà des moyens d'augmenter leur salaire. C'est une thèse politique qui enveloppe une conception nouvelle et du développement des forces productives et des méthodes de direction communistes: l'intelligence de la guerre des classes, comme de la production, n'appartient pas aux spécialistes. Créent l'histoire les ouvriers qui conçoivent une nouvelle machine, les paysans qui trouvent un moyen économique d'irriguer, comme la créaient les villageois privés de tout armement qui effrayaient par des leurres les puissantes armées ennemies. Le «devoir» des travailleurs n'est plus de dépasser les normes de productivité, il est dans cette invention, à travers mille gestes infimes, d'un monde nouveau. Thèse nouvelle, sous cette forme, qui fait le bilan d'une certaine conception du marxisme, de la conception mécaniste du «développement des forces productives» et de la conception autoritaire du «centralisme démocratique» et de la «dictature du prolétariat[1]».

* Edgar Snow, *Étoile rouge sur la Chine*, Paris Stock, 1965 et *La Longue Révolution*, Paris, Stock, 1973. Jan Myrdal, *Un village de la Chine communiste*, Paris, Gallimard, 1964.

1. Si cette thèse, qui dit la victoire nécessaire, ne figure pas chez Marx, c'est que sa place est prise par une autre thèse: le développement des forces productives et les contradictions

C'est tout cela qui est en jeu dans l'affirmation que les masses seules sont créatrices d'histoire : tout cela qui pose évidemment quelque question à la « philosophie marxiste » des « intellectuels communistes ». Car il y est dit en clair que les masses ont avec l'histoire un « rapport » aussi « direct » qu'avec la nature et qu'à l'inverse le « rapport direct avec la nature » pourrait permettre à leur éducateurs de dissiper quelques-unes de leurs illusions. Cette thèse n'est pas une thèse philosophique, qui opposerait à un sujet « simple », l'homme, un sujet plus complexe, propre à faire éclater le concept de sujet. Elle s'oppose bien à l'idéologie bourgeoise, mais en un tout autre sens : à l'idée que les opprimés ont besoin d'être *assistés* : par la charité des philanthropes qui soulagent leurs misères ou par la science des philosophes qui dissipent leurs illusions. En ce sens, elle occupe le terrain désigné par les *Thèses sur Feuerbach* : celui d'une intelligence nouvelle, intelligence formée dans la lutte, savoir reconquis sur ses exploiteurs[1]. Et cette intelligence nouvelle qui se forge là-bas oblige ici chaque « philosophe marxiste » à repenser la question de sa pratique et de son savoir, à réfléchir à sa place dans la distribution des lieux de pouvoir et de savoir qui reproduit la domination

---

qu'il engendre aboutissent nécessairement à la dictature du prolétariat. Marx fonde la victoire nécessaire sur une « science » de l'histoire naturelle de l'humanité qui montre que la forme supérieure naît nécessairement du développement des formes inférieures. On sait quel sort la descendance marxiste a fait à cette thèse. « Les masses font l'histoire », c'est aussi le bilan de toutes les théories et pratiques fondées sur la conception mécaniste du développement des forces productives qui trouva là son appui.

1. Le rapport capitaliste de la science aux ouvriers, ce n'est pas seulement l'utilisation de la science pour leur oppression ; pas seulement non plus que le privilège de la science aille à ceux qui vivent de la redistribution de la plus-value. C'est aussi l'appropriation du savoir et de l'invention ouvriers. Le capitalisme n'a pas substitué d'en haut une méthode de travail scientifique aux méthodes « artisanales » des ouvriers. Il l'a constituée en s'appropriant constamment les inventions nées de leur pratique. Pour saisir la portée des textes chinois qui célèbrent les inventions des ouvriers, il n'est peut-être pas inutile de relire *La Fortune de Gaspard*.

de la bourgeoisie. Question gênante, et derrière les plaisanteries médiocres sur le «petit bonhomme» de John Lewis qui peut de temps en temps sortir sa tête de l'eau pour en changer le niveau, on pressent qu'il est question d'autres phénomènes contraires à «la science»: de montagnes que l'on déplace ou d'ouvriers qui montent à l'assaut du ciel. Quand en finirons-nous avec ces balivernes?

La parade d'Althusser est ici des plus classiques: transformer l'expression d'une pratique de masse en thèse philosophique, défendue par les «héros» de la théorie. On croyait qu'il s'agissait de Révolution culturelle. À la vérité, il ne s'agissait que du «procès sans sujet». D'une thèse, réfléchissant une pratique qui met son statut en question, la philosophie fait une pièce de sa machinerie; et de son énonciation, elle fait la confirmation de son pouvoir. Le défi lancé par l'armée des gueux de Mao Tsé-toung aux forces écrasantes du Kouomintang, le défi relevé par les paysans et les ouvriers chinois, abandonnés à leur «incompétence» par les experts soviétiques, voilà ce qu'il devient ici: un argument du tribunal philosophique où se règle une vieille affaire de famille: la liquidation de l'«héritage kantien». La critique du sujet, Althusser veut nous faire croire que c'est cela la «révolution théorique marxiste». Comme si, de cette liquidation du sujet, la philosophie n'avait pas, depuis deux siècles, fait ses choux gras. Elle commença par épurer le sujet, par partir en guerre contre la substantialité du cogito, la finitude des facultés. Plus tard, elle s'en prit au sujet lui-même. La philologie nietzschéenne y reconnut une illusion grammaticale avant d'être à son tour dénoncée par Heidegger comme dernière figure de la dissimulation opérée par le vieux «sujet» de la métaphysique occidentale. De Schelling à Feuerbach, de Feuerbach à Nietzsche, de Nietzsche à Heidegger, de Heidegger

au structuralisme, cela fait déjà un certain temps qu'on nous entretient de la descente du sujet aux enfers. Et à quoi sert ce procès sans sujet dont on serait bien en peine de dire autre chose que son absence de sujet, sinon précisément à présenter aux philosophes une nouvelle recette pour leur vieux problème : en finir avec le sujet ? Si l'althussérisme a été reçu si aisément dans la communauté philosophique, c'est parce qu'il a su lui faire reconnaître qu'il s'agissait bien de son affaire. Affaire qui, il est vrai, avait pris à ce moment une certaine urgence, pour des raisons sur lesquelles on reviendra.

De fait, cette affaire de famille ne se déroule pas à part de la lutte des classes. Elle a des enjeux politiques. Mais, pour les saisir, il faut renoncer à la pratique spéculative qui désarticule des énoncés de leur contexte politique et théorique pour les opposer en une lutte de classes imaginaire, à des énoncés que la pratique ne leur fait jamais rencontrer. Il faut opposer ce que la pratique oppose et analyser les effets politiques constatables de telle ou telle thèse. Examinons par exemple les « effets politiques » de l'affirmation que « les hommes font l'histoire » :

> Quand on dit aux prolétaires que « ce sont les hommes qui font l'histoire », il n'est pas besoin d'être grand clerc pour comprendre qu'à plus ou moins longue échéance, on contribue à les désorienter et à les désarmer. On leur fait croire qu'ils sont tout-puissants comme hommes alors qu'ils sont désarmés comme prolétaires en face de la véritable toute-puissance, celle de la bourgeoisie qui détient les conditions matérielles (les moyens de production) et politiques (l'État) qui commandent l'histoire. Quand on leur chante la chanson humaniste, on les détourne de la lutte des classes, on les empêche de se donner et

d'exercer la seule puissance dont ils disposent: celle de l'*organisation en classe* et de l'*organisation de classe*, les syndicats et le Parti[1].

La méthode est invariable. Quand il s'agit de réfuter l'«humanisme» dans la théorie, c'est le «M.L.» qui a la parole; quand il s'agit de le réfuter dans la pratique, c'est «on» qui entre en action[2]. Quand «on» dit aux prolétaires que les hommes font l'histoire, «on» les désarme et on les désoriente. (Dans quelle mesure on les arme et on les oriente en leur disant que la bourgeoisie est toute-puissante est une autre affaire sur laquelle nous reviendrons.) Althusser «parle politique» et reproche à John Lewis de n'en pas parler. Voilà pourtant à quoi se résume la discussion politique de ses thèses: à la description de leurs effets *vraisemblables*. Sans doute l'organisation à laquelle appartient John Lewis (le P.C. de Grande-Bretagne) n'a-t-elle pas une pratique suffisamment spectaculaire pour qu'on puisse débattre des effets de telle thèse énoncée dans sa presse théorique. Aussi Althusser peut-il les pronostiquer sans grand risque. Mais est-ce qu'il n'y aurait pas d'autres communistes qui aient énoncé des thèses de cet ordre et qui leur aient fait produire des effets politiques vérifiables: Gramsci par exemple? Mais précisément lorsqu'il a affaire à des dirigeants communistes, Althusser se contente d'en critiquer *philosophiquement* les thèses, la pratique politique intervenant tout au plus à titre d'*excuse* pour leurs

1. *Réponse à John Lewis*, p. 48-49.
2. Sur l'usage que la philosophie spéculative peut faire de personnages comme «on», cf. ce que dit Marx dans *L'Idéologie allemande*. «"On !" Voici donc le deuxième personnage impersonnel, qui, outre "cela", est au service de Stirner, et qui doit exécuter pour lui les corvées les plus pénibles. On voit ici que ces deux personnages ont l'habitude de s'épauler mutuellement [...] "Cela" donne le signal, et, aussitôt, "on" fait chorus à pleine voix. La division du travail s'opère selon les règles classiques.» *L'Idéologie allemande, op. cit.*, p. 144-145.

erreurs théoriques. Ainsi, dans *Lire «le Capital»**, Gramsci et Lukács voient leur gauchisme excusé par la faillite de la IIe Internationale. Mais les thèses de Gramsci ne s'appuyaient pas seulement sur Croce en théorie et la faillite du kautskysme en pratique, mais aussi sur une pratique ouvrière déterminée (les conseils d'usine) et elles ont produit des effets politiques constatables. Si le «théoricisme» de *Lire «le Capital»* empêchait qu'on en parlât, ne serait-ce pas l'occasion de mettre en pratique la «rectification»?

Mais sans remonter si loin, Althusser n'a-t-il pas soupçonné John Lewis de n'être qu'une doublure britannique de Sartre? Occasion pour lui d'ironiser, avec cet «humour» qui a tant séduit ses critiques lettrés, sur le philosophe «de l'homme-qui-se-projette-vers-l'avenir» et sur cette morale qu'on attend toujours. Ne serait-ce pas le lieu de discuter des effets *politiques* des thèses de Sartre? Car chez lui la problématique des «hommes» qui font l'histoire réfléchit des problèmes politiques parfaitement clairs, concernant le rôle politique des intellectuels: quelle part les intellectuels sans parti peuvent-ils prendre dans le combat politique révolutionnaire? Quels rapports peuvent-ils avoir avec la classe ouvrière, s'ils ne sont ni «importateurs» de théorie, ni fonctionnaires de parti? Comment peuvent-ils concilier les exigences portées par leur pratique («l'objectivité» de la recherche, l'«universalité» du vrai...) avec les exigences du combat politique organisé? A-t-on raison de taire ce que l'on sait ou pense vrai parce qu'il est dans l'ordre que les scrupules et les malaises des «petits-bourgeois» soient soumis à la discipline du combat de classe? Et quel statut donner à cette discipline

* Louis Althusser, Étienne Balibar, Roger Establet, Pierre Macherey et Jacques Rancière, *Lire «le Capital»*, éd. F. Maspero, coll. «Théorie», 1965.

qui ne reconduise pas les vieilles contraintes de la raison d'État? Questions dont la naïveté ne peut faire rire que les intellectuels «communistes» de notre génération qui ont définitivement réglé la question sous la forme du partage: on laisse le Parti tranquille pour ce qui est de la politique et il nous laisse tranquilles pour ce qui est de l'épistémologie et autres pratiques théoriques.

Il y avait toutes ces questions dans la problématique existentialiste des hommes qui font l'histoire: et sur le fond d'une grande question sur l'histoire de la révolution soviétique, sur la trajectoire qui va d'Octobre à l'univers concentrationnaire. Et il y a eu des confrontations réelles entre existentialisme et marxisme: les polémiques de 1946-1947. C'était alors le P.C. qui reprochait à l'existentialisme d'être un antihumanisme et Sartre qui devait prouver son humanisme[1]; les articles de Merleau-Ponty et Sartre dans *Les Temps modernes*; le débat de 1961 sur la dialectique dans l'histoire et dans la nature. Est-ce que l'analyse de ces débats ne serait pas riche d'enseignements[2]? Et les thèses sartriennes ont aussi produit des effets politiques précis: à l'époque de la guerre d'Algérie, la propagande en faveur de l'insoumission et les réseaux d'aide au F.L.N. En mai 1968 l'adhésion à la révolte étudiante. Après 1968 l'alliance avec les militants maoïstes, *La Cause du Peuple*, le tribunal de Lens*, la mise en

1. L'«orthodoxie» reprochait alors à Sartre d'être un antihumaniste à cause de sa conscience «opaque»; elle lui reproche aujourd'hui d'être un humaniste à cause de sa praxis «transparente». Tant il est vrai qu'on peut dire n'importe quoi dès qu'on quitte le terrain de l'analyse historique matérialiste pour le tribunal de la vraisemblance rhétorique.

2. Un fait significatif par exemple: dans le débat de 1961, les positions «orthodoxes» sur la dialectique de la nature eurent pour défenseurs, Vigier et Garaudy, soit deux futurs «renégats».

* Contre-tribunal organisé par la Gauche Prolétarienne pour «juger» les Houillères au moment où des militants maoïstes étaient poursuivis pour attentat contre ces mêmes Houillères. Jean-Paul Sartre en fut le procureur.

pratique de nouvelles formes de liaison entre intellectuels et masses populaires, la mise en chantier d'une nouvelle presse (*Libération*). Est-ce que toutes ces pratiques politiques ne sont pas devant nos yeux? Est-ce qu'elles ne manifestent pas une certaine rencontre entre les questions théoriques posées par Sartre et celles qui ont été provoquées par la Révolution culturelle? C'est de cela qu'il faut parler si l'on veut discuter des effets politiques des thèses sartriennes. Mais aussi il est impossible d'en parler sans faire un *choix politique*. Si l'on examine la politique d'aide directe à la lutte algérienne, il faudra bien parler de la politique du P.C., du vote des pleins pouvoirs à Guy Mollet qui se justifiait d'une certaine acception des masses qui font l'histoire*. Est-ce la même que celle d'Althusser? Et si l'on parle de Mai 68 ou d'après, il faudra bien faire un choix, dire si c'est Marchais ou les étudiants qui avaient raison au début de Mai 68, parler de la participation du P.C. à la restauration de l'ordre universitaire, dire si Sartre s'est lié à une bande de provocateurs et si l'entreprise de la presse libre est une rêverie. Parler de tout cela, c'est prendre nécessairement une position politique: en dernière instance, pour ou contre la politique de l'appareil du P.C. De toute évidence Althusser n'y tient pas: car s'il ne peut guère se permettre d'être contre, il ne peut pas davantage se permettre, eu égard à son public «de gauche», d'en justifier les positions politiques. Car si le Parti tolère les incartades althussériennes, c'est, outre leur caractère inoffensif, parce qu'elles représentent une force d'attraction qui ramène vers lui une frange du gauchisme. Mais cet effet ne peut

* Le 12 Mars 1956 le P.C.F. vota les pleins pouvoirs demandés par le gouvernement socialiste de Guy Mollet pour mener la guerre en Algérie.

être obtenu qu'à une condition: que ce public «de gauche» puisse croire ou faire semblant de croire qu'Althusser est politiquement d'accord avec lui et que c'est le Parti qui est joué. Il accepte qu'Althusser soit au P.C.F. à la condition qu'il n'en justifie pas politiquement les positions[1].

Ce double jeu n'est pas seulement nécessaire à la fonction de récupération à gauche de l'althussérisme. Il est aussi indispensable à son statut théorique; celui-ci est tout entier suspendu à ce double rôle: militant communiste côté cour, théoricien maoïste antirévisionniste côté jardin. Qui prêterait attention aux thèses de la *Réponse à John Lewis* si elles émanaient d'un intellectuel isolé ou du théoricien d'un groupuscule? Aussi la seule solution est-elle ici de ne rien dire des pratiques politiques réelles dans lesquelles se trouvent investies des thèses «philosophiques» mais seulement des effets politiques imaginaires d'énoncés sans contexte.

Apolitisme donc qui est en même temps un choix politique. Si Althusser, volontairement, ne nous dit rien sur les effets politiques des thèses qu'il combat, involontairement, il nous en dit beaucoup

1. Qu'il le veuille ou non, Althusser occupe une place bien déterminée dans la distribution des tâches des intellectuels «communistes»: il écrit pour ceux que ses collègues ne convainquent pas. Il lui faut donc, lorsqu'il écrit dans la presse du P.C., apparaître en contestataire et «gauchir» ses thèses. Nous avons ainsi deux textes d'Althusser sur Mai 68, écrits à la même date (15 mars 1969): l'un destiné à l'Italie reprend sans vergogne les idées et le style de Marchais: la classe ouvrière s'occupe toute seule de ses affaires; il faut que les étudiants «se le mettent dans la tête»; ce sont des petits-bourgeois qu'on peut guérir en leur appliquant un bon traitement. À la fin de la lettre, apparaît quand même un problème: le Parti a perdu le contact avec la jeunesse (lettre à M.A. Macciocchi, reproduite dans M.A. Macciocchi: *Lettere dell'interno del P.C.I. a Louis Althusser*). Dans *La Pensée* («À propos de l'article de Michel Verret sur Mai étudiant», juin 1969), le ton change. Pas besoin de «mettre dans la tête» des étudiants qu'ils doivent s'occuper de leurs affaires. Pour cela Juquin et ses troupes suffisent. Althusser met au premier plan le fossé creusé entre le Parti et les étudiants, critique les attaques de Verret, souligne le caractère progressiste du mouvement étudiant. Ainsi Althusser fait coup double: pour l'étranger il donne son label aux thèses de Marchais qui seraient sans cela difficilement exportables; pour la France, il s'agit au contraire de dire autre chose: on a fait le plein des adhésions à droite et on a besoin d'un appel à gauche.

sur les fondements politiques des siennes: quand «on» dit aux prolétaires que «ce sont les hommes qui font l'histoire», «on leur fait croire qu'ils sont tout-puissants comme hommes, alors qu'ils sont désarmés comme prolétaires en face de la véritable toute-puissance, celle de la bourgeoisie qui détient les conditions matérielles (les moyens de production) et politiques (l'État) qui commandent l'histoire». Est-ce bien cela que signifie l'affirmation maoïste que les masses font l'histoire? N'est-ce pas au contraire qu'en dernière instance, le «commandement» de l'histoire n'appartient pas aux tigres en papier qui détiennent les moyens de production et l'État bourgeois, mais à la révolte et à l'intelligence des opprimés? «On les empêche de se donner et d'exercer la seule puissance dont ils disposent, celle de l'*organisation en classe* et de l'*organisation de classe*, les syndicats et le Parti, pour conduire leur lutte de classes à eux.» Nous y voilà: la *seule* puissance des prolétaires, c'est leur organisation, c'est-à-dire, pour que nul ne s'y méprenne, les syndicats et «le» Parti[1]. Multitude sotte, ils n'ont pour eux que leur nombre et cette organisation qui s'acquiert, comme on sait, à l'école de la fabrique[2]. Qu'ils n'aillent donc pas se mêler de critiquer leur unique puissance. À part cela,

---

1. Bien sûr, la thèse d'Althusser a ses titres de noblesse: c'est une thèse «léniniste» – et comme beaucoup d'autres thèses «léninistes», Lénine lui-même en indique le père: Karl Kautsky. Cf.: *Un pas en avant, deux pas en arrière*, Éditions de Moscou, p. 172.

2. Comment Mai 68 se définit-il pour Althusser? La plus grande grève de l'histoire mondiale. Pourquoi la plus grande? Parce qu'il y avait neuf millions de grévistes. Que sur ces neuf millions il y en eût un bon nombre qui faisaient la grève à leur corps défendant, et un bon nombre encore qui n'avait pas d'initiative, cela ne semble pas l'occuper. L'essentiel, c'est le nombre des gens qui ne travaillaient pas. C'est cette collection qui est pour lui «la classe ouvrière» (aussi trouve-t-il évidemment que Sartre se fatigue beaucoup pour pas grand-chose avec ses groupes et ses séries). Qu'y avait-il de *nouveau* dans la grève de Mai? Quelles contradictions spécifiques ont affecté son déroulement? Peu importe. L'essentiel, c'est le nombre.

Althusser est un fervent de la Révolution culturelle[1]. «Qui est l'Homme qui fait l'histoire?», demande-t-il. «Mystère.» En tout cas ces «masses» bien ordonnées qui font chez lui l'histoire n'ont plus pour nous de mystère: ce sont les «couches non monopolistes» réunies, par la grâce du programme de Champigny, autour du «Parti de la classe ouvrière*».

C'était donc pour en arriver là qu'il fallait tout ce chambardement: inventer à la bourgeoisie une problématique qu'elle ignore (qui fait l'histoire?); attribuer à Feuerbach une thèse qui appartient en propre au jeune Marx; faire d'une thèse de Marx le noyau de l'idéologie bourgeoise; faire réfuter cette

---

1. «Mais vous ne savez pas lire», s'écrieront les althussériens de gauche: «Althusser écrit: le Parti; mais il ne dit pas lequel. Il a l'air de parler du P.C.F. Mais en réalité il parle du vrai parti communiste qui ne se confond pas avec le P.C.F.» Ruse en effet, et pas très jeune au demeurant: Éric Weil ne nous a-t-il pas déjà expliqué que l'État dont parlait Hegel n'était pas en réalité l'État prussien qu'il avait sous les yeux, et que les *Principes de la philosophie du droit* étaient une critique camouflée en apologie? Sur ces ruses des philosophes avec la politique, il faut se reporter à la magistrale analyse du jeune Marx qui, dans sa *Critique du droit constitutionnel de Hegel*, met à nu le jeu philosophique de l'empirie et de la spéculation. Une fois que la philosophie a redoublé la réalité de la souveraineté dans son *idée*, pour l'incarner à nouveau dans une existence empirique (le monarque), elle peut toujours suspendre sa croyance en cette incarnation, penser la seule idéalité là où elle semble encenser la réalité – la possibilité même de ce scepticisme repose sur le «positivisme» qui définit son rapport au pouvoir. Le cœur de la spéculation, c'est l'existence d'un point de la réalité posé comme existence immédiate d'un concept.
Là est aussi le secret de la dialectique des marxistes de la chaire. Une fois qu'ils ont défini doctement la nécessité pour la classe ouvrière de s'organiser, le «rôle dirigeant» de la classe ouvrière, de son Parti, de l'idéologie prolétarienne, etc., ils sont parfaitement libres d'incarner ou non ces abstractions dans telle réalité empirique. C'est ainsi que le théoricien «communiste» ou ses collègues «marxistes-léninistes» peuvent justifier par le même discours – susceptible de justifier n'importe quoi – des positions politiques différentes.
On comprend aussi pourquoi le rejet du jeune Marx dans les ténèbres de l'idéologie petite-bourgeoise est vital pour ces théoriciens dont le discours est tout entier commandé par ce renvoi de l'empirie à la spéculation que le jeune Marx définit comme le cœur même de la mystification hégélienne. Pour illustration on pourra comparer par exemple la justification chez Bettelheim de la confiscation par le parti bolchevique du pouvoir revenant au Comité central exécutif des soviets (*Les Luttes des classes en U.R.S.S.*, Seuil-Maspero, p. 94-95) avec la déduction hégélienne de la monarchie héréditaire (*Principes de la philosophie du droit*, Gallimard, p. 221).

* Programme adopté par le parti communiste lors de son colloque à Champigny en décembre 1968, prônant une large alliance avec toutes les classes sociales intermédiaires.

«idéologie bourgeoise» par un M.L. qui restaure le matérialisme vulgaire et proclame tous les vieux principes de la sagesse des nantis: «on ne connaît que ce qui est; quand on est dans le bain, on ne peut pas changer le niveau de l'eau; l'histoire est difficile à connaître»; transformer les combattants de l'armée de Mao en électeurs de l'Union de la gauche.

Voilà où menaient les détours de cette orthodoxie paradoxale: il fallait la médiation de la philosophie pour ramener Mao à Marchais. Mais aussi il fallait la médiation de Marchais pour ramener les mots d'ordre de la lutte du peuple chinois dans les plis des livres de philosophie, pour ramener la Révolution culturelle dans le grand débat universitaire qui oppose les tenants de la nouvelle mode (celle de l'épistémologie, de la coupure, du procès sans sujet ou de l'écriture) aux tenants de l'ancienne mode (celle de l'intentionnalité, de la critique, de la praxis et de l'herméneutique). Débat sans enjeu? Non, bien sûr, mais dont les enjeux sont à l'*extérieur*: dans le rapport des producteurs de l'idéologie universitaire à leurs consommateurs. Si Althusser met si peu de rigueur à définir l'«humanisme» qu'il critique, si cette critique l'oblige à porter plus de coups à Marx qu'à John Lewis, c'est bien que cette prétendue lutte contre l'humanisme «révisionniste» n'est qu'un écran (il suffit de voir aujourd'hui comment Régis Debray mobilise la rhétorique althussérienne au service des débordements humanistes de Mitterrand). Derrière la lutte du philosophe Althusser contre l'existentialisme déclinant, derrière la lutte du «communiste» Althusser contre ses «camarades» corrompus par l'humanisme bourgeois, se jouait quelque chose de plus important: la lutte d'un «philosophe communiste» contre ce qui menaçait en même

temps l'autorité de son parti et celle de sa philosophie : la Révolution culturelle à l'échelle mondiale, la contestation étudiante de l'autorité du savoir à l'échelle locale.

II. Leçon de politique : comment les philosophes ne devinrent pas rois

Je me trouvai alors contraint d'affirmer que les maux de l'humanité ne cesseraient pas avant que la race des droits et authentiques philosophes ne vînt au pouvoir, ou que les gouvernants des cités, par quelque hasard divin, ne se missent à philosopher véritablement.
Platon

La jeunesse a ses qualités naturelles d'enthousiasme, de dévouement, elle a le goût de l'action, connaît la soif de nouveau, elle est généreuse. Mais ces qualités si riches ne lui donnent pas la faculté de dominer spontanément tous les problèmes [...]. *Pour que ses qualités naturelles soient mises au service de son propre bonheur, la jeunesse doit être orientée sûrement.*
Roland Leroy*

En février 1968, par la voix d'Althusser, et devant le parterre des membres de la Société française de philosophie, Lénine faisait son entrée à la Sorbonne[1]. Le 13 mai suivant, des milliers d'étudiants y faisaient une entrée un peu moins respectueuse pour y planter les drapeaux de leur révolte. Peut-être la proximité de ces deux interventions de la « lutte des classes »

---

* Numéro 2 du parti communiste à cette époque, responsable notamment des intellectuels et des jeunes.

1. *Lénine et la philosophie*, éditions F. Maspéro, Paris, 1968.

dans l'enceinte universitaire nous aidera-t-elle à définir l'espace dans lequel s'est jouée l'histoire *politique* de l'althussérisme.

Étrangement, cette histoire politique est entièrement *oubliée* dans l'« autocritique » même où Althusser a proclamé la nécessité d'une « prise de parti » en philosophie. Cette autocritique présente la version suivante de l'histoire de l'althussérisme : parti d'une volonté de lutte contre les tendances philosophiques révisionnistes issues du XX^e^ Congrès*, il aurait été conduit, et par la nécessité de rétablir le marxisme dans son statut de science, et par l'ambiance « structuraliste » de l'époque à une déviation « théoriciste » : celle-ci, en faisant de la philosophie marxiste une théorie de la production des connaissances scientifiques, lui donnait le statut d'une science, portant en elle-même les normes de sa vérification et coupée par là de la pratique politique. Déviation progressivement rectifiée, à partir de *Lénine et la philosophie*, par la conception d'une prise de parti en philosophie : la philosophie ne serait plus science de la science mais intervention politique, représentant la lutte des classes auprès des sciences et les sciences auprès de la lutte des classes, traçant dans son rapport aux sciences une ligne de démarcation politique : entre l'exploitation *idéaliste* et l'exploitation *matérialiste* des pratiques scientifiques. Ainsi les choses sont claires : le « théoricisme » avait oublié la politique, la « prise de parti en philosophie » remettait celle-ci au poste de commandement.

Cette histoire apologétique n'oublie qu'une chose : c'est *précisément* le discours « théoriciste » de *Pour Marx* et de *Lire « le Capital »* qui a produit des effets politiques dans la pratique des organi-

* du PCUS (Parti communiste de l'Union soviétique). Il s'est tenu à Moscou en février 1956.

sations communistes et dans les luttes étudiantes. Et ces effets ont été contradictoires: renforcement de l'appareil du P.C.F. par le renfort apporté de la science et de la «rigueur» marxistes à la mise au pas des étudiants communistes; mais aussi brèche ouverte par l'appui donné de la même science et de la même rigueur aux étudiants maoïstes fondateurs de la première organisation maoïste *étudiante* en France: l'U.J.C. (M.L.)[1]. Le «théoricisme» n'a pas eu seulement des effets politiques diffus, il a contribué à des opérations politiques précises au sein de l'Union des Étudiants Communistes: renversements de pouvoir, reprises en main, constitution de fraction, scission. Et après Mai 68, pendant que la critique du théoricisme engageait Althusser dans une lutte de classe acharnée sur la question de la réalité de la matière, les universitaires du P.C. brandissaient les textes «théoricistes» au service de la restauration de l'ordre universitaire.

Ces effets politiques n'ont pas été produits malgré le théoricisme ou *à côté* de lui. Il y eut bel et bien une politique d'Althusser et une politique althussérienne – même si, de celle-ci, Althusser se tint toujours à distance, ce qui au demeurant était encore une politique. Le prétendu «théoricisme» n'oubliait pas une minute la politique, il était une prise de parti, et pas seulement «en philosophie». Ou plutôt il était le nœud de plusieurs contradictions politiques, lesquelles définissaient la possibilité d'effets politiques contradictoires. Mais l'important est que toutes ces contradictions se sont nouées et que tous ces effets se sont produits dans l'interprétation d'un concept: *l'autonomie de la pratique théorique*. C'est

1. Union des Jeunesses Communistes (marxiste-léniniste). Si l'U.J. fut la première organisation maoïste proprement étudiante, il existait déjà en France des organisations se réclamant du communisme chinois: le M.C.F. (issu de la Fédération des Cercles Marxistes-Léninistes) et le C.M.L.F.

dans la proclamation de cette autonomie, dans ses implications et ses effets politiques que s'est jouée la politique de l'althussérisme.

L'entreprise théorique et politique d'Althusser, celle qui commence avec la publication en 1961 de l'article «Sur le jeune Marx», reposait sur un pari: il était possible de produire une transformation *politique* dans le P.C. par un travail théorique de restauration de la pensée de Marx. Il n'y avait pas d'issue politique en dehors du Parti (parce qu'il était *le* parti de *la* classe ouvrière), pas d'issue non plus au sein du Parti dans cet *aggiornamento* libéral, qui se réclamait de l'exemple du P.C.I., et représentait l'espoir des intellectuels oppositionnels. Ce libéralisme n'était que l'autre face du terrorisme jdanovien, l'expression d'un même principe, le refoulement subjectiviste de la *dialectique* marxiste. Il y avait une seule voie pour que la liquidation du stalinisme ne fût pas l'éclectisme en théorie et le révisionnisme en pratique: c'était la restauration de la théorie de Marx, soit de la base scientifique d'une discussion des problèmes politiques nouveaux. Le travail indispensable, c'était la «*recherche* de la pensée *philosophique* de Marx[1]». Il fallait au moins tirer profit de ce que la situation issue du XX[e] Congrès avait de bon: le domaine de *relative* liberté ouvert à la recherche marxiste par la fin du stalinisme. On allait pouvoir reparler de Marx, dépoussiérer les grands textes, lire ce qu'il y avait autour des citations, replacer ces citations dans leur contexte théorique et politique, revoir avec un regard neuf les grandes filiations philosophiques (Hegel, Feuerbach, Marx), rendre les textes à leur nudité et les interprétations à leur histoire. Il serait faux de voir là un souci paléographique, tournant le dos à la politique. Ce travail

1. *Pour Marx*, *op. cit.*, p. 11.

avait pour fonction dernière de retrouver, dans la pratique scientifique du *Capital* ou dans la pratique politique de Lénine, la *base* sur laquelle on pourrait poser les problèmes politiques, la place où chacun pouvait être défini, les instruments avec lesquels on pouvait essayer de les résoudre. Il ne s'agissait pas de revenir simplement aux textes qui délivreraient la connaissance des positions politiques justes. Il s'agissait de retrouver la dialectique *pratiquée* dans le texte de Marx ou l'action de Lénine. Significative est à cet égard la polémique avec Mury[1]. Au savoir rétrospectif des historiens Althusser oppose la dialectique à l'œuvre dans la détermination politique de la combinaison de contradictions définissant le «moment actuel». Et, dans telle note ou allusion des textes de cette époque, on sent le dessein politique qui soutient la recherche: opposer au «débat d'idées» fondé sur la misère théorique et politique française (le «provincialisme», dit souvent Althusser) la rationalité politique des révolutions en train de se faire: en Chine, à Cuba.

Pas d'oubli de la politique, donc; mais un *détour* pour retrouver la spécificité de la politique marxiste. Et tout se joue dans ce détour; non point dans la simple opposition de la théorie et de la pratique ou du rêve et de la réalité; mais dans le double rapport que ce détour impliquait de la philosophie à la politique: à cette politique présente (la misère française) à laquelle il fallait trouver une issue et à cette politique lointaine (les révolutions de jadis ou d'ailleurs), dont il fallait penser la spécificité dialectique. Tout se joue dans ce double rapport: si nous voulons sortir de la politique actuelle, enfermée dans l'opposition du dogmatisme et de l'opportunisme, nous devons aller

1. «Sur la dialectique matérialiste», *La Pensée*, août 1963.

chercher la solution *ailleurs*: dans la mise au jour de la rationalité de la politique révolutionnaire en acte: celle de Lénine en 1917 ou de Mao en 1937. La politique alors se dédouble en une politique empirique aveugle et une politique rationnelle. Mais aussi cette politique rationnelle ne nous a pas délivré le principe de sa rationalité. Tout comme Marx n'a pas écrit la «Logique» du *Capital*, Lénine et Mao ne nous ont donné que par bribes la logique de leur politique. La philosophie doit dégager la dialectique en acte dans leur pratique. Elle trouve ici sa nécessité: dans le rapport d'une politique irrationnelle à une politique rationnelle qui ne dit pas sa rationalité; dans le rapport d'un aveuglement et d'un silence; et sur le fond d'un silence radical: celui des masses.

Ce statut de la philosophie apparaît en pleine lumière dans un texte de 1965, la préface à *Pour Marx*. Et l'on y voit aussi désignée la figure historique de l'irrationalité politique qui hante la réflexion d'Althusser, comme de tous les intellectuels communistes de sa génération: le jdanovisme, le temps où les philosophes n'avaient de choix qu'entre le silence et le délire de la «science prolétarienne». La prise en compte de la philosophie de Marx est la réponse à l'expérience de ce temps. Sans doute faudrait-il dans ce texte distinguer ce qui revient à l'autodéfense du philosophe et ce qui revient à l'intuition politique. Du premier côté on pourrait souligner le rappel de l'humiliation passée de ces «philosophes sans œuvre» qui n'avaient pas d'audience parmi leurs «pairs»; le ressentiment de ces insultes subies de la part d'adversaires qui «nous jetaient au visage que nous n'étions que des politiques»; le regret de n'avoir pas assez défendu «notre droit et notre

1. *Pour Marx*, *op. cit.*, 1965, p. 13.

devoir de connaître[1]»; toutes formulations qui font sans doute sonner un peu fort la revendication de l'honorabilité universitaire. Et il est bien vrai que l'un des effets notables de l'althussérisme fut la place royale qu'il donna aux intellectuels communistes dans le concert de l'élite universitaire. Les intellectuels du Parti jouissent, depuis Althusser, de toute la considération de leurs pairs. On ne saurait pourtant s'en tenir à cet aspect et méconnaître la signification politique de fond de ce rappel historique. La thèse d'Althusser est celle-ci: l'absorption de la philosophie de *Marx* dans le matérialisme historique, c'est aussi la subordination de la théorie aux caprices de la politique. Face aux caprices du subjectivisme, il ne suffit pas de définir un certain retrait de la théorie, il faut encore que ce retrait se redouble de la différence de la science et de la philosophie (le matérialisme historique sans le matérialisme dialectique, ce serait encore le risque de réduire la théorie à une forme idéologique, de «traiter la science, dont le titre couvrait les œuvres mêmes de Marx comme la première idéologie venue[1].»)

Cette analyse donne à la perversion du marxisme qu'elle dénonce un certain nom, le *gauchisme*: «Des dirigeants, pour défendre contre la fureur des attaques bourgeoises un marxisme alors dangereusement aventuré dans la "biologie" de Lyssenko, avaient relancé cette vieille formule gauchiste[2], qui avait jadis été le mot d'ordre de Bodganov et du Proletkult.» Tout se joue là: dans la perception ici présente du «gauchisme» qui reconduit l'autocritique officielle de la «science prolétarienne»; ce n'était qu'une erreur gauchiste. Derrière Lyssenko et Jdanov il fallait reconnaître Bogdanov; derrière

1. *Ibid.*, p. 12-13.

2. «Science bourgeoise, science prolétarienne.»

les rigueurs froides de la raison d'État soviétique ou de la raison de parti communiste, ce n'était que la vieille folie gauchiste qui veut soumettre toute vérité au critère de l'histoire et de la politique. Face à quoi il n'est de salut que d'affirmer l'autonomie de la *philosophie* marxiste. Autonomie dont le premier travail sera de se fonder elle-même en élaborant un nouveau concept de la politique et de l'histoire: celui de la surdétermination, celui de l'hétérogénéité du temps historique. Et par là de produire dans sa forme générale le concept de gauchisme comme concept de la mauvaise totalité: celle qui nie l'autonomie de la philosophie, l'hétérogénéité du temps, la distinction des instances du tout social.

On peut suivre la construction de ce concept de gauchisme dans le chemin qui va de l'article «Sur le jeune Marx» à la préface de *Pour Marx*. Au début, Althusser pense encore dans les catégories de *L'Idéologie allemande*: suppression de la philosophie, primat du matérialisme historique, renvoi au réel de l'histoire contre les illusions des idéologues. À partir de *Contradiction et surdétermination*, ce recours à l'«histoire» se trouve mis en question au nom de la spécificité du politique (la surdétermination), la cible politique étant ici l'économisme. Dans les textes de 1965, la cible politique devient le *gauchisme*, comme forme générale de la mauvaise totalité, et l'expérience historique du jdanovisme se voit alors comprise comme forme particulière d'une déviation gauchiste caractérisée par la perte d'*identité* de la philosophie; théorique: la philosophie est une idéologie relevant du matérialisme historique; politique: la politique est la philosophie réalisée. Déviation qu'Althusser poursuit sous de multiples avatars – Bogdanov: la vérité est une forme idéologique; Gramsci: tous les hommes sont philosophes; Lukács: le marxisme est la conscience de soi du

prolétariat; Jdanov: tout se tranche dans la lutte des classes –, et dont il retrouve encore l'effet dans la thèse de la contestation étudiante naissante de 1963: l'étudiant est un travailleur productif, il doit pouvoir contrôler le savoir de ses maîtres.

Il est essentiel pour Althusser que toutes ces positions politiques puissent se ramener à un modèle unique: celui du subjectivisme (volontarisme, historicisme, gauchisme); essentiel que ce gauchisme n'apparaisse que comme l'autre face du droitisme économiste, comme un produit du même sol: celui de l'histoire continue et homogène. Révisionnisme et gauchisme, c'est pour lui la même chose. Mais le gauchisme est l'ennemi n° 1, parce qu'il est la forme *philosophique* de la déviation: la réduction du théorique au politique, l'affirmation d'un temps continu et homogène. C'est pourquoi, dans *Lire «le Capital»*, les «gauchistes», Gramsci et Lukács, seront la principale cible théorique. La lutte politique contre le révisionnisme passe par la lutte philosophique contre le gauchisme. Principe qui, lorsque le gauchisme, qui n'était encore qu'une tendance philosophique, sera devenue une force *politique*, entraînera évidemment quelques conséquences politiques.

Sans doute cette évocation des temps terribles du jdanovisme nous montre-t-elle l'intuition centrale d'Althusser. Si la théorie s'élabore dans les errements imprévisibles de la politique quotidienne, si l'histoire est un milieu homogène et que tout ce qui s'y dit et écrit relève de la seule autorité du matérialisme historique, il n'y a pas de rationalité possible de la politique marxiste: de Bogdanov à Kautsky, de Kautsky à Lukács, de Lukács à Staline, de Staline à Garaudy, nous irons toujours de droite à gauche, de Charybde en Scylla, du pareil au même. Pour en sortir, il faut que le temps d'élaboration de la

théorie ne soit pas le même que celui des campagnes électorales ou des manœuvres de la guerre froide, que les normes de la vérité théorique ne soient pas celles de la discipline de parti. Tout l'échafaudage théorique d'Althusser, tout le système des différences qu'il fait fonctionner s'enracine là : distinction des instances, construction du temps propre à chaque instance, coupure de la science à l'idéologie, coupure épistémologique qui rejette dans la préhistoire personnelle de Marx tous les thèmes du subjectivisme gauchiste. Garantie en quelque sorte contre le retour des vieux cauchemars que ce *système de l'hétérogène* par quoi Althusser échappe au simple libéralisme qui représenta la seule issue pour beaucoup d'intellectuels rescapés des temps difficiles ; mais aussi substitut : renvoi d'une politique, d'un temps, d'une histoire à une autre, qui ne va chercher dans la pratique politique la philosophie en acte du marxisme qu'au prix d'une double exclusion. Dans le recours à Lénine s'effectue un double refoulement : de la politique comme systématisation des idées des masses, de la politique comme ensemble d'opérations d'un *pouvoir*. Ce double refoulement est exemplaire dans l'analyse de l'époque jdanovienne. Tout se joue dans le rapport de la folie des dirigeants – par quoi les mécanismes de pouvoir en jeu sont réduits au subjectivisme bogdanovien – et du manque de la théorie : si nos dirigeants ont pu être si fous, c'est qu'ils manquaient d'une « tradition théorique ».

C'est ainsi la seule fonction du manque, du vide, qui explique la « folie » de « ce temps qu'en sa caricature un mot résume encore, haut drapeau claquant dans le vide : science bourgeoise, science prolétarienne »[1]. Haut drapeau claquant dans le vide, la formule n'est

1. *Pour Marx*, *op. cit.*, p. 12.

pas accidentelle. Elle rappelle étrangement celle par laquelle Althusser tourne en dérision les mots d'ordre de la grève étudiante de novembre 1963 («la Sorbonne aux étudiants»), inscrits sur ces banderoles flottant «dans le ciel, c'est-à-dire dans l'utopie et dans le vide[1]». Le lieu de l'idéologie, c'est le lieu du vide, du manque de la science, et tout ce qui flotte dans le ciel des orages politiques flotte nécessairement dans ce vide rempli par l'idéologie.

Pourtant, si faible fût-elle en biologie, la «science prolétarienne» ne l'était pas autant en physique: ses drapeaux ne claquaient pas dans le vide. S'ils pouvaient claquer si fort, c'est qu'ils flottaient au même vent que les drapeaux des vainqueurs de Stalingrad ou des armées de Mao en marche vers Nankin. C'est surtout qu'ils claquaient dans le même ciel où retentissaient les mots d'ordre des mineurs en grève et les fusillades de Jules Moch*. Que l'on relise les textes de l'époque et en particulier le premier numéro de *La Nouvelle Critique*. On sentira combien ce n'est pas de vide qu'il s'agit mais d'une positivité portée par le sens manifeste d'un combat. La grande grève des mineurs de 1948 et la fureur de la répression ont agi sur la conscience des intellectuels du Parti non par la simple détermination d'un enthousiasme accréditant le délire mais par la production d'une double *évidence*:

– il n'était pas possible qu'il y eût quelque chose de commun entre le monde des mineurs et le monde de Jules Moch, pas même cette science et cette culture dont on revendiquait par ailleurs l'héritage;

– la dialectique même du combat de classe réfutait l'existence de nécessités au-dessus des classes: les

1. Lettre à Bruno Queysanne. Texte ronéotypé.

* Ministre socialiste de l'Intérieur qui envoya l'armée et les CRS pour briser la grève des mineurs en 1948.

mineurs qui avaient accepté en 1945 la «bataille du charbon[1]» refusaient en 1948 de mettre la nécessité de chauffer les Français et d'assurer la base de l'activité économique au-dessus de leur combat de classe. Ils affirmaient dans leur pratique: il n'y a pas de nécessité de produire qui soit au-dessus de la guerre de classes. Pourquoi les intellectuels n'auraient-ils pas fait pour leur «production» le même examen, ne se seraient-ils pas interrogés sur la nécessité absolue de leurs modes de vérification? La pratique des mineurs fournissait la matrice idéologique qui rendait l'idée de la «science prolétarienne» *acceptable* aux intellectuels: pas de production au-dessus des classes pour les ouvriers, pas de science au-dessus des classes pour les intellectuels; qui la rendait acceptable parce que, de toute façon, il fallait bien qu'ils l'acceptent: parce qu'ils étaient des «petits-bourgeois» qui n'avaient à opposer à l'autorité du Parti que les «scrupules» intellectuels qui manifestaient leur résistance de classe à se mettre «sur les positions de la classe ouvrière». Il s'agit là de tout autre chose que du «manque» de la science ou de la «culture théorique». Il y faudrait analyser toutes les pièces du jeu: la systématisation des idées et des pratiques des masses; le détournement de ces idées et de ces pratiques par un pouvoir organisationnel; le mécanisme de subordination des intellectuels par leur culpabilisation de petits-bourgeois; la fonction politique de la philosophie (c'est aux philosophes que revint la tâche, refusée par les biologistes, de secourir la biologie mitchourinienne). Tout cela disparaît dans la simple opposition de la science absente et du délire lié à l'inculture: si

1. Dans la réalité cette acceptation n'avait rien eu de spontané. Sur la lutte engagée par les dirigeants du P.C. et de la C.G.T. pour amener les mineurs à renoncer à leurs revendications (en particulier l'épuration), voir: *Mineurs en lutte*, éd. Gilles Tautin, 1972.

nos dirigeants avaient su... Ce n'est que le sommeil de la raison qui engendrait ces monstres et l'histoire empirique est elle-même ce sommeil: lieu de la subjectivité, du délire des dirigeants et des drapeaux claquant dans le vide, histoire de bruit et de fureur à quoi s'oppose la politique éclairée qui repose sur la distinction des niveaux. Ce qui veut dire: la dialectique marxiste est à *retrouver*. Nul espoir qu'une politique juste puisse s'élaborer en systématisant les idées et les pratiques de révolte des masses dans la réalité française des années 1960. La solution, il faut aller la chercher ailleurs. Et sans doute on dira que les «masses», ce n'est pas le remède magique à quoi il suffirait de penser, que la réalité française de ce temps ne présentait guère de ces pratiques de masses qui auraient pu montrer l'issue qu'Althusser allait chercher si loin. Reste que cette situation objective engageait l'entreprise althussérienne dans une certaine voie: il fallait retrouver la rationalité de la pratique politique hors de cette pratique, *inventer* des solutions théoriques à des problèmes auxquels la pratique politique ne montrait aucune issue: le retour à Marx, l'autonomie de la pratique théorique, la théorie de l'autonomie des instances, tout cela était la recherche d'une solution *d'en haut* à la crise révisionniste. L'autonomie des instances, c'était le substitut de l'autonomie des masses; nouvelle figure en somme de l'utopie: qui ne décrivait plus des phalanstères ou des Icaries prêtes à accueillir les ouvriers mais donnait encore la solution des penseurs là où le mouvement réel ne semblait pas en présenter. Si Marx décrit le socialisme utopique comme *pensée d'avant*, pensée du moment où n'apparaissait pas encore de solution à l'exploitation qui soit prise en charge par les travailleurs eux-mêmes, la théorie althussérienne de l'histoire pourrait peut-être être décrite

comme forme moderne de l'utopie, substitut à une autoémancipation à laquelle on ne croit plus. Ce qui expliquerait peut-être que cet ambitieux programme de recherches n'ait pour l'essentiel suscité que des compilations scolastiques. C'est que, sans doute, son effet essentiel résidait dans sa propre proclamation. C'est qu'il s'agissait encore, non d'une arme pour transformer le monde, mais d'une recette pour l'interpréter.

Aussi n'y a-t-il rien d'étonnant à ce que la réflexion althussérienne pour constituer les catégories d'une histoire sans sujet s'accompagne d'une incessante valorisation de la *singularité*. La perception même de la politique léniniste passe par là. Si le léninisme peut montrer la dialectique marxiste en acte, c'est au prix d'être pensé comme une science singulière de la contradiction où le rapport aux masses disparaît entièrement derrière le travail d'un héros solitaire : du « petit homme tout seul dans la plaine de l'histoire » (« Sur la dialectique matérialiste ») au « petit intellectuel dogmatique » de *Que faire* (*Réponse à John Lewis*), se retrouve cette étrange figure de Lénine, image spéculaire que la théorie se renvoie d'elle-même comme d'une action politique[1]. Et la définition même de la pratique se trouve prise dans ce rapport spéculaire : pour que la philosophie puisse dire la rationalité de la pratique – théorique et politique – il faut que celle-ci se définisse par son rapport à un *objet*, pensable dans le modèle de la découverte d'un chercheur. D'où l'insistance sur la *découverte* de Marx, explorateur d'un nouveau territoire, sur le travail individuel colossal accompli par l'individu Marx pour se libérer de l'idéologie bourgeoise, pour

1. Cf. « Sur la dialectique matérialiste », *La Pensée*, août 1963, p. 17 et *Réponse à John Lewis*, p. 63.

échapper à cette contingence qui le forçait à « naître quelque part ». D'où cette étonnante figuration de la solitude léniniste. D'où aussi la défense résolue de la conception individualiste de la recherche face aux critiques étudiantes[1]. Cette valorisation omniprésente de la singularité, de la coupure, de la découverte trouvera son expression caricaturale dans les textes d'après Mai où Althusser feindra de découvrir par les hasards de sa recherche et proposera comme une hypothèse risquée ce que l'action des masses aura mis sous les yeux de tous : la fonction de l'école comme appareil idéologique de l'État. À travers tous ses textes se dessine, corrélative au refoulement de toute action créatrice des masses, une certaine figure de l'héroïsme théorique : si les masses peuvent faire l'histoire, c'est parce que les héros en font la théorie.

Le dédoublement ainsi opéré entre une politique du délire et une politique éclairée donnait un certain statut à la *pratique* politique où les éléments séparés devaient se rejoindre, à l'intervention politique de l'althussérisme : celui de la *ruse*. La logique de l'althussérisme conduisait à une certaine suspension du jugement politique. Pour résoudre les problèmes politiques, il fallait d'abord apprendre à les poser, se donner le temps

1. « Mettre sur pied des groupes d'étudiants [...] sans se demander au préalable si par hasard certaines formes collectives de travail ne constituent pas un obstacle à la découverte (comme c'est *parfois* le cas et généralement quand il s'agit de connaissances scientifiques nouvelles, capables d'éclairer et de critiquer les illusions idéologiques écrasantes dans lesquelles *tout le monde est prisonnier* – c'est dans ces conditions que Marx fut nécessairement seul, et Lénine nécessairement seul, par exemple au moment des *Thèses d'avril*, ou Engels nécessairement seul, au moment de la publication de la *Critique du programme de Gotha*) – c'est courir le risque d'une déception qui peut décourager les plus généreux efforts. » « Problèmes étudiants », *La Nouvelle Critique*, janvier 1964, p. 87. On voit très bien ici comme Althusser saute d'une considération empirique (la difficulté d'organiser un travail de recherche commun sans un minimum de bases) à une thèse philosophique : tout le monde est dans l'illusion ; la solution ne peut venir que des héros de la théorie.

autonome de la théorie. Mais il fallait aussi, selon la vieille formule cartésienne, ne pas demeurer irrésolus dans nos actions pendant que nous l'étions en nos jugements. Il fallait une morale par provision. Nous ne savions pas si les positions du Parti étaient justes, nous avions quelque doute qu'elles ne l'étaient pas mais nous estimions ne pas le *savoir* encore. D'où la solution que l'althussérisme prescrivait, qu'adoptèrent ceux d'entre nous qui le mirent à l'épreuve des combats politiques: défendre les positions du Parti non parce qu'elles étaient justes mais simplement parce qu'elles étaient celles du Parti; les défendre donc mais sans les justifier, sans vouloir les fonder théoriquement. Cette attitude était en quelque sorte le renversement de l'attitude ancienne des intellectuels communistes. Pour ceux-ci la politique représentait le domaine de la certitude, la théorie celui de l'incertain et du secondaire; et le Parti avait dû les contraindre à se compromettre sur le plan de la théorie, sur le plan d'une activité intellectuelle dont ils séparaient les aléas des certitudes de la politique. Les chantres de la science prolétarienne se jetèrent dans une théorisation qu'ils pensaient hasardeuse pour servir une politique dont la justesse était pour eux manifeste. Avec l'althussérisme les choses se renversaient: il n'y avait plus aucune évidence de la justesse du combat politique. Finie la guerre d'Algérie dont les combats nous avaient menés vers l'U.E.C., le Parti ne nous offrait plus, dans le calme de la France gaulliste, que les échéances électorales et la lutte pour le plan Langevin-Wallon*. La seule certitude était désormais du côté de la théorie, nos rapports

* Plan de réforme de l'Éducation nationale rédigé au moment de la Libération par un comité lié au P.C.F. et présidé par le physicien Paul Langevin et le psychologue Henri Wallon.

avec le Parti n'étaient plus portés par la positivité d'un combat; ils étaient de l'ordre de la morale provisoire[1].

Il fallait bien pourtant, pour que l'entreprise théorique pût produire à long terme des effets politiques, qu'elle fît reconnaître ses droits, qu'elle se fît accepter par les autorités du Parti. Or sur le fond le P.C. n'avait aucune raison d'être favorable à l'entreprise d'Althusser. L'idée qu'il fallût «retourner à Marx» définissait une démarche profondément suspecte que ne pouvait justifier le seul souci de reprendre Marx à ses exégètes bourgeois. L'idée admise dans le Parti était que la pensée de Marx s'était incorporée dans l'expérience politique et la culture du mouvement ouvrier. L'autorité théorique du marxisme était investie dans l'autorité politique du «Parti de la classe ouvrière». Il n'y avait pas lieu de donner un statut autonome aux textes de Marx, et ceux qui, comme Lefebvre, avaient voulu donner un statut un peu autonome à la philosophie marxiste avaient fait là-dessus leur autocritique à l'époque héroïque. Dans les années 1960, seuls retournaient à Marx ceux qui étaient revenus du Parti ou ceux qui, de l'extérieur, voulaient opposer le marxisme philosophique à ses avatars politiciens. Le retour à Marx ne pouvait signifier que le recours à une autorité différente de l'autorité politique du Parti. Et qui donc pouvait en avoir besoin sinon ceux qui de celle-ci n'étaient pas satisfaits? Les fonctions dévolues aux intellectuels du Parti étaient traditionnellement de trois ordres: justification de sa politique à l'usage de leurs pairs, illustration dans leur

1. Il faut peut-être corriger un peu l'ambiguïté des mots. Cette ruse n'était pas une dissimulation d'opposants camouflés ni cette morale provisoire un attentisme calculateur. C'était le dédoublement en acte de la politique. Enfin, à défaut de la positivité d'un combat, il y avait la positivité du «parti de la classe ouvrière» et celle du chemin qu'il avait fallu parcourir pour le rejoindre.

domaine de l'excellence des méthodes marxistes, prestige donné au Parti de leur rayonnement intellectuel. Pas question pour eux de prétendre apporter aux ouvriers la philosophie nécessaire à leur pratique. La théorie kautskyste de l'« importation » de la conscience dans la classe ouvrière était admise mais comme une chose du passé. La critique de la spontanéité définissait la nécessité de l'organisation mais non celle d'une science apportée par les intellectuels. Or la thèse kautskyste se trouvait justement utilisée à ce moment-là par la direction de l'U.E.C. qui y fondait sa volonté d'autonomie politique, de libre discussion des positions politiques du Parti. Pour que l'entreprise althussérienne fût acceptable pour le Parti, il fallait qu'elle se démarquât de cette tentative. Et au-delà, il fallait qu'elle apparût précisément comme la critique de ce genre d'errements.

Il faut revenir ici aux effets du XX^e^ Congrès. Car ceux-ci définissent un jeu politique un peu plus compliqué que ne le dit Althusser. La répudiation sans critique véritable du stalinisme ouvrait nécessairement la voie à un ensemble de revendications de type libéral (pluralisme, droit de tendance, droit à la libre recherche) ou moderniste (invitation à secouer les vieux dogmes, à tenir compte des réalités nouvelles, des transformations de la classe ouvrière, nécessité d'un nouveau style idéologique). Les nouvelles thèses avancées sur la coexistence pacifique et le passage pacifique au socialisme engageaient ceux qui voudraient les *fonder* vers des théorisations hasardeuses. Le P.C.F. était d'autant plus exposé à ces errements théoriques et politiques qu'il importait les thèses soviétiques (critique du « culte de la personnalité », coexistence pacifique, passage pacifique au socialisme) sans chercher à les approfondir et sans vouloir prendre le risque d'un débat. Ce refus de théoriser ses positions politiques

exposait le Parti à un risque constant de débordement. Ou plus exactement, le révisionnisme portait en lui-même un double germe de dissolution: dissolution de droite pour ceux qui voudraient *théoriser* le «passage pacifique au socialisme» et en tirer des conséquences politiques. Ce fut précisément le cas de la direction «italienne» de l'U.E.C.: elle affirmait qu'il fallait donner une analyse approfondie du passage pacifique et en tirer toutes les conséquences pratiques: il fallait se donner les moyens de convaincre la majorité de la population, de les unir aux communistes en leur présentant l'image de la commune *aliénation* dont tous étaient victimes. Il fallait répudier tout «dogmatisme», aller chercher les gens là où ils se trouvaient, mettre en valeur les thèmes marxistes de l'humanisme et de la désaliénation. Il fallait détruire ce visage repoussant du communisme qui effrayait la majorité à gagner, donner plus d'autonomie aux «organisations de masse», instaurer la libre discussion des problèmes politiques dans le Parti.

Ce débordement «à droite» (l'«italianisme» de Kahn et Forner*, plus tard l'humanisme de Garaudy) n'était pas seulement gênant en lui-même. En voulant développer les conséquences des thèses khrouchtchéviennes, il suscitait nécessairement un contre-effet de gauche: critique du révisionnisme qui pouvait s'appuyer sur la critique chinoise désormais explicite du révisionnisme soviétique et que redoublerait en milieu étudiant le conflit entre les nouvelles revendications «qualitatives» et la politique universitaire du P.C.; le révisionnisme portait ainsi en lui, plus particulièrement chez les intellectuels un double effet de dissolution. Et contre

---

* Alain Forner, secrétaire général de l'U.E.C. de 1962 à 1964 eut pour successeur Pierre Kahn qui avait été auparavant le directeur de *Clarté*.

cela le Parti n'avait guère d'armes théoriques. La vieille orthodoxie jdanovienne n'était plus utilisable. L'orthodoxie était à réinventer.

Cette situation offrait une place à l'althussérisme : celle d'une orthodoxie neuve qui mît, à la place des mitraillettes jdanoviennes, des *garde-fous* ; qui ne s'opposât point dogmatiquement aux aspirations « italiennes » mais en critiquât la philosophie implicite ; une orthodoxie appuyée non plus sur la parole de Staline mais sur le texte de Marx. Le *détour* althussérien interdisait de fonder en théorie la politique du Parti ; mais précisément il ne s'agissait surtout pas de la fonder : d'aucuns ne s'y appliquaient que trop. Il s'agissait d'empêcher qu'on la contestât. Et c'est là que la tentative althussérienne pouvait servir le Parti. Elle montrait le danger des théorisations hâtives, la nécessité d'apprendre à poser les problèmes avant de tirer les conclusions, le risque, en voulant « moderniser » le marxisme, de restaurer les tendances de l'humanisme bourgeois.

Il fallut pourtant un certain temps pour que cet usage politique de l'althussérisme fût perçu par une partie de l'appareil du P.C. Parmi les autorités intellectuelles du P.C., l'entreprise althussérienne suscita d'abord quelque perplexité. On voit, à travers les critiques de Besse, Garaudy et Mury*, une certaine hésitation quant au sens à donner à l'affaire. Sans doute peut-on souligner rétrospectivement que la réaction la plus vive vint des futurs hétérodoxes, l'humaniste Garaudy et le marxiste-léniniste Mury, de ceux qui voulaient que le Parti eût la théorie de sa pratique ou la pratique de sa théorie. Mais ils ne faisaient guère alors que souligner plus fortement

* Guy Besse, philosophe, membre du comité central du P.C.F. ; Gilbert Mury, secrétaire général du Centre d'Études et de Recherche Marxistes, exclu du P.C.F. comme prochinois en 1966.

ce qui était l'opinion commune de leurs pairs. C'est surtout à partir de 1965, quand notre action eut commencé à produire au sein de l'U.E.C. les effets que l'on verra plus loin, qu'une fraction de l'appareil perçut l'intérêt du retour à Marx et de l'« autonomie du théorique ». Cette fraction, représentée par Guy Besse et la jeune équipe de *La Nouvelle Critique* sentait le danger de l'humanisme garaudyste et l'utilité d'un retour à la rigueur marxiste : il fallait, pour restaurer l'autorité du Parti chez les intellectuels, ravaler sa façade « marxiste » que les entreprises trop voyantes du révisionnisme garaudyste mettaient en péril. Et il fallait aussi donner aux intellectuels un certain champ de liberté et de discussion propre à les attirer et à les retenir dans le Parti[1].

En décembre 1963, on était encore loin d'une telle alliance. Mais justement, à cette date, deux événements, deux rencontres de la théorie et de la politique, allaient infléchir dans ce sens la démarche althussérienne, l'amener à un choix des cibles théoriques qui conciliât les intérêts généraux de la théorie et les intérêts particuliers du Parti : les attaques portées contre son article « Sur la dialectique matérialiste » ; le conflit du P.C. avec les thèses de la gauche syndicale étudiante.

Dans son article, Althusser ne s'était pas seulement permis de commenter longuement Mao, au plus fort de la polémique sino-soviétique. Il avait mis tout particulièrement l'accent sur le concept de *déplacement de la contradiction* au moment même où les communistes chinois mettaient au premier

1. Cette politique porta ses fruits : après Mai, les intellectuels « affranchis » de *La Nouvelle Critique* (Gisselbrecht, Prévost, Verret) furent les auxiliaires idéologiques les plus zélés de l'hystérie antigauchiste et de la restauration de l'ordre universitaire. Ils avaient gagné dans le Parti une certaine liberté par rapport à la politique, ils n'étaient pas disposés à accepter la demande ingénue que leur faisaient les étudiants nés de la veille de soumettre leur activité théorique à des questions politiques.

plan la lutte des peuples opprimés de la «zone des tempêtes» contre l'impérialisme. Mis en cause par Lucien Sève* à propos de cette conjoncture, Althusser dut se justifier devant le comité directeur de *La Pensée*. Sa défense mit en jeu un mécanisme de renversement que l'on retrouvera souvent dans sa rhétorique: il n'y avait aucun rapport entre sa position théorique et l'argumentation politique des Chinois. Si Sève l'avait cru, c'est qu'il avait été dupe de la supercherie des Chinois. Althusser avait développé, dans son article, les principes *marxistes* contenus dans *De la Contradiction*. Les Chinois, eux, avaient *fait semblant* de les appliquer. Ils avaient donné l'illusion d'une *démonstration scientifique* quand ils avaient seulement produit un *raisonnement politique*[1]. Sève était tombé dans le panneau. Il avait vu de la théorie là où il n'y avait que de la politique empirique (le concept de *bévue*, pièce essentielle de la lecture althussérienne de Marx, trouve ici son origine pragmatique, dans le souci de dénier les implications politiques d'un discours théorique).

Althusser répondait ainsi à l'accusation de maoïsme en déconnectant la théorie maoïste d'avec la pratique maoïste. Mais l'avertissement reçu devait l'amener à choisir ses cibles dans un sens déterminé: faire coïncider les intérêts à long terme de la théorie (donc de la politique rationnelle) avec les intérêts immédiats du Parti, avec la lutte contre les effets de dissolution que la politique du Parti produisait. À ce point le grand dessein stratégique pouvait coïncider avec le calcul tactique. Exemple: la critique de l'humanisme. Stratégiquement, l'humanisme était pour Althusser une de ces figures du subjectivisme politique contre quoi il voulait restaurer la théorie.

---

* Lucien Sève, philosophe, membre du comité central du P.C.F.

1. Cf. les extraits publiés par Patrick Kessel: *Le Mouvement maoïste en France*, U.G.E., 1972, p. 64-66.

L'humanisme marxiste et les citations du *jeune Marx* n'avaient pas peu contribué au refoulement de la théorie et au délire jdanovien. Tactiquement, cette critique prenait la forme acceptable d'une critique contre l'humanisme «droitier» de certains intellectuels communistes et elle était une arme contre le débordement du Parti sur la droite. Ce jeu mettait l'entreprise salvatrice d'Althusser dans une position paradoxale: celle d'un médecin qui ne peut sauver son malade qu'en sauvant sa maladie. Alors que la pratique politique (la guerre d'Algérie, le conflit sino-soviétique, les luttes étudiantes) ouvrait sans cesse des brèches dans l'autorité du révisionnisme parmi les intellectuels, il faudrait à la théorie colmater ces brèches, contrarier les effets objectifs de dissolution que portait cette maladie dont le nom peu à peu deviendrait évident: le révisionnisme. Parce qu'il n'y avait rien à attendre d'en bas, que la solution passait par la *médecine* de la théorie, il fallait entretenir la maladie en contrariant ses effets[1]. Paradoxe où se manifeste la solidarité de la maladie et du médecin. Soit: non simplement l'intérêt du médecin, mais sa «maladie». Ou mieux, en termes marxistes: l'éducation de l'éducateur.

Car c'est là que la solidarité allait se nouer: dans l'*éducation* que l'althussérisme proposait comme préalable à toute transformation; dans le lien de cette éducation avec sa double éducation d'universitaire et de militant du Parti, dans la question tout d'un coup posée aux éducateurs par les premières formes de la contestation étudiante. La solidarité de fait de la théorie avec la politique des dirigeants

1. Plus tard, quand l'«autonomie du théorique» eut elle-même ouvert une brèche dans l'autorité du révisionnisme, il fallut à la théorie contrarier ses propres effets. Le travail de l'althussérisme devint alors la tapisserie de Pénélope: ouvrage sans doute prescrit par la vision qui attendait la solution des héros et non des masses. Mais aussi bien, faute de héros, l'affaire ne profita qu'aux prétendants.

du P.C. allait se marquer dans la prise de position d'Althusser à la fin de 1963 dans les problèmes étudiants, par son offensive contre la gauche syndicale[1]. Le texte «Problèmes étudiants» où s'exprime cette prise de parti ne constitue pas une intervention politique de circonstance, marquée par l'irritation ou l'opportunisme. Qu'il soit demeuré la seule intervention *politique*, au sens strict, d'Althusser, montre assez son caractère décisif, révèle le point de sensibilité où la philosophie d'Althusser rejoignait spontanément la politique du P.C. Cette intervention ne se justifiait pas simplement par le fait que le milieu étudiant était celui où se manifestaient le plus nettement les effets de dissolution mentionnés. C'est la nature même de ces effets qui mettait en cause l'entreprise d'Althusser en attaquant du «mauvais» côté, le côté gauchiste, en mettant en cause le savoir des *éducateurs* et son lien au maintien de l'ordre existant, en introduisant dans la communauté des intellectuels un facteur nouveau de division: entre les producteurs et les consommateurs du savoir.

La guerre d'Algérie était finie. Les étudiants communistes qui avaient, malgré le Parti, engagé les étudiants à se mobiliser dans la rue contre la guerre, y avaient gagné une certaine indépendance de fait que la direction «italienne» de l'U.E.C. voulut consacrer par l'élaboration d'un programme politique autonome. Mais aussi la fin de la guerre engageait l'action syndicale étudiante dans une voie nouvelle: où la gauche étudiante, forgée dans l'U.N.E.F. et dans l'U.E.C. par les combats contre la guerre, entendait utiliser la force ainsi acquise pour mener son propre combat, dépasser l'opposition entre un corporatisme limité aux revendications économiques et une politi-

1. «Problèmes étudiants», *La Nouvelle Critique*, janvier 1964.

que limitée au soutien aux luttes des autres, pour poser le problème du travail étudiant, des modes d'acquisition du savoir et de ses finalités. Cette tentative fut particulièrement l'œuvre de la « gauche syndicale » de l'U.E.C. Se trouvèrent alors mis en cause : la finalité du savoir universitaire destiné à former de futurs auxiliaires de la bourgeoisie et les formes de transmission du savoir (la « relation pédagogique ») liées à cette finalité : cours magistral habituant les étudiants à la docilité ; individualisme du travail (auquel l'U.N.E.F. avait opposé le travail collectif des groupes de travail universitaires (les G.T.U.) ; arbitraire des examens. L'ensemble de la situation des étudiants à l'Université était perçue dans les catégories de l'aliénation étudiante, de sa dépendance (dépendance financière par rapport à la famille redoublée par la dépendance pédagogique). La revendication répondant à la dénonciation de cette situation d'assisté était celle du *salaire étudiant*, laquelle entrait en conflit avec l'allocation d'études pour les étudiants les plus défavorisés réclamée par le P.C.

Il importe peu de réévaluer aujourd'hui ces aspirations, où il serait un peu rapide de voir les prémices de Mai 68. C'était alors plus une recherche des spécialistes du syndicalisme étudiant que le début d'un mouvement de masse. Non seulement le langage en était confusionniste, mais la systématisation était aussi quelque peu réformiste (l'idéologie du contre-plan et de « l'alternative », récemment importée d'Italie et reprise notamment au sein du P.S.U.*, exerçait alors un certain prestige). Mais pourtant quelque chose d'important se jouait là, qui

* Le Parti Socialiste Unifié, issu d'une scission de gauche du parti socialiste SFIO. Il fut pendant ces années le vecteur de la diffusion de beaucoup d'analyses visant à adapter la gauche et le marxisme aux formes nouvelles du capitalisme.

allait infléchir l'althussérisme – et d'autres idéologies – dans le sens de ce qui s'appela le «structuralisme»: le début d'un certain craquement dans le monde des intellectuels. Quelque chose de nouveau était mis en jeu qui n'était plus l'opposition entre intellectuels (enseignants et étudiants) ayant des opinions et des pratiques opposées, mais le savoir lui-même, les formes de sa transmission, les rapports de pouvoir qu'elle impliquait, le lien entre ces rapports de pouvoir et ceux qui réglaient la reproduction de l'exploitation et de l'oppression de classe. L'heure où le combat des étudiants s'identifiait à la lutte généreuse des intellectuels de gauche pour la justice et la liberté des peuples était révolue. Le rapport au pouvoir allait se trouver rejeté dans l'Université et le front des intellectuels progressistes se scinder de l'opposition entre les producteurs et les consommateurs du savoir. Sans doute, plus qu'au «technocratisme» gaulliste auquel ses adversaires la rattachèrent, l'idéologie «structuraliste» a-t-elle à voir avec le début de ce craquement. En étudiant comment les règles du commerce universitaire firent communiquer dans une même idéologie des problématiques (Foucault, Lacan, Althusser) qui non seulement n'avaient pas grand-chose à voir entre elles mais qui, chacune pour son compte, n'avait pas grand-chose à faire avec les «structures», on reconnaîtrait sans doute, *entre autres déterminations*, la réaction d'une certaine «élite» universitaire face à ce craquement. Les thèmes qui fleurirent alors: mort de l'homme, subordination du sujet à la loi du signifiant, mise en scène du sujet par les rapports de production, opposition de la science à l'idéologie, transcrivaient d'une certaine façon non seulement la guerre finie (celle d'Algérie) et avec elle la fin des vieilles problématiques de l'intellectuel aux prises avec la politique (la responsabilité, l'engage-

ment, le témoignage), mais aussi l'apparition de la politique sous une nouvelle forme, dans la question du savoir, de son pouvoir et de ses rapports avec le pouvoir politique : prémices chez les intellectuels d'une « guerre civile » où la question ne se poserait plus de savoir s'il *fallait* s'engager.

Cette conjoncture théorico-politique allait être cristallisée par l'intervention d'Althusser contre la gauche syndicale. Deux événements allaient la provoquer : la grève étudiante de novembre 1963, animée par la F.G.E.L.[1], où fut notamment proclamé le mot d'ordre « la Sorbonne aux étudiants » et l'intervention du secrétaire de la F.G.E.L., Bruno Queysanne, à la séance inaugurale du séminaire de Bourdieu et Passeron à l'E.N.S. Dans cette intervention qui posait à Bourdieu et Passeron la question du statut politique d'une recherche sociologique sur l'Université qui reconduisait les formes de la division autoritaire du travail universitaire, Althusser reconnut son ennemi : le *gauchisme*, la subordination de la science à la politique, l'agression des politiques analphabètes contre les chercheurs. La contestation étudiante des privilèges du savoir recommençait l'obscurantisme de la science prolétarienne ; contre quoi il fallait affirmer sans ambages que la connaissance scientifique d'un objet n'avait rien à voir avec sa transformation politique[2] : défense stratégique à long terme *contre l'autorité du Parti* qui commandait une intervention tactique immédiate au *service de*

1. Fédération des groupes de lettres de l'UNEF, animée par les étudiants communistes de la gauche syndicale.

2. « La pratique scientifique (théorique : la recherche) sur l'objet suivant : la structure de l'Université (dans toutes ses implications) ne peut en aucun cas, sous peine d'une faute théorique très grave théoriquement et politiquement, être confondue avec quelque autre forme de pratique que ce soit portant sur le même objet, en particulier avec une pratique syndicale, idéologique et politique de transformation de cet objet concret. » Lettre à Bruno Queysanne, doc. cit. *La connaissance d'un objet est indépendante de sa transformation* ; cette thèse assez peu « orthodoxe » n'a pas été touchée par la critique du « théoricisme ».

cette même autorité. Althusser écrivit donc pour *La Nouvelle Critique* l'article «Problèmes étudiants[1]», destiné à soutenir, contre les mots d'ordre de la gauche syndicale, les revendications du Parti : allocation d'études, accroissement des moyens matériels, critique du «salaire étudiant». Cette intervention visait à déplacer la ligne de partage de classe des formes du savoir à son contenu, la science ou l'idéologie, réservant ainsi la critique du contenu à ceux qui savaient. Car la relation pédagogique fondamentale était entre le savoir et le non-savoir ; cette double vision ne laissait aux étudiants qu'une seule voie pour critiquer d'un point de vue de classe le savoir de leurs maîtres : c'était de devenir leurs pairs.

On lira plus loin l'analyse que je fis de ce texte au lendemain de Mai 68. Je ne la reprendrai pas ici. Je voudrais seulement marquer le caractère décisif de cette unique intervention politique d'Althusser. Ce n'était pas une intervention marginale par rapport à l'activité théorique, pas non plus une simple application de la théorie à la politique. C'était «la question n° 1» qui, de l'avis même d'Althusser, exprimé dans sa réponse à Queysanne, se trouvait en jeu : *le fondement même de la pratique théorique*. Et dans la pratique, ce fut cette intervention qui constitua l'althussérisme en idéologie – théorique et pratique – politiquement agissante. De la tentative jusque-là un peu énigmatique et marginale d'Althusser, elle fit une politique. Et c'est cette politique qui donna à l'althussérisme son visage systématique, qui fit basculer la recherche ouverte et indécise des articles de *La Pensée* dans l'ordre d'une orthodoxie, celle que consignèrent les textes de 1964-1965 : «Marxisme et Humanisme» ; «Théorie, Pratique théori-

1. «Problèmes étudiants», *La Nouvelle Critique*, janvier 1964.

que et formation théorique»; *Lire «le Capital»*; la préface de *Pour Marx*, « Matérialisme historique et matérialisme dialectique». Cette intervention politique constitua la grande figure terroriste de la lutte de la science (révolutionnaire) contre l'idéologie (bourgeoise). Figure dont le poids historique ne se limite pas à l'alliance alors scellée entre les décrets de la théorie et les intérêts de l'appareil du Parti, mais qui pesa bien au-delà, engageant l'avenir de ce qu'on pourrait appeler le *gauchisme autoritaire*. À long terme, les effets les plus décisifs ne sont peut-être pas les effets immédiats de secours apporté à la direction du Parti, mais les effets plus durables de division de la gauche antirévisionniste que cette intervention produisait. Elle portait le principe d'une scission, plusieurs fois reconduite, entre les mots d'ordres de révolte «petits-bourgeois» de la jeunesse et la *politique éclairée* des savants marxistes et des constructeurs de partis «prolétariens». Plus tard, une fois démasquée la police de la «Science», on appellerait les choses autrement: on ne parlerait plus de l'«Idéologie» mais de l'idéologie petite-bourgeoise, plus de la «Science» mais du marxisme-léninisme ou de l'idéologie prolétarienne. Mais le mécanisme resterait le même qui censurerait indéfiniment les mots d'ordre de la révolte au nom d'une instance représentée par un groupe d'intellectuels: un nouveau mécanisme d'acceptabilité de n'importe quelle autorité était produit.

Ce mécanisme, qui transforma la prudence althussérienne en police théorique, se mit en place par notre action politique au sein du «Cercle d'Ulm[1]».

1. Cercle des étudiants communistes de l'École normale supérieure de la rue d'Ulm. Il n'est pas ici question de raconter l'histoire de ce cercle ou la préhistoire du mouvement maoïste étudiant mais seulement d'indiquer la façon dont certaines notions althussériennes furent mises en œuvre politiquement.

Ce fut l'article d'Althusser qui détermina un certain nombre d'entre nous à engager la bataille politique au sein de l'U.E.C. pour restaurer la rigueur marxiste contre l'éclectisme régnant. Le cercle d'Ulm, comme beaucoup d'autres, végétait un peu depuis la fin de la guerre d'Algérie. Nous avions maintenant pour le ranimer une politique : défense de la Science contre l'Idéologie.

De ce combat, comme de l'entreprise d'Althusser, on pourrait donner une version réductrice, y voir la simple idéologie d'une aristocratie étudiante : traités par nos maîtres avec le respect dû à des héritiers, nous ne trouvions rien à redire à la « relation pédagogique » ; lauréats d'un concours ultra-sélectif, dressés de longue date à la compétition, nous ne pouvions considérer la critique de l'individualisme et les exigences de travail collectif que comme des rêveries d'analphabètes. Si nous ne manquions pas d'arguments pour démontrer l'absurdité théorique du salaire étudiant, notre propre salaire ne nous posait pas de problèmes théoriques. Sans doute jugions-nous conforme à la science que les frais de reproduction de notre force de travail fussent particulièrement onéreux. Confortablement installés à l'E.N.S. et libres de tout souci, nous avions beau jeu de railler les descriptions dans *Clarté* des misères de la « vie quotidienne » des étudiants. C'était notre situation de privilégiés qui nous autorisait à faire de la science la seule chose importante et à rejeter tout le reste, les petites misères scolaires, financières ou sexuelles des étudiants dans ce domaine de l'illusion qu'un concept désignait dans notre discours : le *vécu*.

Une telle analyse pourtant ignorerait la distribution exacte du jeu et la contradiction spécifique de notre idéologie. Nous n'étions pas en face d'un mouvement de masse mais de théoriciens comme

nous et la psychosociologie sur quoi s'appuyait la revendication des G.T.U. nous donnait quelque titre à la suspecter comme un avatar des entreprises capitalistes d'aménagement des relations humaines. Dans l'idéologie de la «vie quotidienne» nous étions fondés à voir moins le reflet des aspirations de masse des étudiants qu'un romantisme de grands bourgeois esthètes. Les grands débats politiques dont se prévalaient les dirigeants «italiens» excluaient la masse des militants. L'appel à la formation théorique fonctionnait ainsi comme une revendication démocratique, propre à réduire le pouvoir des ténors en donnant à tous les militants les armes de la discussion. Et dans notre colère contre le programme de *Clarté* («refléter tous les aspects du romantisme des étudiants»), il y avait l'exigence que le discours des intellectuels communistes fût autre chose qu'un reflet de la réalité: une arme pour la transformer.

Notre hostilité au «vécu» signifiait cela aussi: lutte contre les idéologies d'impuissance qui n'assignaient aux intellectuels d'autre fonction que d'être la conscience ou le reflet de leur monde. C'était cela que nous percevions alors dans les philosophies de l'existence: des idéologies de compagnons de route ou de témoins de l'ambiguïté du monde. Nous trouvions chez Althusser le principe d'un autre rôle des intellectuels, qui ne fût plus de consommation culturelle ou de réflexion idéologique; une participation réelle, *en tant qu'intellectuels*, à la transformation du monde. Cela explique peut-être que si les althussériens furent tous à contre-courant quand éclata la révolte de Mai, un certain nombre d'entre eux le furent d'une autre façon quand retentirent partout les trompettes du «reflux». Ce «structuralisme» où d'aucuns virent une philosophie de l'ordre immuable était bien plutôt la recherche d'un

pouvoir nouveau des intellectuels sur la réalité. Mais cette recherche restait enfermée dans l'idéologie de professeurs portée par notre pratique. Ce pouvoir, nous le trouvions dans la «science» et nous ne pouvions dès lors que nous opposer à toute contestation de l'autorité du savoir. Contrairement à ce qu'indiquent les critiques – superficielles ou intéressées – du «théoricisme», c'était notre volonté même d'agir qui nous poussait vers la défense des hiérarchies du savoir.

Nous prîmes donc le parti de la science et nous entrâmes en campagne contre les thèses régnant alors dans l'U.E.C.: le travail «productif» étudiant, l'aliénation, la conception du «reflet». Sur ces bases, nous fûmes tout surpris de nous trouver d'accord avec les autorités du Parti. Nous regardâmes les textes polémiques des théoriciens du Parti contre les thèses des dirigeants de l'U.E.C. Finalement *ils avaient raison*. Là où, plus jeunes, nous avions vu les vieilles forces du stalinisme se déchaîner contre le vent nouveau de la jeunesse, nous vîmes une honnête défense des principes marxistes contre des errements révisionnistes. Assurément la revendication du salaire étudiant méconnaissait la théorie marxiste du salaire; assurément les étudiants étaient des petits-bourgeois assiégés par l'idéologie bourgeoise et sans pouvoir autonome pour y résister; assurément leur prétention était folle de vouloir donner des leçons au Parti de la classe ouvrière. Là-dessus, nous nous engageâmes, un peu surpris, mais sans arrière-pensée, aux côtés du Parti.

Pour le reste, les choses étaient un peu plus compliquées. À l'Est, les choses commençaient à bouger et les actes du conflit sino-soviétique commençaient à circuler en France. Théoriquement, notre choix fut assez tôt fait: entre les sophismes pleurnichards de Khrouchtchev et la belle rigueur des textes inspi-

rés par Mao, nous ne pouvions guère balancer pour savoir où était la fidélité marxiste. Nous n'étions pas maoïstes pour autant. Il n'y en avait pas alors en France, seulement des *prochinois*. Ce n'est pas la même chose: il ne s'agissait pas d'une différence de *pratique* mais d'une différence d'opinion sur des problèmes qui excédaient notre pratique. Et pour en décider, nous attendions que la science nous eût assez instruits: il ne nous suffisait pas que les textes de Mao fussent plus fidèles que ceux de Khrouchtchev, il nous fallait la science des modes de production et des formes de la transition entre deux modes de production[1]. Jusque-là il ne pouvait y avoir que des *opinions* et nous n'en voulions pas avoir. Les prochinois n'étaient pour nous qu'une secte parmi celles qui vivaient dans l'opinion. Nous luttions contre la dispersion politique des opinions pour l'unité par la science.

Ainsi se détermina notre offensive: attaque contre toute concession à l'idéologie spontanée des étudiants; soutien du Parti – mais à la condition de ne pas discuter sa politique; primat de la formation théorique. L'intervention du délégué d'Ulm au VII[e] congrès de l'U.E.C., en mars 1964, qui marqua l'entrée des althussériens dans la bataille politique, l'exprima en des termes savamment pesés: l'U.E.C. a sa pratique propre en milieu étudiant. Elle n'a pas à discuter de la bombe atomique ou du conflit sino-soviétique. Elle doit d'abord s'assurer les bases permettant de discuter ces problèmes. Nous devions *soutenir* les positions du Parti mais nous n'avions pas besoin de fonder ce soutien par des analyses hâtives.

1. Pas seulement une science livresque. Ce fut l'expérience concrète acquise en Algérie par l'un d'entre nous, Robert Linhart, qui nous amena plus tard à une appréciation positive sur la révolution chinoise fondée non pas seulement sur sa fidélité aux textes marxistes mais sur la solution originale qu'elle apportait aux problèmes de collectivisation agraire.

Il fallait d'bord acquérir la formation théorique: «L'objectif de l'Union doit donc être d'acquérir une formation théorique qui puisse permettre d'engager ces discussions et de mettre fin à la "bataille d'idées". » L'affaire importante était donc *notre* affaire; la formation théorique. D'où l'effort que le cercle fit porter sur le journal *Clarté*. La motion votée par le congrès, à son initiative, demanda que le journal consacrât des rubriques régulières au commentaire des grands textes et aux problèmes théoriques actuels. Pour cela, *Clarté* devait faire appel «aux camarades compétents dans les domaines spécialisés». Nous étions bien sûr ces camarades.

Cette intervention pourtant répondait à un besoin réel: une majorité d'étudiants communistes refusaient les grands débats sur la bombe atomique ou l'alternative socialiste et désiraient que le travail de l'U.E.C. porte essentiellement sur les problèmes étudiants et l'étude du marxisme. Mais le Parti avait d'autres soucis. Les «Italiens» surent le persuader que l'affaire importante dans l'U.E.C. était la menace «chinoise» et qu'ils étaient le seul rempart contre cette menace. Le Parti leur laissa donc provisoirement la direction et ils se gardèrent bien de faire appel à nos «compétences».

L'année suivante, nous reprîmes la bataille sur une plus grande échelle. En décembre 1964, la publication des *Cahiers marxistes-léninistes* réaffirmait notre vocation: prendre en charge la formation théorique des militants de l'U.E.C. Le premier numéro eut un succès considérable parmi les militants mais aussi chez les autorités de tutelle du Parti: il fut repris dans *France nouvelle* comme témoignage de la vitalité des forces nouvelles qui allaient rendre à l'U.E.C. son vrai visage. Car, tandis que nous luttions dans la théorie contre l'idéologie spontanée des étudiants et le révisionnisme du Bureau national, le

Parti luttait avec des armes plus classiques (financières, administratives et politiciennes) pour le triomphe de la science contre l'idéologie. La province fut soumise à un intense «travail politique» qui assurait aux fidèles la majorité au congrès. Cette donnée modifiait pour nous les règles du jeu. Notre politique avait jusque-là fonctionné à l'intérieur du dispositif politique prescrit par l'entreprise d'Althusser: suspension de jugement quant aux fondements de la politique du Parti, soutien de ses positions politiques sans justification, exigence du travail théorique, lutte contre les effets de débordement à droite. Cette position était tenable tant que le cercle d'Ulm était dans l'opposition. L'althussérisme avait pu devenir une politique grâce à cette situation particulière: l'existence d'une organisation communiste ouvertement révisionniste et ouvertement opposée à la politique du Parti. Cette situation permettait à notre orthodoxie marxiste d'être contestataire et à notre lutte contre le révisionnisme d'être une lutte aux côtés de l'appareil du Parti. Nous luttions contre la déviation droitière de *notre* organisation. Nous avions le même ennemi que le Parti mais nous n'en étions pas les fonctionnaires intellectuels. Nous allions maintenant nous retrouver dans la majorité et pas n'importe laquelle. Le VII[e] congrès nous avait laissé l'espérance d'une majorité soucieuse d'une véritable recherche dépassant à la fois les débats d'idées et les fidélités inconditionnelles. Le déroulement du VIII[e] rafraîchit ces espérances. Le ton dominant n'était pas à la libre recherche mais à l'orthodoxie froide. Quand le discours policier de Roland Leroy vint clôturer la fête, nous n'avions plus guère d'illusions. Notre «science» avait fourni aux procédés expéditifs de l'appareil le supplément d'âme théorique dont ils avaient bien besoin. Le grand nettoyage avait éliminé des instances

dirigeantes non seulement les «Italiens» mais toute l'ancienne gauche. Les nouveaux dirigeants (Hermier, Cathala*) ne représentaient pas une politique plus à gauche que les «droitiers» contre lesquels nous étions partis en guerre. Ils représentaient simplement l'ordre dans toute sa mesquinerie. Il fallait à la «science» ou bien fournir à la normalisation son point d'honneur spirituel, ou bien dégager une voie politique autonome. Dans les deux cas, c'était sortir du strict jeu althussérien : abdiquer l'autonomie pour revenir à un discours de la justification ou abdiquer la prudence et, d'une certaine façon, «réaliser» la philosophie.

La machine althussérienne allait donc se trouver déréglée. Mais aussi elle produisait elle-même des effets de déréglement. La même arme qui avait été mise au service du révisionnisme pouvait servir contre lui. La «formation théorique» pouvait être l'arme de la régénération, non plus cette arme à long terme que réservait la prudence althussérienne mais une arme actuelle, le principe d'un autre pouvoir; non plus l'acquisition de connaissances en vue d'une transformation future mais la transformation présente du rapport de forces. D'où l'importance qu'eut alors le projet d'un centre de formation théorique. Regrouper des forces autour d'une instance de pouvoir spécifique consacrée à la formation théorique, c'était transformer *l'instrument du savoir* en *pouvoir de la vérité*. «La théorie de Marx est toute-puissante, parce qu'elle est vraie», le mot d'ordre des *Cahiers marxistes-léninistes* donnait à la théorie un tout autre efficace que celui des connaissances que l'on applique. Organiser la formation théorique,

* Guy Hermier fut secrétaire national de l'U.E.C. avant d'occuper des fonctions importantes au P.C.F. Jean-Michel Cathala occupa durant la même période la fonction de secrétaire général.

c'était plus que fournir aux militants des connaissances utiles, c'était en quelque sorte constituer dans l'U.E.C. de Roland Leroy le parti de Marx, ou de ses lecteurs.

C'était en effet le temps où nous *lisions* « *le Capital* ». À l'époque du VIII[e] congrès se tenait, rue d'Ulm, le séminaire dont les actes devaient être recueillis dans *Lire* « *le Capital* ». Or ses thèses fondaient d'une façon assez paradoxale la possibilité d'une rupture avec le révisionnisme. D'un côté, *Lire* « *le Capital* » présentait des thèses qui appelaient une critique *politique* du Parti : la rupture avec la conception évolutionniste de l'histoire, l'affirmation de la discontinuité des modes de production, l'affirmation que les lois de la dissolution d'une structure ne sont pas celles de son fonctionnement, l'originalité radicale du problème de la transition, tout cela *logiquement* penchait vers une dénonciation de l'économisme du P.C., de la conception du passage pacifique au socialisme et de la « démocratie véritable ». La rupture tranchée entre les modes de production affirmait la nécessité de la révolution violente. Or, dans les faits, cette subversion-là n'ouvrit guère qu'un champ d'études académique nouveau. Et sept ans après Balibar pouvait tranquillement affirmer dans *La Pensée* la nécessité de la violence révolutionnaire et de la destruction de l'appareil d'État bourgeois[1].

La subversion passait donc par ailleurs et, étrangement, par l'affirmation de l'autonomie du théorique. Celle-ci se trouvait, dans *Lire* « *le Capital* », fondée sur la thèse : les agents de la production sont nécessairement dans l'illusion ; les agents de la production, c'est-à-dire tout aussi bien les prolétaires et les capitalistes, tous deux simples supports des rapports

1. « "La" rectification du *Manifeste communiste* », *La Pensée*, août 1972.

de production capitalistes, mystifiés par les illusions produites par leur pratique même. Thèse qui eût pu en somme s'exprimer crûment: *les idées fausses viennent de la pratique sociale*. La science ne peut se fonder que d'un point extérieur aux illusions de la pratique.

Cette lecture de Marx à travers Althusser et Lacan ne faisait en un sens que donner un luxe nouveau à la thèse kautskyste: la science appartient aux intellectuels; c'est à eux de l'apporter à des producteurs nécessairement pris dans le non-savoir. Elle n'instituait pas pourtant un rapport de notre science aux ouvriers; pour une simple raison: nous n'avions avec eux aucun rapport pratique. Ce qui se passait là était pour nous terre absolument inconnue. Nous n'avions pas la prétention d'apporter aux ouvriers notre science. Celle-ci fonctionnait à l'intérieur d'un double rapport avec la «petite bourgeoisie» étudiante et l'appareil du Parti. Et si l'autorité de la théorie dénonçait l'idéologie «spontanée» des étudiants, elle disqualifiait du même mouvement l'autorité du Parti. Que les «praticiens» fussent tous dans l'illusion cela ne nous empêchait pas de militer; mais cela voulait dire que la théorie de Marx n'était pas incorporée dans le savoir, l'expérience et la ligne du P.C. Cela voulait dire: «Il n'y a pas d'intellectuel collectif.» Or la thèse gramscienne de l'intellectuel collectif avait été annexée par le Parti qui y fondait l'identité entre l'autorité intellectuelle de la théorie et l'autorité politique de l'appareil.

L'exacerbation de la thèse kautskyste libérait de toute subordination politique le rapport de chacun à la théorie de Marx. La théorie de Marx n'appartenait à personne d'autre que ses lecteurs et ceux-ci n'avaient de devoirs qu'envers elle. Le texte même où Althusser avait si résolument défendu la politique universitaire du Parti l'affirmait sans équivoque: la

«morale» du communiste ne comportait que deux devoirs fondamentaux: un devoir envers la science marxiste-léniniste et un devoir envers la connaissance de ses conditions d'application dans les différents domaines[1]. Aucun devoir envers les «masses», le «peuple» ou quelque autre instance sociale; mais aussi aucun devoir fondamental envers le Parti. Chacun pouvait lire Marx et en tirer des *conséquences*. Il suffisait – on y reviendra – qu'ils passent par la discipline de la science. Ce mouvement instaurait une autre autorité. Pour les jeunes militants intellectuels elle créait, en face du pouvoir de l'appareil, un second pouvoir; plus finalement qu'une ligne contre une autre ou une interprétation contre une autre, plus que, *dans ce milieu et dans cette conjoncture*, n'en pouvaient donner aux opposants les textes trotskistes ou même les thèses chinoises; en quelque sorte *la chose même* contre les interprétations et les avatars politiques. C'est pourquoi l'effet de rupture dépassa largement le cercle des althussériens stricts et affecta peu ou prou toute une génération de militants intellectuels. Car ce n'était pas le contenu des thèses qui importait mais l'opposition d'une autorité à une autre.

Les choses peuvent aujourd'hui prêter à sourire, mais, de fait, c'était bien une certaine *autorité* que les jeunes intellectuels communistes cherchaient alors: las des discours stéréotypés du Parti comme du bavardage éclectique qui hors du Parti tenait le haut du pavé de la culture «marxiste», soucieux de dominer théoriquement les effets de leurs combats politiques et syndicaux, ils avaient besoin pour penser leur rapport au Parti d'une autre autorité qui les déliât de cette culpabilité «petite-bourgeoise» qui

1. «Problèmes étudiants», *La Nouvelle Critique*, janvier 1964, p. 82.

avait toujours enfermé les intellectuels communistes dans le dilemme de la soumission ou de la trahison. Althusser joua le rôle de cette autorité libératrice. Aux questions qui agitaient les plus actifs des étudiants communistes, il fut le premier à fournir une réponse. Il y répondit par la répression, mais l'essentiel était qu'il y répondît, qu'il occupât une place laissée vide par l'appareil du P.C. Aussi cette répression ne fonctionna-t-elle pas comme un rappel à l'ordre. La plupart de ses victimes l'intériorisèrent: les lukácsiens et les sartriens devinrent althussériens, les théoriciens du syndicalisme étudiant firent leur critique et cherchèrent à fonder l'action syndicale sur la critique du contenu de l'enseignement. La culpabilité du militant «petit-bourgeois» vis-à-vis du «parti de la classe ouvrière» fut intériorisée dans la figure de la répression professorale. Principe bien sûr de répressions futures de l'esprit de révolte. Mais d'abord principe de rupture: intériorisant la répression, ils l'emportèrent ailleurs et l'arme à double tranchant d'Althusser se retourna contre le Parti: arme non plus d'une régénération mais d'une coupure. C'est ainsi qu'Althusser put passer le relais à Mao. Car il ne parlait pas à n'importe quel moment et le «double pouvoir» qu'il instaurait en autonomisant la théorie eût été dérisoire s'il ne s'était justement produit en un moment où le monde communiste se scindait en deux, où l'autorité de la théorie et le retour à Marx trouvaient leur répondant dans l'acte d'accusation dressé par les Chinois contre le camp révisionniste. Assurément la défense de la théorie ne poussait pas vers Moscou.

Les *apparatchiki* de l'U.E.C. avaient là-dessus leur opinion faite: la «défense de la théorie» ne pouvait servir que les Chinois. Le comité central d'Argenteuil qui eut à examiner le cas d'Althusser et celui de Garaudy ne posa pas les choses si brutalement.

Il est pourtant intéressant de voir la hiérarchie de ses préoccupations. Ce qui faisait problème, ce n'était aucunement les conséquences qu'on pouvait tirer de *Lire «le Capital»* concernant le passage pacifique au socialisme. La lutte contre l'humanisme théorique était déjà plus gênante, car elle heurtait toute la tradition du Parti, la reprise de l'héritage culturel et scientifique de la bourgeoisie. Mais la chose pouvait se résorber dans la distinction des deux humanismes, et de plus elle servait de contrepoids aux entreprises œcuméniques de Garaudy qui commençaient à devenir embarrassantes. Le principal problème, c'était l'*autonomie du théorique*, le rapport où elle mettait les «savants» et plus encore leurs émules vis-à-vis de l'autorité du Parti. La même question revient comme un leitmotiv dans toutes les interventions : que devient la pratique, c'est-à-dire que devient le Parti là-dedans ? Le problème, ce n'était pas qu'une activité de recherche fût entièrement coupée des exigences de la pratique politique. Le Parti s'apprêtait justement à aménager aux intellectuels le petit domaine de liberté où ils pourraient épistémologiser et sémiotiser à l'aise. Mais l'entreprise althussérienne, en prenant pour objet rien de moins que *la* théorie de Marx, déréglait la machine qui, en faisant de chaque intellectuel le spécialiste d'un certain savoir, enfermait les effets de son discours dans la communauté des spécialistes de ce savoir. Althusser confisquait en bloc la théorie au profit des philosophes et ceux-ci la distribuaient aux militants inexpérimentés dans des formes qui n'étaient bonnes que pour la communauté des philosophes. À Argenteuil, l'un des plus perspicaces, Michel Simon, le souligna en mettant en cause justement la formation théorique :

> Je ne songe point tant ici aux auteurs de *Lire «le Capital»* pour ce qu'ils disent, à bien les lire, c'est-à-dire à les lire en sachant ce que nous savons. Mais à la théorie générale qui peut ressortir d'une lecture non instruite de leur ouvrage. Et surtout à la conception doctrinaire qu'une telle interprétation alimente chez certains de nos étudiants. À l'idée que quelques-uns se font de la formation théorique[1].

De cette «idée», il donnait un aperçu en utilisant justement les fiches de formation théorique qui devaient servir à lancer le centre de formation théorique de l'U.E.C. La bibliographie surtout lui en parut significative :

> Pour donner un exemple de méthode marxiste en acte, on donne les Lettres d'Avril* de Lénine, ce qui est bien, et un article du camarade Balibar sur la culture, ce qui est tout de même étonnant [...] On aurait pu tout de même trouver, pour montrer la dialectique en acte, un texte un peu plus important. Par exemple le rapport de Maurice Thorez au comité central de septembre 1958. Mais force est bien de constater que dans les fiches en question on observe un silence total sur tous les documents de notre Parti. Tout se passe comme si, depuis Lénine – et mis à part le texte de Mao Tsé-toung sur la "Contradiction", écrit en 1937 –, la théorie et la politique du mouvement ouvrier international n'avaient rien produit.

L'article de Balibar ne contenait rien de subversif en lui-même. Le problème était ailleurs : dans ce

1. *Cahiers du communisme*, mai-juin 1966, p. 122.

* Il doit s'agir des *Thèses d'Avril* rédigées par Lénine à son retour en Russie en avril 1917.

silence vis-à-vis du trésor accumulé par l'expérience du P.C. et ses travaux. Et ce silence n'était pas une simple omission. La «formation théorique» instaurait sa propre mémoire, sa propre tradition. Et toute mémoire est liée à un pouvoir. C'était toute la tradition politique du Parti qui était par là disqualifiée:

> L'idée sous-jacente, pour nous en tenir au seul terrain théorique, c'est que le marxisme, non seulement s'apprend dans les livres exclusivement, mais encore chez les seuls classiques; que tout développement est trahison; et toute application, déviation dans la voie du pragmatisme, de l'idéologie, de la manipulation politique[1].

«Pour nous en tenir au seul terrain théorique...» Sur le terrain pratique, on voit bien ce qui était en jeu: le refus des «développements» que Khrouchtchev, ses successeurs et ses émules avaient apportés au marxisme «classique». C'était le temps où l'on enseignait par exemple que la coexistence pacifique était la forme suprême de la lutte des classes... Le purisme de la théorie ne pouvait pas ne pas avoir d'effets politiques. Et c'était là la seule chose importante. On pouvait tout dire, pourvu que cela n'eût pas d'effets pratiques. Sur cette base, Althusser et Garaudy reçurent chacun sa part de bons et de mauvais points et Aragon affirma l'indéfectible attachement du Parti aux valeurs culturelles léguées par le trésor des âges.

Si le Parti, à Argenteuil, ne parla qu'à mots couverts des dangers de la «formation théorique», le cercle d'Ulm vit dans les débats d'Argenteuil et dans la résolution du comité central le manifeste même de la dégénérescence révisionniste. Le premier texte de

1. *Ibid.*, p. 123.

rupture du cercle d'Ulm: *Faut-il réviser la théorie marxiste-léniniste?* prit pour cible politique unique l'humanisme. Et sans doute sa critique était-elle plus centrée que celle d'Althusser puisqu'elle attaquait de face la politique culturelle du révisionnisme, la négation de la lutte des classes entre intellectuels et l'asservissement aux valeurs existantes de la culture bourgeoise. En désignant et en caractérisant ainsi sa cible, il rompait avec la prudence althussérienne. Mais comme plate-forme d'opposition politique (il fut défendu en tant que tel au IX^e congrès de l'U.E.C.) venant après le refus du cercle d'Ulm de se joindre à ceux qui refusaient le soutien à Mitterrand[1], il participait encore de la figure althussérienne de la politique: son ironie restait sur le même terrain que la réserve précédente, celui de la politique des philosophes, de ceux qui déplacent les marques de l'acceptation et du refus.

On peut voir à partir de là comment la politique althussérienne pesa sur l'histoire du mouvement étudiant maoïste. À condition toutefois de ne pas faire de l'un la simple continuation de l'autre. La base de la rupture qui, à l'automne de 1966, donna naissance à l'U.J.C. (M.L.) n'était plus la lutte contre l'humanisme mais la Révolution culturelle. Et la création de l'U.J. n'était aucunement le développement logique de l'entreprise althussérienne. Elle

1. La décision du P.C.F. de soutenir la candidature Mitterrand aux élections présidentielles de décembre 1965 fut le début de la décomposition de l'U.E.C. Le secteur Lettres prit publiquement position contre cette décision, entamant ainsi une sécession qui devait conduire à la formation de la J.C.R. Le cercle d'Ulm refusa au contraire une rupture sur ce terrain. Il essaya d'abord de faire jouer le vieil argument de réserve: l'U.E.C. est une organisation étudiante, elle n'a pas à prendre position sur une affaire extérieure à son domaine. Battu sur ce terrain, il s'abstint ensuite de toute intervention dans le conflit.
Il faut rappeler que Mitterrand avait posé sa candidature sur une base ouvertement réactionnaire (la défense de l'atlantisme). De son côté, le P.C.F. multipliait alors les concessions à l'atlantisme. Le retrait de l'OTAN n'était pas une condition préalable à l'alliance avec les socialistes et à l'établissement de la «démocratie véritable». Comme on sait, de Gaulle trancha la question.

avait supposé dans les faits une double séparation du noyau des «politiques» du cercle d'Ulm: avec le groupe des *Cahiers pour l'analyse*, d'abord soucieux de développer la problématique théorique du *sujet*, puis avec le groupe des althussériens de stricte obédience, soucieux de demeurer dans le Parti; séparation à laquelle avait correspondu une fusion avec des éléments de la gauche étudiante venus d'autres horizons. Elle renvoyait à des conflits nés sur le terrain pratique, notamment sur celui de la lutte anti-impérialiste – de la guerre d'Algérie à celle du Vietnam. Mais surtout son entreprise ne pouvait être pensée d'un point de vue strictement althussérien que dans la catégorie du gauchisme, du repliement prématuré du temps de la recherche sur le temps de la politique empirique. La théorie althussérienne ne mettait tant de ruptures dans la théorie que pour n'en pas mettre dans la pratique politique. Elle était fondamentalement une théorie de l'éducation. Et toute théorie de l'éducation vise au maintien d'un pouvoir qu'elle cherche à éclairer. La conséquence logique du dispositif althussérien le conduisait à fonctionner toujours au sein du Parti, dans le double jeu de la tactique et de la stratégie, des armes données au révisionnisme pour le présent et des armes forgées contre lui pour l'avenir. À la marche pacifique de la France vers le socialisme devait correspondre la marche pacifique vers la régénération du Parti, quelque chose comme une lutte idéologique clandestine infinie: une *tâche* kantienne au bout de laquelle on ne parviendrait jamais en ce monde.

La naissance de l'U.J. réalisait donc une rupture réelle mais marquée encore par les traits de la *politique des philosophes*; une rupture qui n'était possible qu'au prix de ne pas critiquer la figure despotique du pouvoir des savants. Déjà le refoule-

ment de la politique empirique et la ruse tactique qu'elle impliquait avaient séparé ceux qui entendaient contester ouvertement la politique du Parti de ceux qui s'enfermaient dans la réserve du «soutien sans justification». Elle réservait aux savants la science de la conjoncture. L'absence d'attitude politique ouverte – notamment au moment de l'affaire Mitterrand – produisait au sein de la gauche étudiante une première cassure qui devait plus tard mettre une partie de cette gauche sous l'obédience trotskiste. Mais surtout, le despotisme non critiqué de la «science» portait le principe d'une rupture du mouvement maoïste naissant avec les formes de la révolte antiautoritaire. La lutte de la science (révolutionnaire) contre l'idéologie (petite-bourgeoise) rejetait, dans le conflit qui allait éclater en Mai 68, les maoïstes de l'U.J.C. (M.L.) dans le camp des mandarins.

C'est ainsi que, au début des affrontements de Mai 68, la grande thèse de *Lire «le Capital»*, la *manipulation* des sujets aveugles de la pratique sociale, resurgit dans la thèse politique : les étudiants sont manipulés par un complot social-démocrate. Affirmation dont l'excès même dénonçait l'hégémonie persistante de l'idéologie althussérienne : l'opposition des savants révolutionnaires aux petits-bourgeois enfermés par leur idéologie spontanée dans les rets de la domination bourgeoise ; bref l'idée : on a tort de se révolter. Ou plus exactement : on a raison mais dans certaines conditions. En Chine les étudiants ont le droit de se révolter, mais en France la révolte doit d'abord venir des ouvriers et les étudiants doivent se mettre à leur service.

L'ouvriérisme sert ici clairement la réaction de classe du professeur qui aime toute révolution sauf celle des élèves : solidarité déjà nouée par Althusser entre la répression professorale des analphabètes et la répression ouvriériste des «petits-bourgeois». Ce

renvoi de la répression-par-la-science à la répression-par-le-prolétariat, c'était proprement l'héritage althussérien, la marque révisionniste sur le front du gauchisme autoritaire: la mission dévolue à un groupe d'intellectuels (représentants de la science ou du prolétariat) d'arracher la petite bourgeoisie au lieu de ses illusions pour la mener au lieu de sa *formation* théorique ou de sa *prolétarisation*. Les dirigeants de l'U.J.C. (M.L.) réagirent alors en professeurs agressés par *leurs* élèves: la petite-bourgeoisie étudiante qu'ils avaient pour mission d'éduquer.

Réaction rendue possible par un élément déterminant de la problématique althussérienne: le masquage de la question du *pouvoir*, la conception techniciste de l'organisation politique. La perception du politique s'effectuait chez Althusser dans un doublet science-technique qui excluait une prise en considération des *effets de pouvoir*. Politique délirante ou politique rationnelle, bonne ou mauvaise ligne, c'était toute la question. Il n'y avait pas d'effets de pouvoir mais seulement des effets de l'éducation des puissants. L'organisation était un instrument technique. Comme pour le savoir, le seul problème était de savoir ce qu'on mettait dedans. Aussi le modèle politique porté par cette problématique n'était-il à la limite que le modèle même de la philosophie des éducateurs: le despotisme éclairé. Position du pouvoir qui impliquait deux rapports possibles: il fallait que les chefs du Parti devinssent philosophes, et c'est à quoi s'appliquait Althusser; ou bien que les philosophes devinssent chefs de parti, et ce fut le sort de l'U.J.C. (M.L.) La hiérarchie de son organisation réfléchit la hiérarchie universitaire: le cercle d'Ulm était au sommet et le cercle de la khâgne de Louis-le-Grand en était le marchepied. La Révolution culturelle elle-même fut d'abord perçue comme confirmation des thèses althussériennes (rôle spécifique

de l'instance idéologique) et comme affirmation de l'autorité absolue d'une *pensée*. Le jeune maoïsme français hérita de la perception althussérienne: les appareils politiques sont des instruments pour appliquer des *lignes*. La *Réponse à John Lewis* en est toujours là en 1973. Pour les althussériens maoïstes, Mai apporta une première leçon en mettant en cause le pouvoir des savants. Mais la critique n'alla pas au fond des choses. Sur l'histoire de la Gauche Prolétarienne pesa encore la conception *neutre* de l'organisation, instrument d'application d'une ligne, fondée sur la positivité d'une idéologie de classe. Par quoi était masquée la positivité de l'organisation elle-même, laquelle agissait en retour sur cette «idéologie de classe»: la lutte «prolétarienne» contre l'idéologie «petite-bourgeoise» réinstaurait des rapports de pouvoir bourgeois, porteurs d'une idéologie bourgeoise de la répression de la révolte.

Mais ceci est une autre histoire: celle du gauchisme. Althusser, lui, était resté en chemin. Il faisait pourtant de la Révolution culturelle la même analyse que les fondateurs de l'U.J.C. Il y voyait une révolution idéologique de masse destinée à fournir à la Chine socialiste la superstructure idéologique nécessaire pour empêcher que les formes politiques et économiques du socialisme ne se vident de leur contenu, une réponse à la menace de restauration du capitalisme dans tout pays socialiste[1]. Mais ce *savoir* ne pouvait avoir aucune efficacité politique. La Révolution culturelle, c'était ce sur quoi il n'était plus possible d'éclairer le P.C. Pour une raison immédiate: c'était un cas d'excommunication. Et pour une raison plus profonde qui apparaîtrait plus tard: elle détruisait la place même de l'éducateur.

1. Cf. «Sur la Révolution culturelle», *Cahiers marxistes-léninistes*, n° 13-14.

D'où l'étrange statut de l'article d'Althusser sur la Révolution culturelle. Du point de vue de sa conception, c'est un texte du dedans, écrit par un militant du P.C. pour expliquer à ses camarades l'utilité de réfléchir sur la Révolution culturelle, un texte diplomatique où l'U.R.S.S. est mise en dehors du problème et la restauration du capitalisme limitée à la seule Yougoslavie. Et pourtant ce discours du dedans ne pouvait être tenu qu'au-dehors et dans l'anonymat. À partir de la Révolution culturelle, à partir de l'existence de l'U.J.C., le grand projet althussérien, la régénération du Parti par la Théorie, l'éducation des chefs, n'était plus possible. Le double jeu de la stratégie et de la tactique atteignait sa limite. Il restait la soumission ou la rupture. Sur la Révolution culturelle, sur les conséquences qui en découlaient, Althusser était d'accord avec les analyses de l'U.J., mais il jugeait que ce n'était pas le moment opportun. Et sans doute sa prudence reposait-elle sur l'idée, partagée par l'U.J., que la création de l'U.J. n'était que le début d'un processus prolongé de scission. On pensait à l'époque que l'offensive chinoise déboucherait sur une redistribution des forces communistes à l'échelle mondiale dont chaque parti serait affecté. Le fait est que cette redistribution n'eut pas lieu ; pour des raisons qu'il faudra un jour analyser de près mais où sans doute l'ambiguïté du rapport à Staline joua son rôle, l'offensive chinoise au niveau du communisme mondial échoua. Et ceux qui attendaient son succès demeurèrent en place. Ce n'était pas le moment. Mais aussi il était dans la logique du discours althussérien que ce ne soit jamais le moment, que les antagonismes de la politique empirique n'offrent jamais à la philosophie le moment de conclure, de faire rejoindre la politique rationnelle et la politique empirique. Il eut fallu pour cela détruire la position qui soutenait

cette dissociation: celle de l'éducateur. Faute d'y toucher, *ce ne serait jamais le moment.*

Il conserva donc sur ses brebis égarées un regard bienveillant mais préféra les laisser à leurs errements. Quelles conclusions le Parti tira alors des derniers avatars de la «pratique théorique», nous ne le savons pas[1]. Nous en voyons seulement les effets. Pour n'être pas allé plus avant, Althusser dut organiser son repli, soit ce qu'il appela son «autocritique»: il avait «oublié» la politique. Façon de dire: il avait oublié le Parti. Il avait voulu placer la philosophie hors du contrôle de la politique. On en voyait les résultats. Il n'avait plus qu'à se soumettre, qu'à reprendre à son compte l'autocritique qui lui avait été mâchée à Argenteuil: oubli de la politique, oubli de la pratique. *Lire «le Capital»* fut réédité en supprimant l'objet du scandale: les textes trop «structuralistes». On annonça que la philosophie allait prendre conscience de sa modestie et rentrer dans son véritable rôle: le service de la politique. Le temps était venu de la «prise de parti en philosophie».

Dérision assurément ou humour noir. Cette «prise de parti», c'était un des grands mots d'ordre de l'ère jdanovienne, un de ces mots d'ordre contre quoi

1. Je n'ai trouvé dans la littérature du P.C. en 1967 qu'un seul texte qui contienne une allusion voilée à la filiation de l'althussérisme au maoïsme: l'article de Claude Prévost: «Portrait robot du maoïsme en France» (*La Nouvelle Critique*, juin 1967). «Dans un premier temps, certains ont adopté d'enthousiasme une lecture de Marx privilégiant le moment de la rupture avec l'idéologie antérieure. Toutefois il était visible qu'ils gauchissaient cette démarche et la portaient à l'absurde, qu'ils faisaient du marxisme une sorte de commencement absolu, la négation de toute la culture passée, au mépris de cent textes de Marx et de Lénine. Il leur fallait donc accomplir un nouveau "grand bond". Alors la "pensée de Mao" – ou tout au moins ce qu'on en met en vedette actuellement – offrait sa linéarité et son schématisme.» On peut lire ici en même temps une absolution personnelle d'Althusser et une mise en garde contre les risques de gauchissement inhérents à sa démarche. Notons par ailleurs que dans le même texte, Prévost, pour montrer le ridicule des «docteurs en herbe» de l'U.J.C. (M.L.), choisit pour cible précisément l'article non signé d'Althusser («Sur la Révolution culturelle», art. cit.).

Althusser avait élaboré toute son entreprise. Il fallait quelque courage ou quelque humour pour le reprendre maintenant à son compte. Le grand dessein était fini. La philosophie *en prenait son parti*, elle rentrait dans le rang. Elle jouait au fond de la double figure de l'intellectuel communiste. De l'impériale conception kautskyste (l'intellectuel porteur de la science), elle descendait à l'humble figure ancillaire (l'intellectuel serviteur de son parti). La philosophie entrait en politique comme on entre en religion : pour expier ses fautes.

Et c'est ainsi que le 24 février 1968, Lénine fit son entrée à la Société française de philosophie, société composée de 180 membres recrutés par cooptation et aux séances desquelles les non-membres peuvent venir mais sans prendre la parole, à moins d'y être autorisés par le président.

III. Leçon d'autocritique : la lutte des classes se déchaîne dans la théorie

Tout cela se serait passé dans le domaine de la pensée pure.
Marx, *L'Idéologie allemande*

Donc, vers la fin de 1967 et le début de 1968, la philosophie althussérienne commença sa rectification. Elle déclara qu'il fallait prendre parti. Les temps étaient incertains. Elle prit le parti le plus sûr : celui de la matière. La lutte dans laquelle la philosophie manifesta son entrée dans les orages politiques fut celle-ci : défense de la croyance spontanée des savants à la réalité de leur objet.

On pourrait s'en tenir à marquer la dérision de cette «prise de parti». Manifestement celle-ci recouvrait tout autre chose : la dénégation des effets politiques de l'althussérisme, la volonté d'investir l'activité philosophique en un lieu où elle fut à l'abri d'accidents comme ceux qui l'avaient compromise dans la création de l'U.J.C. (M.L.) Et l'on pourrait souligner l'extraordinaire conception des urgences politiques qui semble soutenir cette entreprise. À ceux qui sont engagés dans des combats politiques, à Régis Debray en Amérique latine comme à Maria Antonietta Macciocchi à Naples, Althusser répète le même conseil que n'avaient pas su écouter les militants du cercle d'Ulm : savoir attendre, prendre

du recul, prendre le temps de la théorie[1]. Mais quand il s'agit des sciences et de leur exploitation, la philosophie ne peut attendre. L'urgence de la situation lui commande de prendre des risques. Il faut au plus vite élaborer la «théorie du procès de production des connaissances scientifiques», la «théorie de l'histoire des sciences», la «théorie du philosophique», la «théorie de l'histoire des philosophies». La 42e thèse du *Cours de philosophie pour les scientifiques* l'affirme sans ambages: «La constitution de ces théories est une des tâches théoriques stratégiques de notre époque[2].»

On pourrait en rester là et dire que cette «politique» désincarnée ne nous intéresse pas. Mais on s'interdirait alors de comprendre qu'effectivement il s'agit bien encore d'une politique, de saisir ses enjeux et les effets qu'elle peut maintenant encore produire. Car ce qui se met là en place, c'est le mécanisme même qui fait fonctionner la *Réponse à John Lewis*: la «lutte de classe dans la théorie». Ce mécanisme que d'aucuns admirent en 1973 comme une nouveauté et où ils croient voir une radicalisation à gauche de la pensée d'Althusser, issue de la réflexion sur Mai 68 et la Révolution culturelle, un «pas en avant vers une rupture radicale avec le révisionnisme[3]», c'est là qu'il se forme, dans *Lénine et la philosophie* et le *Cours de philosophie pour les scientifiques*. Et bien plutôt qu'un glissement à gauche, l'althussérisme rectifié qui se constitue là présente la *normalisation* de l'entreprise althussé-

1. Cf. Régis Debray: *La Critique des armes* 1, Paris, Seuil, 1974, p. 269 et Maria Antonietta Macciocchi: *Letters from inside the Italian Communist Party to Louis Althusser*, N.L.B., Londres, 1973, p. 21-23. (Je cite l'édition anglaise car l'édition italienne est maintenant introuvable et l'édition française a paru sans les lettres d'Althusser.)

2. *Cours de philosophie pour les scientifiques*, texte ronéotypé, 1967.

3. *Théorie et politique*, n° 1, décembre 1973, p. 6.

rienne: l'élaboration d'une «philosophie de parti» conçue comme police des concepts.

La «rectification» de l'althussérisme, c'est d'abord un *déplacement* de la politique. Les textes «théoricistes» répondaient à une conjoncture politique présente: le flottement politique et idéologique issu du XX^e^ Congrès. Et ils utilisaient l'expérience d'une conjoncture politique antérieure: celle du jdanovisme et de la science prolétarienne. La problématique théoriciste voulait appliquer à la conjoncture politico-idéologique de la «déstalinisation» les leçons tirées de la conjoncture politico-idéologique de l'époque jdanovienne. Au contraire, la «prise de parti en philosophie» laisse entièrement dans l'ombre la conjoncture où se trouvait alors la philosophie marxiste, à l'époque de la Révolution culturelle en Chine et du développement des mouvements gauchistes en France. Oubli du présent qui est en même temps un oubli du passé: ni dans *Lénine et la philosophie*, ni dans le *Cours de philosophie pour les scientifiques* n'apparaît une seule référence à l'affaire historique de la «science prolétarienne». Althusser commente longuement la leçon inaugurale de Monod au Collège de France et l'exploitation de la biologie par les idéologies religieuses ou morales sans jamais se soucier d'une exploitation plus directement politique de la biologie, sur laquelle Monod est pourtant assez bavard, celle de Lyssenko. Ce qui «exploite» les sciences, ce sont des philosophies, où s'expriment des conceptions du monde, lesquelles enfin renvoient à la lutte des classes. Non seulement le schéma de l'althussérisme rectifié reproduit la même absence que le «théoricisme»: celle du pouvoir, mais elle camoufle même ce qui jadis désignait encore cette absence: de Jdanov et de Lyssenko, du haut drapeau de la science prolétarienne, plus question. L'exploiteur typique de la

biologie ce n'est pas Lyssenko, c'est Teilhard de Chardin. Et la philosophie matérialiste voit ainsi sa tâche assurée sans problème: défendre la pratique scientifique contre ses exploiteurs; et d'abord contre l'exploiteur n° 1, l'idéologie spiritualiste religieuse. La prise de parti politique de la philosophie s'installe d'emblée dans l'éternité d'un combat: pour la science, contre la religion. L'intervention requise de la philosophie en 1968, c'est toujours la même qui pressait Lénine en 1908 de lutter contre Bogdanov: combattre les exploitations philosophiques des «crises» de la science. La philosophie devient politique en répétant le geste intemporel du matérialisme contre l'idéalisme.

Lénine et la philosophie montre bien ce déplacement. En reprenant le combat de Lénine contre Bogdanov, Althusser reste dans sa problématique théorique propre: la lutte contre le gauchisme, contre la relativisation du théorique. Mais il opère un glissement qui déplace les enjeux: il ne s'agit plus du rapport entre le temps de la théorie et le temps de la politique, entre une conception de l'histoire et une conception de la pratique, entre une théorie de la vérité et une théorie de l'organisation. Tous ces enjeux politiques sont gommés au profit du seul objectif: défendre l'activité scientifique contre les philosophies spiritualistes qui l'exploitent. Une fois rappelé ce que, dans les manuels scolaires, on appelle les «circonstances» du conflit (la lutte contre les otzovistes*), tout se passe comme si le seul enjeu *politique* de l'intervention léniniste était le service de la pratique scientifique. Là où Lénine va chercher dans l'étude d'une question

* Fraction du parti social-démocrate russe à laquelle appartenait Bogdanov et qui, dans le contexte des lois répressives adoptées après l'échec de la révolution de 1905, demandait que le Parti cesse toute collaboration avec les organisations officielles et retire ses députés de la Douma.

scientifique des arguments pour réfuter Bogdanov, Althusser fait comme si c'était pour aider les sciences que Lénine réfutait Bogdanov. De même le livre de Dominique Lecourt, *Une crise et son enjeu*, à part quelques lignes cavalières sur le retour à Kant effectué par la bourgeoisie après 1848, définit ainsi l'effet politique de *Matérialisme et empiriocriticisme*: aide apportée aux savants confiants dans l'existence matérielle de leur objet et dans la capacité de la science de le connaître[1]. Ni l'un ni l'autre ne semblent se préoccuper de savoir quels effets réels a pu produire cette assistance dont les sciences avaient tant besoin. Lecourt montre bien comment Lénine reprend les arguments de certains scientifiques contre la «dissolution de la matière». Mais la question véritablement importante est ailleurs: dans les effets réels – et non *vraisemblables* – produits par les positions de Mach et par celles de Lénine. S'il s'agissait vraiment d'une intervention pour aider les savants, ne s'en tenait-elle pas à une conjoncture qui, pour les scientifiques, était déjà dépassée (la théorie de la relativité restreinte date de 1905)? Est-ce que la découverte de la relativité n'impliquait pas la mise en cause du temps et de l'espace absolus de la physique classique auxquels Lénine en 1908 reste attaché? Est-ce que le matérialisme de Lénine n'a pas servi de base en U.R.S.S. à une campagne contre la théorie «bourgeoise» de la relativité? On ne peut trancher hâtivement ces questions, mais on doit au moins marquer le renversement qui est à la base de la lecture althussérienne. Ce ne sont pas les sciences qui avaient besoin de l'aide de Lénine mais bien Lénine qui avait besoin de leur aide pour la réfutation philosophique de Bogdanov. Et l'on doit

1. Dominique Lecourt, *Une crise et son enjeu*, éd. F. Maspero, 1973.

alors s'interroger sur cette lecture de Lénine qui investit tous les effets politiques de son intervention dans l'assistance apportée aux sciences sans jamais s'occuper de la réalité de ces effets. On voit se mettre ici en place cette étrange *politique-fiction* que l'on retrouvera dans la *Réponse à John Lewis* et qui, pour répéter sur chaque conjoncture politico-idéologique le partage de l'*idéalisme* et du *matérialisme*, doit mettre en scène, au lieu de la complexité des enjeux politiques réels, la simple opposition de thèses supposées aider ou contrarier la connaissance.

Car la question essentielle qui se pose à travers l'épisode empiriocriticiste comme à travers toutes les «déviations» de cette époque, ce n'est pas celle des effets produits sur la conscience et la pratique des savants par telle philosophie des sciences, mais bien des effets politiques de l'interprétation des sciences (et de leurs «crises») sur la conception du socialisme, de ses objectifs et de ses formes d'action. Il faudrait ici poser la question plus largement: que signifie l'utilisation massive, autour des années 1900, chez des théoriciens socialistes, de philosophies idéalistes (kantisme du révisionniste Bernstein, bien sûr, mais aussi bergsonisme de l'anarcho-syndicaliste Sorel ou empiriocriticisme du bolchevique Bogdanov)? On ne saurait dire simplement qu'il est bien naturel que des intellectuels bourgeois ralliés au socialisme aient apporté dans leurs bagages les tendances philosophiques de leur classe. Car les questions qu'ils posent et qui concernent le rapport du matérialisme dialectique à la pratique politique socialiste ne sont pas portées par leur seule origine de classe mais bien par l'état objectif des mouvements socialistes en Europe autour de 1900. Chez Sorel en particulier les choses sont parfaitement claires: le recours à Bergson intervient à un point donné d'une problématique portée par une réalité politique de

masse: l'opposition de l'anarcho-syndicalisme au socialisme parlementaire; l'existence d'un courant ouvrier de masse attaché à l'idée de l'autoémancipation prolétarienne et hostile à toute soumission de cette autonomie aux spécialistes intellectuels de la politique. Sur cette base Sorel dénonce la solidarité entre la positivisation de la *science* marxiste et la compromission parlementaire du socialisme: poser le marxisme en science, lui donner un statut de vérité qui le mette au-dessus de la lutte, c'est fonder le double pouvoir, idéologique et politique, des intellectuels. C'est mettre le prolétariat au service d'une fraction d'intellectuels désireuse de s'emparer à la place d'une autre des rouages de l'appareil d'État capitaliste. Rendre le marxisme à la classe ouvrière, c'est soumettre la science marxiste à la juridiction de l'histoire, donner à ses concepts la fonction de «mythes» nécessaires à l'organisation et à la lutte autonomes du prolétariat: théorie bergsonienne des «images» et des «schèmes d'action» dont l'importation répond à une autre importation: celle que proclame la thèse kautskyste de l'importation de la conscience dans la classe ouvrière et qu'une masse de militants ouvriers pensent comme exploitation et détournement de leur lutte par une fraction de la bourgeoisie. Derrière le recours à une idéologie bourgeoise de la «crise des sciences» est en jeu le rapport de la science des intellectuels marxistes à l'autonomie ouvrière.

Derrière la grande vague idéaliste qui, autour de 1900, vient mettre en cause la signification du *matérialisme* marxiste, et dont l'affaire Bogdanov n'est qu'un épisode, il y a ce jeu politique complexe: pas simplement l'introduction d'idées bourgeoises par les théoriciens petits-bourgeois et les politiciens réformistes, mais aussi la mise en cause d'un certain matérialisme, d'une certaine science marxiste: celle

de Plekhanov, de Kautsky et de Jules Guesde. Mise en cause dont la suite devait montrer qu'elle avait quelque raison d'être. Or la critique léniniste de l'empiriocriticisme – comme celle du révisionnisme bernsteinien – ne donne de cette vague idéaliste qu'une interprétation et une critique partielles qui ne tranchent pas plus avec Haeckel et Plekhanov en théorie qu'elles ne tranchent avec Kautsky en politique. La restriction est particulièrement sensible dans *Matérialisme et empiriocriticisme* où les enjeux politiques de l'interprétation des sciences se trouvent déplacés dans le seul rapport des philosophies aux sciences.

Althusser radicalise ce déplacement en faisant de la polémique léniniste le modèle d'une intervention constamment à reprendre pour préserver les sciences de l'exploitation idéologique par les classes dominantes. Ce schéma conserve les présupposés fondamentaux de l'opposition science-idéologie tout en modifiant son dispositif.

On retrouve en effet dans ce projet d'*assistance* aux sciences l'idée dominante du théoricisme, l'idée kautskyste: les producteurs sont incapables de penser leur production; idée aussi vieille au demeurant que la lutte des classes, que l'opposition entre producteurs directs et non-producteurs: les producteurs ne savent pas ce qu'ils font, ils ont besoin d'être assistés. Ce qui donne ici: les scientifiques produisent des connaissances mais ils n'ont pas une conscience adéquate de ce qu'ils produisent. La philosophie doit les aider à l'acquérir.

Le dispositif pourtant a changé. L'althussérisme «théoriciste» pensait la philosophie comme science de la science, ce qui – outre les impasses théoriques – avait la conséquence politique fâcheuse de mettre son autorité au-dessus de celle du Parti. Le *Cours de philosophie pour les scientifiques* gauchit le

dispositif. Tout d'abord *la science* n'existe pas. C'est un concept idéologique. Il y a seulement *des sciences*. Cette pluralisation, tout en gardant l'unité du concept qui donne sa place à la philosophie (comment un discours unitaire pourrait-il dire quelque chose *des sciences* sans passer par une idée de la science ?) masquait les enjeux politiques du concept de *la science* (dont l'universalité désigne deux choses sous le même concept : l'universalité de certains modes de vérification et l'universalité d'une certaine division du travail). Ensuite la philosophie n'est plus face à la science comme la « conscience extérieure » face à la spontanéité. La thèse n'est plus simplement : *les scientifiques ne pensent pas leur pratique* mais : *les scientifiques sont victimes d'une exploitation de classe dans la pensée de leur pratique.* Leur philosophie spontanée est le lieu d'un combat entre une tendance matérialiste spontanée issue de leur pratique et une tendance idéaliste spontanée venue de l'extérieur de cette pratique, des conceptions du monde, des philosophies idéalistes qui exploitent les résultats de l'activité scientifique. Exploitation qui motive l'intervention de la philosophie matérialiste.

La nouveauté est tout entière dans cette théorie de la *double spontanéité*. Par quoi la philosophie n'apporte plus la conscience d'elle-même à une pratique aveugle mais plus modestement un secours politique à une « bonne » spontanéité opprimée. L'excès de la théorie kautskyste est ici corrigé par la reprise théorique de la thèse pratique du révisionnisme qui, selon les besoins, fait jouer doublement la spontanéité ouvrière : comme spontanéité à corriger (par la science et l'organisation) ou comme conscience de classe immédiatement positive (contre les étudiants petits-bourgeois). La réflexion théorique de cette thèse maintient ici le dispositif althussérien en assurant ses deux conditions nécessaires :

la neutralité de la science et la nécessité de la philosophie.

Neutralité de la science: la lutte des classes est représentée auprès des sciences par la philosophie. Si elle a besoin d'être représentée, c'est apparemment qu'elle n'est pas déjà là: dans la fonction sociale de l'institution scientifique, les modes de sélection qu'elle implique, les sources de financement et les applications de la recherche, la hiérarchie de son organisation, l'image sociale du savant, bref dans le double rapport de l'activité scientifique au pouvoir et aux masses. Tout cela disparaît au profit d'une lutte de classes conçue comme opposition entre l'élément matérialiste issu de la pratique et l'élément idéaliste venu de l'extérieur. La pratique scientifique se trouve séparée des lieux de pouvoir où elle s'exerce et des rapports de pouvoir qu'elle met en jeu. Les contraintes de classe qui pèsent sur elle se réduisent à l'action des conceptions du monde qui affectent non la science mais sa pensée. Le lieu de l'activité scientifique et le lieu de la lutte des classes sont aux deux extrémités d'une chaîne qui ne se boucle nulle part. Monod est un grand scientifique; il a par ailleurs des idées antimarxistes. Le lien de cette pratique et de ces idées n'est apparemment assuré que par l'identité de leur sujet.

Nous retrouvons ainsi la démarche qui caractérisait le texte sur les étudiants: la lutte des classes ne passe pas dans les formes de l'activité scientifique, dans les rapports de pouvoir qui les investissent; elle n'a pas pour enjeu le fonctionnement des institutions scientifiques. Elle passe dans la seule réflexion du savant sur son objet, dans la lutte entre l'élément idéaliste et l'élément matérialiste. À l'heure où le statut de la science se trouvait mis en question – en Chine par la Révolution culturelle, en Occident par les questions de nombreux scientifiques concernant l'asservis-

sement de la science au pouvoir, au capitalisme et à la guerre –, Althusser mettait de côté toutes ces questions. Le *besoin de philosophie* qu'exprimaient de nombreux scientifiques et qui traduisait leurs interrogations sur la fonction politique et sociale de leur science, Althusser le comblait par un substitut: la lutte de classes dans l'exploitation philosophique des sciences, la distinction de l'idéalisme et du matérialisme. Là où le «besoin de philosophie» traduisait une demande politique, il faisait comme si c'était la philosophie qui était elle-même l'objet de la demande, qui était elle-même la politique.

C'est que le salut de la philosophie était à ce prix. Il fallait que les sciences eussent besoin d'elle. Et pour cela il fallait assigner une certaine cause à leur demande: pas la question du statut social de leur activité, car il était clair que la solution se trouvait ailleurs que dans la philosophie. Il fallait montrer aux scientifiques que leur inquiétude venait de ce que leur science était exploitée: pas par des patrons, des gouvernements ou des chefs de guerre, par des philosophies. Contre quoi, bien sûr, il leur fallait des armes *philosophiques*. Les sciences ont besoin de la philosophie parce qu'il y a des idéalistes qui les exploitent, qui leur font croire qu'elles sont en crise alors qu'elles se portent fort bien. Et contre cela les sciences sont démunies. Pourquoi? Parce que l'élément 1 (matérialiste) est nécessairement subordonné à l'élément 2 (idéaliste). Thèse à laquelle sa répétition sert de preuve. Pourquoi en effet les scientifiques ne pourraient-ils pas critiquer leur philosophie spontanée? À cause de l'atmosphère dans laquelle ils vivent? Mais où vivent donc les philosophes? Le seul argument, à la vérité, est celui-ci: puisqu'il s'agit de philosophie, il faut faire appel aux spécialistes de la chose.

La grande sagesse du dispositif althussérien apparaît alors : il faut que l'élément 1 soit inférieur, pour que la philosophie ait à intervenir. Mais il faut aussi qu'il soit toujours là pour que l'intervention philosophique réponde à une demande *spontanée* (comme il fallait qu'il y eût des Bilak* en Tchécoslovaquie pour que l'intervention russe fût l'émouvante mise en pratique de l'internationalisme prolétarien). D'où l'étrange statut de cette « spontanéité » : quand on la présente aux intéressés ils ne la reconnaissent jamais. Ainsi quand on dit aux physiciens que l'élément n° 1 de leur philosophie spontanée « a pour noyau l'unité des trois termes (objet-réel/théorie/méthode) », alors « ils deviennent réticents, ils ont l'impression qu'on leur parle un langage non pas scandaleux mais étranger, indifférent au contenu de leur conscience[1] ». Bref, si les physiciens récusent le langage *réaliste* qui est selon Althusser celui de leur matérialisme spontané, ce n'est pas en raison de leur démarche scientifique, c'est en raison de la domination de l'élément 2, extra-scientifique. La preuve : « Il y a 100 ans ils tenaient un langage tout différent[2]. » Heureux temps que celui où les physiciens s'exprimaient comme il faut.

Car c'est de cela qu'il s'agit : la philosophie, si elle n'a plus puissance de discerner le vrai du faux, n'a plus d'autre fonction que de distinguer ce qu'il faut dire et ce qu'il ne faut pas dire, ce qui est juste et ce qui est déviant. Elle doit fonder sa nécessité *politique* sur une *dramatisation* de son rapport aux sciences. Dramatisation dont le mécanisme apparaît dans les deux polémiques qu'engage le *Cours* : contre un

* Vasil Bilak, chef de file des membres du P.C. tchèque opposés au « printemps de Prague » de 1968 qui apportèrent leur caution à l'intervention des troupes soviétiques.

1. *Cours de philosophie pour les scientifiques*, doc. cit., p. 37.
2. *Ibid.*, p. 38.

article de Desanti et contre la leçon inaugurale de Monod au Collège de France.

L'article de Desanti[1] s'attachait à définir le champ d'intervention possible de l'épistémologie à partir d'une distinction entre trois types de problèmes: des problèmes «de première espèce» posés dans le langage spécifique d'une science et pour lesquels celle-ci pouvait produire – fût-ce au prix de remaniements – des procédures de résolution; des problèmes «de seconde espèce», problèmes syntaxiques portant sur le statut de certains énoncés et les conditions de leur validité dans le champ d'une théorie; des problèmes «de troisième espèce» – ou problèmes épistémologiques – qui mettaient en jeu des concepts effectuables seulement dans des champs sémantiques hétérogènes à la science considérée: ainsi les questions sur l'*existence* des objets mathématiques posés à un certain moment du développement de la théorie des ensembles. Desanti indiquait comment ces problèmes entraînaient l'importation dans une science de présuppositions appartenant à d'autres champs sémantiques et donnait pour tâche à l'intervention épistémologique de repérer et d'annuler cette importation. Rien de très dangereux en apparence pour les sciences. Mais il parlait d'un épisode de l'histoire des mathématiques connu par ailleurs sous le nom de «crise de la théorie des ensembles». D'où l'étrange lecture d'Althusser: il vit dans les problèmes de première espèce des «problèmes de routine», dans les seconds des «révolutions théoriques» et dans les troisièmes des pseudo-problèmes créés tout exprès pour exploiter les sciences au nom de leurs «crises»: Desanti inventait des crises aux sciences pour «tuer phéno-

1. «Qu'est-ce qu'un problème épistémologique?», *Porisme*, n° 3, 4/5.

ménologiquement le veau gras[1]». Mais ni le concept ni la problématique ne se trouvaient chez Desanti. Althusser devait les y mettre pour les pourchasser et proclamer qu'à des sciences si malhonnêtement exploitées il fallait des auxiliaires vigilants.

L'analyse de la leçon inaugurale de Monod met en scène tout le dispositif de la *lutte de classes imaginaire* impliqué par la «nouvelle pratique de la philosophie». S'il n'y a pas de lutte de classes dans la science, mais seulement une lutte de classes apportée de l'extérieur dans la conscience de la science, comment cette importation se fait-elle selon Althusser? Par l'intermédiaire de certains mots: ainsi c'est la notion de noosphère, empruntée à Teilhard de Chardin, qui vient réintroduire l'idéalisme et pervertir la conscience matérialiste de Monod. Et pourquoi cette notion peut-elle intervenir? Parce que la tendance matérialiste est toujours trop faible pour se défendre toute seule.

> La tendance idéaliste contre laquelle Monod lutte de toutes ses forces en faisant triompher la tendance matérialiste dans l'élément 1 rentre subrepticement par la fenêtre pour triompher dans l'élément 2. Le tragique de l'affaire c'est que c'est Monod lui-même qui ouvre la fenêtre. Et comme on ne peut théoriquement considérer comme un savant un homme qui ouvre de plein gré une fenêtre pour que le vent de l'idéalisme s'y engouffre, nous disons que c'est le vent de l'idéalisme qui ouvre lui-même la fenêtre. Il a toute la puissance qu'il faut [...]. Preuve que l'élément 2 est toujours plus fort que l'élément 1. Preuve que

1. *Cours de philosophie pour les scientifiques. Sur Desanti et les pseudo-«problèmes de troisième espèce»*, doc. cit.

> la P.S.S.[1] ne peut par ses propres forces empêcher la fenêtre de s'ouvrir. Preuve que la P.S.S. ne peut pas faire elle-même sa propre critique. Preuve que la P.S.S. a besoin de l'appoint d'une force extérieure qui soit l'alliée de l'élément 1 pour triompher de l'élément 2[2]...

Le plus clair dans cette avalanche de «preuves», c'est ce qu'il faut prouver : le besoin de l'« allié ». Mais la démonstration elle-même mérite notre attention. Comment le jeu est-il en effet disposé : un lieu où la lutte des classes normalement n'existe pas. Un vent irrésistible qui vient de l'extérieur apporter cette lutte ; des éléments résiduels (des mots) qui la font pénétrer dans le paradis de la société sans classe ; l'impuissance des victimes de cette agression à se défendre par elles-mêmes ; la nécessité d'une force pour les aider à la repousser : histoire semblable à celle d'un paradis soviétique sans classes qu'il fallait armer d'une bonne police et de bons procureurs pour que les résidus de la clique des saboteurs hitléro-trotskistes ne livrent point ses citoyens sans défense au vent mauvais de l'impérialisme environnant.

Tel est ici le sort de la philosophie : elle n'échappe à Jdanov que pour tomber dans Ejov*. Qu'attendre d'autre d'une instance chargée de représenter la lutte des classes auprès d'une société sans classe ? S'il n'y a ni science prolétarienne ni science de la science et qu'il faut pourtant encore que la philosophie prenne les sciences sous sa défense et qu'elle mène la lutte des classes sans sortir des salles de conférence, que lui reste-t-il sinon de devenir cette philanthropie mesquine qui n'est jamais longue à dégénérer en

1. Philosophie Spontanée des Savants.
2. *Cours de philosophie pour les scientifiques*, p. 57.

* Chef du NKVD, grand ordonnateur des procès de Moscou.

police? Il arrive ici à la philosophie d'Althusser ce qui arriva, semble-t-il, à maint bolchevique, passé le temps des espérances et des héroïsmes: elle trouve sa place: instance de contrôle chargée d'arrêter les mots qui veulent entrer dans la philosophie spontanée des savants – et plus généralement des *producteurs* – et de faire rebrousser chemin à ceux qui en veulent subvertir l'innocence. Cordon de sécurité tracé autour des sciences comme d'autres commençaient à en tracer autour des usines.

L'on dira sans doute que tout ceci est «exagéré», que la volonté d'Althusser était d'engager la plus large discussion entre philosophes et scientifiques, de faire corriger par les scientifiques les thèses qu'il leur soumettait, de mener des enquêtes empiriques sur le rapport des philosophies aux sciences. Assurément tout cela devrait entrer en ligne de compte s'il s'agissait de juger les intentions d'un individu. Il ne s'agit ici que d'analyser la pratique d'une philosophie. Or la structure de sa problématique, le dos tourné aux options politico-idéologiques réelles, le besoin de donner un contenu politique «marxiste» à une activité philosophique purement universitaire, ne pouvaient rien produire d'autre que ce que la *Réponse à John Lewis* nous montre encore: la «lutte de classes dans la théorie», soit la police spéculative du philosophe-fonctionnaire. Police qui pourrait se donner après Mai un certain air de gauche et nourrir cette variante «maoïste» du révisionnisme universitaire qu'est aujourd'hui l'althussérisme «de gauche». Cette lutte de classes dans la théorie où d'aucuns prétendent lire aujourd'hui le grand virage à gauche de l'althussérisme, la lutte de classes enfin reconnue par la philosophie, ils n'y reconnaissent en fait que leur propre conception universitaire: celle qui assigne des positions de classe en fonction de la correction des mots employés, qui dit révolu-

tionnaires ceux qui savent réciter «les masses font l'histoire» et réactionnaires les élèves distraits qui mettent l'homme à la place des masses.

Ce contrôle philosophique des mots et des énoncés qui se constitue dans *Lénine et la philosophie* et le *Cours de philosophie pour les scientifiques*, Althusser peut déjà le systématiser au début de 1968 dans une interview donnée à *L'Unità*: «la Philosophie arme de la révolution[1]». De l'idée incontestable que les mots sont des armes dans la lutte des classes, il tirait cette idée toute différente que les mots appartiennent à des classes et que la philosophie avait pour tâche de tracer une «ligne de démarcation» entre les bons et les mauvais mots, ceux qui exprimaient les conceptions du monde prolétarienne ou bourgeoise. Althusser en donnait alors l'application. Il montrait pourquoi le marxisme refusait d'être appelé un humanisme et pourquoi il ne fallait pas dire «les hommes font l'histoire» mais «les masses font l'histoire». Ceux qui s'émerveillent devant les nouveautés de la *Réponse à John Lewis* peuvent, il est vrai, alléguer que les circonstances ne leur avaient pas permis alors de bien étudier ce texte: il parut en avril 1968. La révolution se cherchait en ce temps d'autres armes.

Quoi qu'il en soit, la machine était dès avant Mai 68 prête à fonctionner et il ne semble pas que les «événements» aient beaucoup affecté la problématique althussérienne. L'analyse qu'il en donne dans une lettre à Maria Antonietta Macciocchi[2] ne s'écarte pas des thèses de Marchais: les étudiants sont des petits-bourgeois qui voulaient donner des leçons à la classe ouvrière et lui apprendre à faire la révolu-

1. *La Pensée*, avril 1968.

2. Maria Antonietta Macciocchi: *Letters from inside the Italian Communist Party to Louis Althusser*, N.L.B., Londres, 1973, p. 301-320.

tion. Mais la classe ouvrière n'avait que faire de leur révolution, elle se battait seulement pour des revendications économiques et elle a su les obtenir par ses propres forces. Et même si en quelques circonstances elle a eu certains conflits avec ses dirigeants syndicaux, «ce second problème, en tout cas, est sa propre affaire et n'a rien à voir avec les étudiants. Les étudiants devraient se mettre dans la tête ce simple fait, même s'ils ont du mal à le comprendre[1].» Plutôt que d'aller aux portes des usines s'occuper de ce qui ne les regardait pas, ils auraient mieux fait d'inviter à la Sorbonne les dirigeants syndicaux qui leur auraient montré comment organiser une occupation. Cela dit, il faut être compréhensif à l'égard des étudiants, distinguer des groupuscules la masse de la jeunesse scolarisée, reconnaître la nature fondamentalement progressiste de leur mouvement. Il faut être patients avec eux et leur expliquer posément leur erreur: ils s'imaginent qu'ils ont joué un rôle déterminant en Mai et que c'est leur action qui a entraîné la grève ouvrière. Illusion qui a pour principe, comme toujours, un mauvais concept d'histoire; ils confondent l'ordre *chronologique* (les barricades, il est vrai, ont précédé la grève générale) et l'ordre *historique*: historiquement le mouvement étudiant est dépendant de la grève générale: «La participation de masse des étudiants, des lycéens et des jeunes travailleurs intellectuels dans les événements de Mai était un événement très important, mais il était *subordonné* à la lutte de classes économique de neuf millions de travailleurs[2].» Althusser noie ici le poisson dans la notion de *subordination*. En clair, celle-ci peut vouloir dire deux choses: ou bien que l'issue du mouvement de Mai dépendait

1. *Ibid.*, p. 309.
2. *Ibid.*, p. 302.

des ouvriers, en quoi il ne dirait rien de différent de Geismar ou Cohn-Bendit; ou bien que le mouvement étudiant devait son déclenchement, sa nature et ses objectifs à la grève générale, ce qui donnerait une histoire quand même un peu trop hégélienne... Althusser s'en sort en prêtant aux étudiants une thèse que fort peu d'entre eux eussent acceptée («la masse des étudiants pensent qu'ils ont été en Mai l'*avant-garde* dirigeant l'action des travailleurs[1]») et réfute cette thèse par l'idée largement admise par les intéressés du «détonateur». Reste à expliquer pourquoi les étudiants se font ainsi des illusions. La réponse est déjà prête: tout comme les physiciens refusaient le langage «spontané» qu'Althusser leur prêtait à cause du vent mauvais de l'idéalisme, les étudiants ont du mal à admettre que c'est la grève générale qui déclenché les barricades parce que la bourgeoisie leur fait croire le contraire. Ce n'est pas sur la base de ce qu'ils ont fait et vu en Mai qu'ils pensent leur rôle dans les «événements», c'est sur la base de ce que la bourgeoisie leur fait croire. Il s'en tire la même conséquence que pour les scientifiques: à des étudiants incapables de distinguer l'ordre historique de l'ordre chronologique, il faut des conseillers vigilants.

La difficulté commençait là: il ne suffisait pas qu'il y eût des conseillers. Il fallait encore qu'on leur demandât conseil. Or la maladie des étudiants, c'était justement de ne pas se croire malades, de ne pas vouloir être soignés. «Les "intéressés", ou du moins *nombre d'entre eux*, refusent et refuseront farouchement les "soins" que certains, à supposer qu'ils veuillent vraiment les aider, leur offriront[2].»

1. *Ibid.*, p. 304.
2. «À propos de l'article de Michel Verret sur Mai étudiant», *La Pensée*, juin 1969, p. 10.

C'est qu'il s'était créé entre le P.C. et la jeunesse en révolte un «fossé». Et sur les tentatives faites pour le combler, Althusser était pessimiste: «J'ai lieu de craindre que les nouveaux contacts que l'on est actuellement en train de nouer ne reposent sur certaines équivoques[1]...» De fait la politique universitaire et culturelle du P.C. à l'époque n'était guère propre à ramener vers lui les étudiants antiautoritaires: restauration de l'ordre universitaire, défense du savoir, défense des mandarins, tel était alors le drapeau «communiste» à l'Université. Il fallait «préserver les acquis de Mai» (la loi Faure* et l'université expérimentale de Vincennes). Cette politique mettait le P.C. en situation d'affrontement ouvert avec toute la gauche étudiante. Et en juin 1969, après le boycottage actif des élections universitaires à Vincennes, le P.C. dut y envoyer un service d'ordre pour imposer la participation fauriste et défendre ces «acquis de Mai» auxquels les militants de Mai étaient si peu attachés.

Cette politique déclarée de l'ordre mettait l'althussérisme dans une position compromettante. C'était le temps où nombre d'enseignants effrayés par Mai allaient vers le P.C. comme vers le dernier rempart de l'ordre universitaire. Et à cette rencontre, le discours althussérien sur la science et l'idéologie fournissait un point d'honneur théorique. L'althussérisme classique, celui de «Problèmes étudiants» ou de «Marxisme et humanisme» était l'orthodoxie désignée des jeunes loups «de gauche» qui entendaient se tailler une place conforme à leurs talents dans l'Université rénovée (c'est cela que voulaient

1. *Ibid.*, p. 12.

* Loi promulguée par Edgar Faure, ministre de l'Éducation nationale après Mai 1968, établissant une certaine autonomie des universités avec des Conseils élus par les enseignants, les étudiants et les personnels administratifs. Cette participation à la gestion des universités fut soutenue par le P.C.F. et violemment rejetée par les gauchistes.

dire pour beaucoup les «acquis de Mai»: place aux épistémologues et aux sémiologues). À Vincennes, l'élève-professeur chargé de former théoriquement les jeunes de l'U.E.C., leur conseillait, pour contrer «Foucault et les gauchistes», de lire Althusser, Balibar et Bachelard. Les intellectuels à la page de *La Nouvelle Critique*, tout frottés d'althussérisme, se mirent à la pointe de l'offensive «théorique» antigauchiste. Un peu d'Althusser, un peu de Bourdieu-Passeron, beaucoup de Kautsky (mais de préférence extrait de textes de Lénine) et la sauce était prête: les étudiants y baignaient prisonniers, dans leur spontanéité, de l'idéologie bourgeoise et enfermés par leur condition même dans le cercle d'une activité ludique où ils mimaient la lutte des classes. Ainsi nous furent servis notamment l'article de Michel Verret «Mai étudiant ou les substitutions[1]» et le livre de Claude Prévost *Les Étudiants et le gauchisme*[2]. L'althussérisme, qui avait naguère entraîné les militants étudiants formés par les combats contre la guerre d'Algérie, voyait venir à lui les mandarins en herbe, effrayés par la lutte antiautoritaire. C'était aussi le temps de l'alliance entre *La Nouvelle Critique* et *Tel Quel*, de la grande percée des jeunes intellectuels communistes dans les milieux de la parisianité théorique. Tout cela pouvait donner lieu à de beaux colloques et ouvrir carrière à quelques impatient(e)s. Mais Althusser était de ceux qui voyaient plus loin. Le P.C. ne pouvait sans risques devenir à l'Université le parti des mandarins effrayés ou des jeunes intellectuels carriéristes; pas plus qu'il ne pouvait sans risques devenir à l'usine le parti des contremaîtres et des comptables. Althusser était d'accord politiquement avec l'entreprise du retour à l'ordre. Il y avait lui-même un peu

1. *La Pensée*, février 1969. 2. Éditions sociales, 1969.

contribué[1]. Mais il n'entendait nullement en être le théoricien. L'orthodoxie lui répugnait autant que la rupture. Et aussi il voyait les dangers de cette politique pour l'avenir : il fallait que le Parti pût bientôt attirer à nouveau à lui les jeunes révoltés produits par l'école et par l'usine. Il fallait préserver l'avenir à gauche.

Ainsi s'explique la grande différence de ton entre la lettre à Maria Antonietta Macciocchi, destinée à un public étranger, où Althusser exprime crûment son adhésion aux thèses officielles du Parti, et l'article de *La Pensée* contre Michel Verret. Dans la prose de ce trop zélé défenseur de la « science » Althusser vit sans doute le danger qui le menaçait lui-même d'être enfermé dans une simple philosophie de l'ordre. Sa réponse mettait au premier plan les problèmes à résoudre et l'équivoque de certaines solutions. Cette double attitude reprenait le jeu ancien de la stratégie et de la tactique mais sous une forme en quelque sorte inversée. Des textes comme « Problèmes étudiants » cachaient sous l'appui sans réserve donné aux positions du Parti des propositions subversives. L'hétérodoxie se cachait derrière l'orthodoxie. Il s'agissait alors de régénérer en douceur la politique du Parti par la théorie marxiste. Après 1968, les choses se renversaient : les forces sur lesquelles Althusser avait d'abord pu s'appuyer étaient pour l'essentiel hors du P.C. Ce n'était plus tant le Parti qu'il fallait faire bouger que les gauchistes. Il s'agissait de ramener vers le Parti une certaine frange du maoïsme. Aussi les textes d'Althusser deviennent-ils volontiers frondeurs : réflexions amères sur les carences du Parti (« À propos de

1. Il avait été question à cette époque de créer une section S.N.E.Sup. (Syndicat National de l'Enseignement Supérieur) parmi les élèves de l'École normale supérieure. Cette section aurait soutenu la majorité gauchiste chancelante du S.N.E.Sup. Althusser entra en campagne contre ce projet, aidant ainsi le P.C. à prendre la majorité au S.N.E.Sup.

l'article de Michel Verret»), dérision à l'égard de sa politique scolaire («Idéologie et appareils idéologiques d'État[1]»), version non officielle du stalinisme (*Réponse à John Lewis*). Ce sont désormais les gauchistes qui sont visés par la tactique althussérienne. Autrement dit: c'est maintenant l'hétérodoxie qui cache l'orthodoxie[2]. Et tandis que ses collègues battaient le rappel de la science contre l'idéologie, Althusser mettait en réserve l'arme théorique nouvelle qui pourrait sceller l'alliance des intellectuels révisionnistes avancés avec la frange modérée des intellectuels «gauchistes»: la lutte de classe dans la théorie.

Alliance rendue possible parce que Mai avait tracé parmi les intellectuels marxistes une ligne de partage non pas simple mais double. Une première ligne avait séparé des «gauchistes» tous ceux qui entendaient préserver l'autorité de leur savoir et poursuivre leur paisible carrière de mandarins et de communistes («Je suis au P.C., expliquait simplement l'un d'eux à ses élèves, parce que c'est la seule organisation où l'on ne m'oblige pas à militer.») Mais le camp gauchiste était lui-même partagé. Car Mai 68 et la Révolution culturelle pouvaient s'interpréter de deux façons. La gauche l'entendait ainsi: la domination idéologique de la bourgeoisie, c'est d'abord un ensemble d'institutions contre lesquelles il faut engager un combat politique matériel. Et les intellectuels y participent pour autant qu'ils brisent pour leur propre compte ce qui est le fondement même de ce système: le pouvoir de la «science», la séparation du travail intellectuel et du travail

1. «Idéologie et appareils idéologiques d'État», *La Pensée*, juin 1970.

2. Bien sûr ce jeu se redouble lui-même: s'il s'agit de faire revenir certains gauchistes, c'est pour transformer le Parti. Dans ce redoublement infini, digne de *La Lettre volée*, une chose semble malheureusement sûre: Althusser n'a pas plus de chances de rattraper la révolution qu'Achille la tortue.

manuel, des intellectuels et des masses. Le combat idéologique des intellectuels révolutionnaires n'est pas aujourd'hui de réfuter des livres réactionnaires dans des livres révolutionnaires, mais d'abandonner leur spécificité d'intellectuels, de se lier aux masses, d'aider à ce qu'elles prennent elles-mêmes la parole, de lutter contre tous les appareils – du syndicalisme à la police – qui entravent cette libre expression. Ce fut notamment la voie choisie par les intellectuels qui se groupèrent autour de la Gauche Prolétarienne et du Secours rouge[1]. La «droite gauchiste» comprenait les choses tout autrement: qu'avait montré la Révolution culturelle? Que la lutte des classes était partout; et puisqu'elle était partout, nul n'avait besoin de se déranger. «À quoi bon, nous disait alors un éminent althussérien de gauche, aller aux portes des usines discuter toujours avec les trois mêmes ouvriers?» Pas besoin de «faire sortir la philosophie des salles de conférence». La lutte des classes était dans la salle. Pas besoin de quitter son livre ou son porte-plume: la lutte de classe était dans le texte, dans sa correction. Inutile d'aller voir ce qui se passait derrière les murs des usines, des prisons ou des foyers. Un champ de lutte immense s'ouvrait: combattre le révisionnisme dans la théorie, défendre les sciences contre leurs exploiteurs, voire préserver la matérialité de l'écriture.

Par là certains intellectuels «antirévisionnistes» étaient renvoyés vers le même type d'activité que les intellectuels du P.C., amenés à reprendre, avec la «lutte de classe dans la théorie», le combat du marxisme universitaire contre les voix «petites-

1. Ce choix bien sûr entraînait d'autres problèmes et d'autres contradictions. Si nous n'avons pas à nous en occuper ici, l'histoire de ces dernières années les a suffisamment mis en lumière.

bourgeoises» de la révolte. Mais pour la grande majorité des intellectuels de ce camp, les choses ne furent pas si simples. Les efforts pour briser le statut de l'intellectuel ne réglaient pas la question de la fonction de l'activité théorique. Pour beaucoup, la lutte de classe dans la théorie pouvait apparaître comme le complément de l'action militante antirévisionniste. Double conscience reproduite par la dualité de l'action militante et de la pratique universitaire. Mais aussi ceux-là mêmes qui voulaient briser dans leur pratique les formes anciennes de la division du travail ne les avaient pas pour autant détruites dans leur organisation. Et les rapports de pouvoir traditionnels maintenus dans les organisations marxistes-léninistes ou maoïstes reproduisaient sans cesse le mécanisme des luttes des classes imaginaires : toute difficulté, toute contradiction objective, toute résistance à l'orientation dirigeante avait tôt fait d'être pensée comme lutte de l'idéologie petite-bourgeoise et de l'idéologie prolétarienne, lutte contre l'égoïsme, etc. Les mots d'ordre chinois, séparés de la matérialité des affrontements de la révolution chinoise, entretenaient ce mécanisme. La «lutte de classe dans la théorie» pouvait donc apparaître à certains comme un produit de la Révolution culturelle. Avant Mai, l'idéologie universitaire et l'idéologie révisionniste s'étaient combinées pour produire la lutte de la Science (révolutionnaire) contre l'Idéologie (bourgeoise). Après Mai, l'idéologie révisionniste universitaire pouvait se combiner avec celle du gauchisme autoritaire pour produire la «lutte de classe dans la théorie».

C'est dans la conjoncture définie par ce double partage qu'on peut comprendre l'étrange statut conféré par Althusser à la problématique des appareils idéologiques d'État. La leçon théorique fondamentale que le mouvement de masse de Mai 1968 avait mise

sous les yeux de tous et que la critique de gauche d'Althusser avait commencé à systématiser était celle-ci : la domination idéologique de la bourgeoisie n'est pas celle d'un imaginaire social où les individus réfléchiraient spontanément leur rapport à leurs conditions d'existence. C'est un système de rapports de pouvoirs matériels, reproduits par des appareils. La domination idéologique ne s'exerçait pas principalement sur les étudiants par le contenu des cours professés ou par leurs idées spontanées, mais par l'agencement des formes de sélection, de transmission de contrôle et d'utilisation des connaissances. La question de l'idéologie n'était pas celle du rapport du sujet à la vérité, mais des masses au pouvoir et au savoir. Je m'étais ainsi attaché dans mon texte de 1969 sur la théorie de l'idéologie[1] à critiquer la conception althussérienne du savoir, à montrer que celui-ci n'était pas la simple forme d'une connaissance mais un appareil de pouvoir. Cette problématique des *appareils idéologiques* exprimait une rupture politique tant avec l'opposition science/idéologie qu'avec la conception de la « lutte de classe dans la théorie ». Elle manifestait le point de vue de ceux pour qui lutte idéologique voulait dire : lutte contre les appareils de production de la domination idéologique bourgeoise.

C'est dire que ce concept, produit théorique du mouvement de Mai, était fondamentalement critique à l'égard de la problématique althussérienne de l'idéologie. Pris au sérieux – c'est-à-dire pris dans sa signification de rupture *politique* – il était inutilisable pour un philosophe du P.C. car il ne pouvait être séparé d'une pratique de lutte. Et quel usage politique pratique pouvait-on en faire au sein d'un Parti

1. Cf. à la fin du présent livre, « Sur la théorie de l'idéologie. Politique d'Althusser ».

pour qui la solution à la crise de l'école était d'augmenter le nombre et le traitement des professeurs, et la solution aux révoltes des prisons d'augmenter le nombre et le traitement des matons ?

Aussi Althusser ne pouvait-il l'introduire dans sa problématique qu'en annulant purement et simplement les conditions *politiques* de sa production. Cette problématique produite par un mouvement de masse, il feint de la découvrir en suivant une voie où seuls l'avaient précédé de leurs « indications » les classiques du marxisme et Gramsci en particulier. La conception, déjà repérée, de l'héroïsme théorique prend ici sa figure la plus délirante : *Mai 68 n'a pas existé*. C'est le chercheur solitaire Althusser qui découvre par les voies ardues de sa recherche et présente comme une hypothèse surprenante (« nous nous croyons autorisé à avancer... », « ... cette thèse peut sembler paradoxale... ») l'idée – que le mouvement de Mai ne pouvait laisser ignorer à personne – du caractère dominant de l'appareil scolaire. Il ne s'agit plus simplement ici d'opposer l'ordre « historique » à l'ordre chronologique. Il faut tout simplement nier l'existence de Mai 68 et de la révolte antiautoritaire pour que ce soit la recherche héroïque d'un théoricien solitaire qui découvre, au milieu de l'aveuglement ou de la surdité générale, le rôle politique de l'école : « Dans ce concept, un appareil idéologique d'État joue bel et bien le rôle dominant, bien qu'on ne prête guère l'oreille à sa musique : elle est tellement silencieuse : il s'agit de l'école[1]. » Tellement silencieuse, en effet, la musique de l'idéologie dominante pour qui ne veut pas entendre le bruit de la révolte, pour qui ne peut fonder sa théorie que sur la suppression théorique de ce

1. « Idéologie et appareils idéologiques d'État », *La Pensée*, juin 1970, p. 20.

bruit ; et qui trouve dans cette nécessité le principe de son appartenance à une organisation qui s'attache à faire cesser ce bruit dans la pratique[1]. La théorie althussérienne de l'idéologie reste une théorie de la domination nécessaire de l'idéologie bourgeoise, une théorie de la normalité idéologique qui ne peut se soutenir que de la réalité de la normalisation. « Elle est tellement silencieuse. » Entendons : plût au ciel qu'elle le fût assez pour que nul bruit ne vienne déranger les théoriciens de ce silence.

L'entreprise althussérienne s'était engagée, dans les années 1960, sur le fond d'un silence réel des masses. Maintenant que ce silence n'existait plus, elle devait le proclamer pour affirmer que seuls les héros y pouvaient discerner la petite musique, inaudible pour les oreilles frustes, de la domination de classe :

> J'en demande pardon aux maîtres qui, dans des conditions épouvantables, tentent de retourner contre l'idéologie, contre le système et contre les pratiques dans lesquels ils sont pris, les quelques armes qu'ils peuvent trouver dans l'histoire et dans le savoir qu'ils enseignent. Ce sont des espèces de héros[2].

1. Exemple de cette solidarité entre une théorie et une pratique : la solidarité entre l'appréciation portée par Althusser sur la politique d'Edgar Faure et le soutien apporté à cette politique par le P.C.F. Commentant, dans sa lettre sur Mai 68 à Maria Antonietta Macciocchi, la « désintégration » du mouvement étudiant, Althusser écrivait : « Nous pouvons compter sur l'intelligence (bourgeoise) d'Edgar Faure pour y contribuer de toutes ses forces, au moins dans les universités. » On reconnaît la vieille thèse : les étudiants en révolte sont voués à être piégés par l'intelligence des réformistes bourgeois. Mais on sait aussi que dans la pratique, pour que « l'intelligence bourgeoise » d'Edgar Faure confirme à Vincennes les prédictions « théoriques » d'Althusser, il lui fallut devenir une « force matérielle » dans les troupes de choc de M. Juquin*.

* Pierre Juquin, agrégé d'allemand, membre du comité central du P.C.F., avait alors d'importantes responsabilités auprès des étudiants et intellectuels. Il s'illustra plus tard par une candidature dissidente aux élections présidentielles de 1988.

2. « Idéologie et appareils idéologiques d'État », *La Pensée*, juin 1970, p. 21.

Les héros sont bien sûr des maîtres. Dans l'histoire «antihistoriciste» d'Althusser, on n'a jamais entendu dire qu'aucun élève ait jamais pu percevoir la petite musique et retourner quelque arme contre le système. La thèse fondamentale n'a pas bougé : les masses vivent dans l'illusion. L'idéologie «interpelle les individus en sujets». Et les sujets, bien sûr, *marchent*.

> Pris dans ce quadruple système d'interpellation en sujets, d'assujettissement au sujet, de reconnaissance universelle et de garantie universelle, les sujets «marchent», ils «marchent tout seuls» dans l'immense majorité des cas, à l'exception des «mauvais sujets», qui provoquent à l'occasion l'intervention de tel ou tel détachement de l'appareil (répressif) d'État[1].

Il y a de mauvais sujets, mais ils sont rares. Et quelques C.R.S. feront toujours l'affaire. On voit à quel prix Althusser peut introduire ici la notion d'appareil d'État dans sa problématique. Au prix de la faire voisiner sagement, unie par le mince lien du concept d'*interpellation,* avec sa vieille théorie de l'imaginaire. La problématique des appareils idéologiques d'État est mise à côté d'une analyse de la structure éternelle de toute idéologie. Au lieu de l'analyse du fonctionnement de l'appareil idéologique religieux nous avons une extraordinaire analyse intemporelle de l'idéologie religieuse comme «interpellation» du sujet, une sorte de nouvelle «essence du christianisme» qui ne donne à la religion d'autre réalité que le dogme. Qu'avons-nous appris par là sur la fonction actuelle des églises existantes, les contradictions qui les traversent, la

1. *Ibid.* p. 35.

façon dont les chrétiens vivent leur foi dans nos sociétés, le rôle politique joué par les églises en tel ou tel lieu? 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.

La lutte de classe dans le domaine de l'idéologie reste impensable tant qu'on s'en tient à une théorie de l'idéologie comme théorie de l'illusion, enfermée dans le rapport des trois termes sujet/illusion/vérité. Comment reste pensée la domination de classe dans l'idéologie? Comme production d'une illusion qui assure un assujettissement. Une telle théorie pensera donc en général un mécanisme d'*assujettissement* comme instrument de la domination idéologique d'une classe. Mais elle ne permet de penser ni la lutte qui prend pour enjeu des appareils d'État comme l'École ni le fonctionnement des concepts, des «idées», des mots d'ordre que les classes manient dans leur lutte. La notion d'appareil idéologique d'État peut donner une certaine représentation de la domination bourgeoise. Mais dans ce tableau de la domination il ne manque qu'une chose: la classe dominée. C'est une domination de classe sans classe à dominer (pour autant qu'une classe ne se pense que dans l'opposition de pratiques à d'autres pratiques, sans quoi n'existe que le rapport du pouvoir à des individus). La note ajoutée ultérieurement par Althusser indique la nécessité de penser les choses à partir de la lutte des classes. Mais ce repentir ne fait pas une autre théorie ni une autre politique. Parce que la notion d'appareil idéologique n'a de sens qu'à partir d'une rupture politique qu'Althusser refuse, elle reste ici entièrement pensée à l'intérieur d'une théorie de l'universelle illusion: représenta-

tion d'une grande machine despotique soumettant tout individu à son fonctionnement et dont les armes qu'on croyait avoir pour la lutte (les syndicats et les partis) sont elles-mêmes des engrenages: figure théorique étrange qu'on pourrait nommer un *platonisme ultra-gauche*. La double vérité althussérienne après Mai 68 se trouve éclatée entre deux pôles: le gauchisme spéculatif des appareils idéologiques omnipotents et le jdanovisme spéculatif de la lutte des classes dans la théorie qui interroge chaque mot pour lui faire avouer sa classe. C'est à ce second pôle qu'Althusser se trouve rejeté quand sa philosophie veut «prendre parti». Ainsi dans la *Réponse à John Lewis*, les appareils idéologiques d'État ne servent plus de rien, seule reste la lutte des bons concepts contre les mauvais concepts, de la norme contre les déviations.

Ici la contradiction se résout dans l'ironie. Peut-être certains militants du Parti éprouvèrent-ils une légère sensation en lisant dans *La Pensée* que les partis et les syndicats étaient des appareils idéologiques de l'État bourgeois. Mais la liste en était si longue et l'indication était si discrète qu'il leur était possible de n'y pas prêter d'importance. Sans doute les fidèles de Georges Cogniot*, habitués à la célébration du plan Langevin-Wallon et de l'œuvre scolaire des républiques défuntes se posèrent-ils quelques problèmes concernant la musique silencieuse de l'appareil idéologique scolaire. Mais ils durent aussi penser que tout cela était de la théorie qui ne tirait pas à conséquence, que s'il s'y était trouvé de la subversion, elle eût été dénoncée et que l'important était qu'Althusser continuât à écrire dans la presse communiste.

* Directeur de *La Pensée*, revue du Centre d'Études et de Recherches Marxistes.

C'était de fait la seule chose *politiquement* importante : non que l'énoncé fût orthodoxe mais que l'énonciation fût produite en ce lieu[1].

Appendice : Sur la lutte de classe dans le texte

Quand l'althussérisme était science de la science, il donnait un certain statut à la coupure épistémologique chez Marx : celle-ci fournissait la démonstration exemplaire du passage de l'idéologie à la science. Avant 1845 le jeune Marx idéologique, après 1845 le Marx scientifique. Quand reparaissaient dans les textes de la maturité des expressions trop semblables à celles du jeune Marx, on disait que la similitude était seulement dans les mots, que les concepts étaient différents, mais que Marx malheureusement employait encore les mots d'avant la coupure, parce que lui-même n'avait pas pensé adéquatement le concept de la coupure[2].

La lutte de classe dans la théorie vient naturellement rectifier le dispositif. Si la philosophie n'est pas une science, la *coupure* scientifique est à distinguer de la *révolution* philosophique. C'est la révolution philosophique qui commande la coupure. Et elle est elle-même commandée par la politique. C'est parce qu'il a adopté des positions politiques prolétariennes que Marx peut définir des positions

1. Les références au *Cours de philosophie pour les scientifiques* ont été faites dans ce chapitre d'après le texte prononcé et diffusé en 1967. Un certain nombre de suppressions et remaniements ont été effectués pour sa récente publication (*Philosophie et philosophie spontanée des savants*, éd. F. Maspero, 1974). Ainsi les textes cités ici aux pages 114 et 127 n'ont pas été reproduits ; les textes cités aux pages 125 et 126 ont été largement remaniés (p. 103 et 105). Enfin le texte cité page 128 est resté identique (p. 136).

2. « Si Marx n'a pas jugé nécessaire d'établir des différences terminologiques, c'est qu'il n'a jamais pensé rigoureusement la différence de son discours avec le discours anthropologique du jeune Marx. » J. Rancière, « Le concept de critique et la critique de l'économie politique », in *Lire « le Capital »*, t. I, éd. F. Maspero, Paris, 1965, p. 198.

prolétariennes dans la théorie et fonder la science de l'histoire.

Rien ne montre mieux le chemin réel parcouru par Althusser depuis l'article «Sur le jeune Marx» que les pages consacrées à ce problème dans la *Réponse à John Lewis*. De ce qui avait été en 1961 le grand dessein d'Althusser: retrouver les termes réels des débats dans lesquels s'était formée la pensée de Marx, le lien de ses transformations avec les confrontations politiques, les effets produits sur son discours par les mouvements ouvriers et les luttes de classes d'alors, il ne reste plus rien. Nous n'avons plus affaire qu'aux mêmes fantômes qu'Althusser dénonçait alors chez les marxologues soviétiques. Ainsi ce résumé de l'évolution du jeune Marx:

> Il va passer du libéralisme bourgeois radical (1841-1842) au communisme petit-bourgeois (1843-1844), puis au communisme prolétarien (1844-1845). Ce sont des faits incontestables[1].

On se demande quel sort l'Althusser de 1961 aurait réservé à ces «faits incontestables» qui nous rappellent le langage du permanent C.G.T. obligé de présenter à ses camarades comme l'évidence même les dernières élucubrations de l'appareil: «Ce sont des faits, camarades.» Le passage du «communisme petit-bourgeois» au «communisme prolétarien» est un fait? De quelle petite bourgeoisie et de quel prolétariat est-il ici question? Que signifient à Paris en 1844 dans le contexte des débats qui agitent les groupes communistes – et la Ligue des Justes en particulier – les qualifications «communisme petit-bourgeois» et «communisme prolétarien»? Quelles modifications dans l'ordre de la pratique politique

---

121. *Réponse à John Lewis*, p. 57.

sont indiquées par là ? La coupure de 1845 est possible parce que Marx a adopté des « positions théoriques prolétariennes » ? Est-ce que cette « explication » ne se résume pas au simple couplage d'une tautologie (c'est parce qu'il a adopté des positions théoriques marxistes que Marx a pu faire la science marxiste) et d'une norme (est prolétarien ce qui est consacré comme tel par la tradition marxiste) ?

Althusser nous donne le choix : ou bien il ne s'est rien passé du tout autour de 1845, comme le dit John Lewis (providentiel John Lewis...), ou bien il y a *la* coupure. Or il s'est passé des choses. Ainsi en 1844 Proudhon est porté aux nues, en 1847 il reçoit une volée de bois vert. « Donc quelque chose d'irréversible commence en 1845[1]. » On pourrait au passage faire remarquer que ce quelque chose d'irréversible qui commence en 1845 ne concerne apparemment pas encore Proudhon en 1846 puisqu'à cette date Marx et Engels lui adressent une lettre très déférente pour l'inviter à participer à une correspondance socialiste internationale. Mais là n'est pas l'essentiel. Il est dans la notion théorique qui sert à rendre compte de l'histoire théorique de Marx : la *révolution philosophique*. Cette notion porte en elle la solution aux problèmes posés par la survivance des catégories du jeune Marx. Qui dit révolution dit contre-révolution qui sommeille. Marx occupe des positions théoriques prolétariennes. Mais les classes exploiteuses mènent une lutte farouche contre les positions théoriques prolétariennes. Et ainsi les vieux concepts reviennent. Si Marx parle dans *Le Capital* d'aliénation ou de négation de la négation, c'est que la bourgeoisie comme chez Monod ouvre la fenêtre et s'engouffre dans son discours.

1. *Ibid.*, p. 53.

> Il suffit qu'à la faveur de la lutte de classe l'idéologie bourgeoise se fasse plus pressante, et voilà la philosophie bourgeoise qui pénètre dans le marxisme lui-même. La lutte de classe dans la théorie n'est pas un mot. C'est une réalité, une terrible réalité[1].

La lutte de classe dans la théorie se donne ici sa légende dorée: la lutte de classe dans le texte de Marx. Quand Marx dit: *procès*, c'est le prolétariat qui parle par sa bouche. Quand il dit: *aliénation*, c'est la bourgeoisie qui pénètre dans son discours. Naturellement toutes ces luttes de classe se passent «en rapport étroit et constant avec la lutte des classes tout court[2]». Comme on ne peut pas très bien nous montrer en quoi le retour en force de l'aliénation aux livres III ou IV du *Capital* est lié à une offensive bourgeoise et comment se fait la riposte prolétarienne, on établit un *parallèle* entre les remous de la théorie et l'ensemble de la vie militante de Marx.

> Marx a été un *dirigeant* du mouvement ouvrier pendant trente-cinq ans, il a toujours «pensé» dans la lutte, il n'a pensé et il n'a trouvé que *dans la lutte* du mouvement ouvrier et *par elle*[3].

Hommage rendu au mouvement ouvrier pour mieux se débarrasser des ouvriers empiriques. Marx qui se payait moins de mots qu'Althusser et qui savait qu'il ne suffit pas de souligner un mot (dirigeant) pour donner consistance à la chose, ne s'est pas privé en certaines occasions de reconnaître qu'il ne dirigeait pas grand-chose. Et il s'est enfermé de longues années au British Museum, jugeant que c'était ce

---

123. *Ibid.*, p. 61.
124. *Ibid.*, p. 59.
125. *Ibid.*, p. 62.

qu'il avait de mieux à faire pour la révolution. Toute cette grandiloquence n'est là que pour nous faire avaler la thèse invérifiée et invérifiable : quand le vieux Marx reprend des concepts et des schémas du jeune Marx, c'est la pression de classe bourgeoise qui en est cause.

Il n'y a qu'une manière de sortir de cette fantasmagorie, c'est d'étudier sérieusement, partout où elle se produit, à quels problèmes répond la réintroduction des anciens concepts ou de concepts qui leur « ressemblent ». Quelle en est la fonction discursive, quels en sont les enjeux politiques réels ? On ne saurait s'en tirer en disant qu'ils disparaissent « tendanciellement » au fur et à mesure que mûrit la pensée de Marx. Il sont brutalement congédiés pendant une courte période (1845-1847) où Marx emploie systématiquement un langage empiriste et s'attache à réduire tout concept philosophique à une réalité empirique (ce qui veut dire aussi bien que les concepts formellement congédiés sont souvent tout simplement travestis. D'où l'étrange figure théorique de *L'Idéologie allemande*.) Ils réapparaissent après la révolution de 1848, avec des fonctions différentes : utilisation de catégories et de schémas empruntés à la critique de la religion pour penser la fantasmagorie politique quarante-huitarde, emploi massif de catégories hégéliennes et anthropologiques quand Marx reprend la critique de l'économie politique (*Grundrisse*), recours à la logique hégélienne dans l'élaboration du *Capital*. Les exemples les plus intéressants sont sans doute ceux où l'on voit les schémas de l'anthropologie rappelés pour faire écho aux luttes et aux aspirations ouvrières. Althusser qui indique suavement à John Lewis qu'« il peut toujours chercher » dans les textes politiques pour y trouver l'aliénation, n'aurait pas besoin de beaucoup d'efforts pour trouver dans la première rédaction de

La Guerre civile en France des considérations sur l'État et la société, sur la nécessité pour le peuple de reprendre «sa propre vie sociale», dont l'origine n'est pas douteuse. Considérations qui sont au cœur même de la réflexion sur le concept «scientifique» d'appareil d'État. Et derrière ce concept de fétichisme qu'il faudrait, paraît-il, expulser de la scientificité du *Capital*, on retrouve aussi les aspirations ouvrières. Le point d'où il est possible de penser la mystification de la marchandise et de comprendre le fonctionnement du système capitaliste, c'est celui de l'aspiration portée par la lutte des travailleurs : l'association de ces «producteurs libres», de ces «hommes librement associés» dont tous les rapports sociaux et tous les rapports avec leurs objets seront «simples et transparents[1]». Idée de la marque sociale du travail sur les objets qui répond à ce rêve contemporain des bronziers en grève de Paris, celui d'une civilisation «où respireraient des hommes libres, dont le propre est d'imprimer sur leurs travaux le caractère indélébile de la vie sociale qu'ils respirent[2]».

Brèves indications pour suggérer simplement une idée : que peut-être il n'y a pas *une* conceptualité marxiste qu'il faudrait dégager des scories idéologiques ou des invasions bourgeoises mais plusieurs conceptualités. Pas une logique du *Capital* mais des logiques, des stratégies discursives différentes répondant à des problèmes différents, faisant écho de diverses manières aux discours dans lesquels les classes se pensent elles-mêmes ou affrontent le discours adverse : science des économistes classiques ou protestations des ouvriers, discours

1. *Le Capital*, Éd. Sociales, t. I, p. 90-91. Pour une analyse plus détaillée cf. J. Rancière : «Mode d'emploi pour une réédition de *Lire «le Capital»*, *Les Temps modernes*, novembre 1973.

2. Barberet, *Le Travail en France. Monographies professionnelles*, Paris, 1886, t. II, p. 134.

des philosophes ou rapports des inspecteurs de fabrique, etc. La pluralité des conceptualités, c'est aussi un aspect non de la «lutte de classe dans la théorie», mais des effets de la lutte des classes et de ses formes discursives sur le discours des théoriciens. Ceux qui prétendent isoler la «scientificité» du discours marxiste de tous les éléments non scientifiques ne sont pas au bout de leurs peines. Et ceux qui veulent faire le partage entre les concepts «petits-bourgeois» et les concepts «prolétariens» ne sont pas au bout de leurs déconvenues.

IV. Leçon d'histoire : les méfaits de l'humanisme

Tout ce que la justice a fait contre la licence de la presse et contre les associations politiques serait perdu, si l'on pouvait peindre chaque jour à des ouvriers leur position, comparée à celle d'une classe d'hommes plus élevée de la Société, en leur répétant qu'ils sont hommes comme eux, et qu'ils ont droit aux mêmes jouissances.
Persil, procureur royal (1833)

Dans la mesure où leur idéologie est libérée des conceptions bourgeoise et petite-bourgeoise, les masses ne se reconnaissent pas comme des «hommes» ni ne cherchent à revendiquer leur «dignité humaine».
Saül Karsz, *Théorie et politique: Louis Althusser*

«C'est possible: on fabrique, on vend, on se paie.»
Les Lip

La *Réponse à John Lewis* nous montre la philosophie franchissant un nouveau pas. La lutte de classe dans la théorie ne se cantonne plus à fermer les fenêtres qui produisent dans la philosophie spontanée des savants des courants d'air idéalistes. Elle va désormais parler de «ce qui brûle les lèvres», s'occuper de la politique au sens vulgaire, celle des bourgeois et des ouvriers, des Soviétiques et des Tchécoslovaques.

On pourrait s'étonner que cette intervention nouvelle ne soit que la reprise du vieux combat d'Althusser: la lutte du marxisme contre l'humanisme théorique. Mais ce serait ignorer le rapport de la philosophie et de la politique qui est prescrit par la *rectification* althussérienne: la philosophie n'est une intervention *politique* que *dans la mesure même* où elle est éternelle, où elle est la répétition indéfinie du même combat. Aux scientifiques elle doit indéfiniment rappeler qu'ils ont raison de croire à la réalité de leur objet; aux masses, ou plutôt à leur avant-garde – politique et philosophique –, elle doit constamment répéter que le marxisme n'est pas un humanisme, que l'humanisme n'est que la figure politique de l'idéalisme bourgeois. Nous ne demanderons donc pas à la philosophie althussérienne de dire autre chose. Elle n'a rien d'autre à dire. Tout ce qu'elle peut faire de nouveau est de le dire à propos de nouveaux objets. Seule nous intéressera donc ici la façon dont elle le dit, la place qui s'y définit de la philosophie, de la politique et des masses.

Pour quelle raison la question de l'humanisme est-elle la croix de la philosophie althussérienne? On le voit aisément: d'un côté «le M.L. est formel»: le marxisme n'est pas un humanisme. L'«Homme» est un mythe idéologique bourgeois qui permet l'exploitation en la masquant. De l'autre les théoriciens et dirigeants marxistes, de Marx à Mao, parlent un peu plus qu'il ne faudrait de l'homme, de son aliénation, de l'histoire qu'il fait ou de la nécessité de le transformer dans ce qu'il a de plus profond. Quant aux ouvriers, n'en parlons pas: l'antihumanisme marxiste a beau être leur «position théorique de classe», ils ne cessent de se réclamer de l'homme, d'assurer qu'ils sont des hommes et non des chiens, de chanter que «la terre n'appartient qu'aux hommes» ou de revendiquer une société plus

humaine. Et à l'heure même où le livre d'Althusser faisait son entrée sur le marché théorique français, les ouvriers de Lip lançaient leur défi à l'ordre bourgeois au nom de ce principe: «L'économie est au service de l'homme, non l'homme au service de l'économie.» Ces ouvriers en seraient-ils encore à 1844? Quel est donc le rapport entre cet homme que l'on pourchasse dans les universités et cet homme dont on se réclame dans les usines?

La philosophie nous assure alors qu'en supprimant l'homme, elle ne supprime pas les hommes réels[1]. Précaution superflue: nous savions de longue date que ses crimes n'étaient jamais que spéculatifs. Le rapport qui nous intéresse est celui que son combat contre l'humanisme entretient avec les batailles de mots qui se jouent dans les luttes de classe. Et la philosophie a là deux réponses possibles. La première est de dire qu'elle ne parle que de *philosophie*, qu'elle ne s'occupe pas des cris d'indignation ou des paroles généreuses qui peuvent invoquer l'homme mais de l'*homme* comme concept philosophique à fonction théorique, de sa prétention à fournir un point de départ *théorique* à la science marxiste. La philosophie évite ainsi toute ambiguïté mais c'est au prix de ne plus dire que des généralités admises par tout le monde. Le point de départ *théorique* du *Capital* n'est pas l'homme? Qui le conteste? Même dans le parti d'Althusser où l'on se réclame volontiers de la tradition humaniste, personne ne soutient une thèse pareille. L'histoire n'a pas de sujet? Qui se préoccupe de lui en donner un? John Lewis, dites-vous? Qui se préoccupe de John Lewis? Si vous avez dû aller vous chercher si loin un partenaire, n'est-ce pas parce que dans votre parti, où il s'en dit pourtant de vertes et de pas mûres, vous ne pouviez

1. *Réponse à John Lewis*, p. 32.

trouver le moindre support pour incarner la thèse si redoutable selon laquelle l'homme serait le sujet de l'histoire ? La lutte contre l'humanisme théorique et la philosophie du sujet est aujourd'hui une lutte de classe importante dans la philosophie ? Regardez autour de vous : *sur ce point*, l'Université française de 1973 est aussi pacifiée que la société soviétique de 1936. Point de lieu où l'on ne proclame la mort de l'homme et la liquidation du sujet : au nom de Marx ou de Freud, de Nietzsche ou de Heidegger, de « procès sans sujet » ou de la « déconstruction de la métaphysique », grands et petits mandarins vont partout, traquant « le sujet » et l'expulsant de la science avec autant d'ardeur qu'en mettait la tante Betsy, dans *David Copperfield*, à chasser les ânes de son gazon[1]. La seule lutte entre nos philosophes universitaires porte sur ceci : à quelle sauce mangerons-nous « le sujet » ? Quant à l'homme, il n'est pas aujourd'hui un hypokhâgneux qui ne rougirait de l'invoquer dans ses dissertations. Les seuls qui osent encore en parler, sans plus de précautions, sont de fait les travailleurs.

D'où la question : contre quoi la philosophie se bat-elle exactement ? L'interview de 1968 à *L'Unità* lui assignait un certain rôle : si elle traçait des lignes de démarcation entre les concepts, si elle prêtait tant d'attention à la correction des mots, c'était que : « Dans la lutte politique, idéologique et philosophique les mots sont aussi des armes, des explosifs, des calmants ou des poisons. Toute la lutte des classes peut parfois se résumer dans la lutte pour un mot

1. Voir par exemple les éloges qu'adresse M. Lyotard à Deleuze et Guattari pour avoir débarrassé le marxisme de la plus-value : « Le mutisme sur la plus-value est de même farine : ne cherchez pas le créancier, c'est peine perdue, il faudrait toujours *faire exister le sujet* de cette créance, incarner le prolétariat à la surface du Socius, c'est-à-dire le représenter dans la boîte représentative sur la scène politique... », etc. J.F. Lyotard. « Capitalisme énergumène », *Critique*, novembre 1972, p. 937, souligné par l'auteur.

contre un autre mot[1].» Or il se trouve que dans la lutte politique et idéologique, l'«homme» joue de tout autres parties que celles du sujet de l'histoire. Si la philosophie refuse d'en considérer les enjeux, si, là où les mots ont des effets («abolition de l'exploitation de l'homme par l'homme», «l'insurgé, son vrai nom c'est l'homme», «un socialisme à visage humain»...), elle déclare que ce n'est pas là son problème, qu'il ne s'agit pas là des *concepts* de la théorie prolétarienne, mais de simples *mots* de colère, d'indignation ou de générosité, elle opère un partage qui ruine sa prétention politique: d'un côté le domaine de l'intelligible, des «positions de classe prolétariennes dans la théorie» qui répudient l'homme comme un mythe bourgeois; de l'autre le domaine du sensible, dont les acteurs n'ont pas «le même choix des mots» et où ceux-ci, en conséquence, ne doivent pas être pris à la lettre mais expliqués par les circonstances et renvoyés à ce qu'ils désignent (les pauvres aussi ont leurs «concepts-indices»). L'homme qu'Althusser dénonce chez John Lewis n'a alors rien à voir avec celui que bourgeois et prolétaires se renvoient quotidiennement dans leur lutte. Et la philosophie ne s'occupe que de thèses dont les effets politiques ne sortent pas des salles de conférence.

Si cette conséquence est peu acceptable, la philosophie doit alors parler non seulement du sujet de l'histoire mais de l'humanisme comme idéologie politique pratique, pas seulement du concept philosophique d'«origine absolue» mais des parties que l'«homme» joue dans la lutte idéologique de classe. Elle doit par exemple expliquer pourquoi dans la lutte entre patrons et ouvriers, l'«homme» est du côté des patrons.

---

1. «La philosophie, arme de la révolution», *La Pensée*, avril 1968, p. 33.

La chose en apparence se démontre sans peine: les rapports marchands généralisés par le capitalisme sont sanctionnés par le droit bourgeois. Ce droit qui proclame le bourgeois libre d'exploiter le travail d'autrui et le prolétaire libre de vendre sa force de travail produit une idéologie juridique: idéologie de la liberté, du sujet de droit, des droits de l'homme. Cette idéologie juridique produit dans le domaine philosophique la catégorie du sujet, dans le domaine politique le concept bourgeois d'homme et l'humanisme. En parlant de l'homme, en assurant aux prolétaires que tous les hommes sont libres et égaux, bref en leur chantant la «chanson humaniste», la bourgeoisie les empêche de voir la réalité de la lutte des classes. Elle les persuade qu'ils sont des sujets libres et qu'ils sont tout-puissants comme hommes. De cette illusion le marxisme doit libérer les ouvriers. Libération dont un commentateur attitré d'Althusser nous donne cette vision idyllique: «Dans la mesure où leur idéologie est libérée des conceptions bourgeoise et petite-bourgeoise, les masses ne se reconnaissent pas comme des "hommes" ni ne cherchent à revendiquer leur "dignité humaine"[1].» Heureuses masses enfin libérées de la revendication «bourgeoise» de la «dignité humaine». Elles ne risquent pas les ennuis de ces millions de travailleurs fusillés ou déportés aux quatre coins du monde pour s'être mis dans la tête ces sottises. Mais plus heureux encore les dirigeants qui ont su assez bien éduquer scientifiquement leurs masses pour les libérer de ces conceptions bourgeoises.

Que présupposent de telles analyses? Que seuls les bourgeois pensent et que, tant que les prolétaires n'ont pas été instruits par la science des intellec-

1. Saül Karsz, *Théorie et politique: Louis Althusser*, Paris, Fayard, 1974, p. 267.

tuels, l'homme, le droit ou la liberté dont ils parlent ne sont que l'expression, au mieux retournée, des rapports de domination qu'ils subissent. «L'idéologie de la liberté est imposée au prolétariat qui, spontanément, l'inclut dans la représentation de la Société et de la place qu'il y occupe[1].» De quelle liberté est-il question, et que veut dire *imposer*? La bourgeoisie peut toujours imposer par la force aux ouvriers sa liberté, celle que consigne en juin 1791 la loi Le Chapelier. Il n'en reste pas moins que l'idée ouvrière de la liberté a été de tous temps antagonique à l'idée des maîtres. Pour la bourgeoisie la liberté c'est d'embaucher et de débaucher des ouvriers selon le libre arrangement de deux individus. Pour les ouvriers la liberté est d'aller travailler là où ils le désirent, de ne vendre leur travail qu'à son «juste prix», de quitter tous ensemble l'atelier si ce juste prix est refusé. Cette liberté, les maîtres lui donnent un nom: c'est le *despotisme* des ouvriers[2]... Comme la liberté des maîtres est tyrannie pour les ouvriers. Liberté des maîtres: liberté de n'avoir jamais affaire qu'à des individus. Liberté des ouvriers: liberté d'être ensemble, de ne traiter que collectivement et de quitter le travail ensemble. Toute l'histoire des luttes ouvrières au XIX^e^ siècle pour la fixation et le respect du tarif le montre: la «liberté de vendre sa force de travail» ne saurait être la liberté de chaque ouvrier. Il n'y a de contrat qui ait valeur qu'avec la collectivité des travailleurs. Que deux ouvriers

1. *Ibid.*, p. 214.
2. Discours célèbre à la Convention du représentant Thibault: «Il existe un grand vice dans le régime des papeteries que vous devez anéantir pour ne laisser sur la surface de la République aucun vestige du despotisme, c'est la corporation des ouvriers qui conservent encore des usages, des règlements, des préjugés et des lois funestes à la tranquillité et à la prospérité des ateliers [...]. Quand l'entrepreneur ou fabricant se brouille avec les ouvriers, sa manufacture est mise en interdit: les ouvriers l'abandonnent et celui qui serait assez hardi pour travailler dans une manufacture interdite se proscrit lui-même, et ne peut obtenir d'ouvrage sans payer une forte taxe.» Cité par Daniel Guérin: *La Lutte de classes sous la première République*, Gallimard, 1946, t. II, p. 158.

dans un atelier acceptent de travailler au-dessous du tarif et toute la corporation s'insurge contre cette violation de son droit. Car la lutte «économique» pour le tarif c'est d'abord cela: la lutte de la légalité ouvrière contre le droit bourgeois. Pour rendre simplement acceptable l'idée bourgeoise de la «liberté du travail», il a fallu un travail séculaire des appareils policier, judiciaire, pénitentiaire et une lutte intense dans l'appareil syndical. Et l'expérience quotidienne nous montre que la bourgeoisie est encore loin du compte.

Car si le droit bourgeois peut créer chez les philosophes des illusions sur le sujet et sa liberté, il en va un peu autrement pour les ouvriers. C'est que, précisément au point où il vient à parler des maîtres et des ouvriers, la belle apparence de l'égalité des personnes et de l'abstraction du couple personne/chose vient se briser. Quand le droit bourgeois gomme les différences de classe, ce n'est pas par dissimulation naturelle, ce n'est pas non plus en fonction de la seule évolution des rapports de production, c'est parce que les ouvriers l'y ont contraint. Dans les codes napoléoniens, les ouvriers, instruits par les luttes pour le tarif et par les luttes pour le contrôle de l'embauche, lisent tout autre chose que la liberté des individus: la différence de droit des maîtres et des ouvriers. Pendant plus d'un demi-siècle ils se battront contre les articles où celle-ci est matérialisée: articles 414 à 416 du code pénal qui différencient les peines appliquées à la «coalition» des maîtres et à celle des ouvriers et définissent pour ceux-ci une catégorie absente chez les maîtres, celle des meneurs (ce qui, outre l'aggravation des peines – jusqu'à 5 ans de prison et 5 ans de haute surveillance – implique toute une idéologie de la lutte ouvrière); article 1781 du code civil qui assure que le maître est cru sur sa parole concernant la

quotité des gages qu'il a versés. Si ces dispositions ont disparu de notre droit, c'est seulement par les luttes que les ouvriers ont menées contre ce déni de *leur* droit, parce qu'ils se sont battus précisément pour être des «personnes» de même statut que les maîtres, pour être reconnus comme des «hommes» et non comme des ouvriers[1].

Revendication apparemment paradoxale, mais qui de fait répond à un certain discours de la bourgeoisie. Car la «chanson humaniste» que celle-ci chante aux ouvriers a toujours été un peu particulière. Considérons par exemple la bourgeoisie qui s'installe en 1830 au pouvoir et se voit, l'année suivante, menacée de mort par l'insurrection des canuts lyonnais. Que chante-t-elle aux ouvriers? Qu'il n'y a que des hommes et qu'ils sont tous égaux et frères? Pas du tout. Elle dit au contraire: il y a une lutte des classes, la lutte des non-possédants contre les possédants, des barbares contre les civilisés. Et à ces barbares qui sont au cœur de la civilisation il ne faut surtout pas donner le titre et les prérogatives d'homme. Avertissement lancé par le *Journal des débats*, au lendemain de l'insurrection lyonnaise: «La sédition de Lyon a révélé un grave secret, celui de la lutte intestine qui a lieu dans la société entre la classe qui possède et celle qui ne possède pas. Notre société commerciale a sa plaie comme toutes les autres sociétés. Cette plaie ce sont ses ouvriers. Point de fabriques sans ouvriers... Et avec une

1. Tout de même qu'il sait fort bien différencier les «personnes» selon qu'il s'agit des maîtres et des ouvriers, le droit bourgeois qualifie différemment les actions exercées sur les «choses» par ces catégories différentes de personnes. Des juristes ont remarqué, au moment de l'affaire Lip, que la loi du 28 avril 1832, qui qualifiait de crime et punissait de 5 à 10 ans de réclusion le vol commis par un ouvrier dans l'atelier de son patron (ce n'est pas la même chose d'être volé par un cambrioleur ou d'être volé par ses ouvriers), n'avait jamais été abrogée et restait en droit applicable à la saisie des montres qui, venant des patrons, se fût plus noblement appelée détournement d'actifs.

population d'ouvriers toujours croissante, toujours nécessiteuse, point de repos pour la société. Chaque fabricant vit dans sa fabrique comme les planteurs des colonies au milieu des esclaves, un contre cent [...] les barbares qui menacent la société ne sont point au Caucase ou dans les steppes de la Tartarie. Ils sont dans les faubourgs de nos villes manufacturières[1]. » D'où la conclusion : à ces barbares qui n'ont rien à défendre, il ne faut donner ni armes, ni droits. En quoi l'opinion des propriétaires rejoint celle de l'appareil d'État telle que l'exprime en 1833, au procès d'un crieur public, le procureur Persil, futur ministre de la Justice : « Tout ce que la justice a fait contre la licence de la presse et contre les associations politiques serait perdu, si l'on pouvait peindre chaque jour à des *ouvriers* leur position comparée à celle d'une classe d'hommes plus élevée, en leur répétant qu'ils sont *hommes comme eux*, et qu'ils ont droit aux mêmes jouissances[2]. »

Il y a lutte de classe, proclame la bourgeoisie. Pas question d'aller dire aux ouvriers qu'ils sont des hommes comme les bourgeois. À quoi paradoxalement les ouvriers répondent : il n'y a pas de barbares et de civilisés, pas de distinction de classes, nous sommes des hommes comme vous.

Réponse aux *Débats* du typographe Barraud :

> Les ouvriers ne sont point des esclaves ; ils ont encore en France le titre de citoyens et sans orgueil comme sans prétention ils se croient aussi libres que ceux qui les occupent [...]. Que vous ont donc fait mes confrères les PROLÉTAIRES pour

1. *Le Journal des débats*, 8 décembre 1831.
2. Cité par Grignon : *Réflexions d'un ouvrier tailleur sur la misère des ouvriers en général, la durée des journées de travail, le taux des salaires, les rapports actuellement établis entre les ouvriers et les maîtres d'ateliers, la nécessité des associations d'ouvriers comme moyen d'améliorer leur condition*, Paris, 1833, p. 1. C'est Grignon qui souligne.

vomir ainsi contre nous des imprécations furibondes, dignes tout au plus de ce bon temps où les grands seigneurs faisaient couper les oreilles à ces marauds de vilains roturiers qui commettaient le *crime atroce* d'oser passer devant leur noble personne sans se découvrir[1] ?

Apparemment Barraud ne fait que renvoyer au bourgeois effaré l'idéologie officielle de sa classe : ne suis-je pas comme vous un libre citoyen ? Illusion démocratique qui reposerait sur le mépris de l'élite ouvrière pour les « esclaves ». L'usage des mots nécessite pourtant plus d'attention. La terreur du bourgeois lettré file la métaphore : plaie, esclaves, plantation... Le prolétaire refuse la métaphore. Renvoi à la lettre qui est un renvoi à la pratique. Pour qui subit les contraintes de l'atelier, les mots ont un autre poids de réalité. Ils sont à prendre à la lettre. Nous traiter d'esclaves, c'est nous traiter en esclaves. Celui qui dit : nous sommes entourés d'esclaves ne dit pas seulement son mépris pour les ouvriers, il renforce aussi les chaînes de la domination capitaliste. Que veut-il d'ailleurs prouver : qu'il ne faut pas donner d'armes aux ouvriers. L'usage des mots engage l'usage des armes. Et c'est le droit des ouvriers aux armes que défend Barraud en disant qu'ils sont des hommes comme les bourgeois. Par là le langage modéré de la respectabilité ouvrière amorce la chaîne qui conduira au langage des prolétaires insurgés. Barraud : il n'y a pas que les propriétaires qui soient des hommes. Nous sommes nous aussi de libres citoyens. Donnez-nous donc des armes. Pottier : « L'insurgé son vrai nom c'est l'homme. » L'homme c'est-à-dire le producteur, car *seuls*

1. *Étrennes d'un prolétaire à M. Bertin aîné*, Paris, 1832, p. 4.

les producteurs sont des hommes: «L'oisif ira loger ailleurs.»

Réponse à Persil du tailleur Grignon: si le gouvernement «ne permet pas qu'on enseigne à l'ouvrier sa destinée d'homme» c'est qu'il «ne nous considère que comme l'instrument des jouissances du riche fainéant[1]». À cette qualification que le pouvoir refuse aux ouvriers répondent les qualifications que les maîtres se permettent de leur donner et qu'ils refusent uniformément: «Ils osent nous accuser de *révolte*. Mais sommes-nous donc leurs nègres? [...] Ils veulent bien, ces messieurs, reconnaître que la majorité des ouvriers tailleurs est honnête et SUSCEPTIBLE de bons sentiments [...]. Il ne convient guère à des hommes qui sortent de nos rangs et qui peuvent y rentrer un jour de nous déclarer SUSCEPTIBLES de bons sentiments[2].» La revendication de la qualité d'homme, c'est le refus du pouvoir que se donnent les maîtres de qualifier les ouvriers: pouvoir de qualification qui n'est que l'expression, matérialisée dans la lettre de leur Manifeste, du droit de propriété auxquels ils prétendent sur leurs ouvriers: «Que ces messieurs cessent de prétendre sur nous un droit de propriété et nous pourrons entrer en arrangement avec eux[3].» Là est le mot décisif. L'homme dont les ouvriers revendiquent la qualité ce n'est pas le fantôme produit par la liberté et l'égalité des rapports marchands. C'est bien plutôt l'image où s'affirme la résistance à ces rapports, le refus de la tendance qu'ils portent en eux et qui transforme les ouvriers eux-mêmes – et non leur seule force de travail – en marchandises, sur quoi les maîtres s'arrogent un droit de propriété et qu'ils voudraient faire circu-

1. *Réflexions d'un ouvrier tailleur...*, *op. cit.*, p. 1.

2. Réponse de Grignon au Manifeste des maîtres-tailleurs. *La Tribune*, 7 novembre 1833.

3. *Ibid.*

ler comme les autres : tendance à un *esclavage* que les ouvriers dénoncent comme inhérent au capitalisme. En cet automne 1833, les ouvriers-tailleurs indiquent la voie pour sortir de l'esclavage capitaliste : l'appropriation ouvrière des instruments de la production. Pour subvenir aux besoins de leur grève et pour montrer que des *hommes* peuvent se passer de *maîtres*, ils créent un Atelier national où ils confectionnent et vendent eux-mêmes les habits. Initiative dont le sens n'échappe pas à la bourgeoisie :

> Dans leur délire, ils sont allés jusqu'à publier qu'il n'y aurait plus de maîtres et que l'on allait confectionner des habits avec la mécanique seule des associations, sans crédit, sans responsabilités et avec des hommes qui seraient égaux entre eux, ne recevraient d'ordre de personne et exécuteraient comme bon leur semblerait[1].

Ainsi joue l'homme dont se réclament les ouvriers-tailleurs. C'est parce que, en définitive, sous les classes, il n'y a que des hommes, qu'il est possible de se passer de patrons. L'« homme » est non point masque qui détournerait de la lutte mais mot d'ordre pour passer des pratiques ouvrières de contrôle du travail à des pratiques d'appropriation des moyens de production ; de l'*indépendance* des ouvriers à l'*autonomie* des producteurs. Autre chaîne qui s'amorce et qui conduit jusqu'à notre actualité. Lip 1973 : les ouvriers ne sont point gens que l'on sépare et déplace à sa guise. Une arme pour le rappeler : « C'est possible, on fabrique, on vend, on se paie. » Un avenir que l'on dessine par là : « une économie au service de l'homme ».

---

1. Plaidoirie de Me Claveau, avocat des maîtres, au procès des ouvriers, citée par J.-P. Aguet : *Les Grèves sous la monarchie de Juillet*, E. Droz, Genève, 1954, p. 84.

C'est possible: toute la lutte idéologique entre la bourgeoisie et le prolétariat se joue là. Car la bourgeoisie n'a jamais chanté aux travailleurs qu'une seule chanson: celle de leur impuissance, de l'impossibilité que les choses soient autrement qu'elles ne sont, de leur incapacité en tout cas à les transformer. Des crèches que la bourgeoisie libérale crée vers 1840, parce qu'on n'habitue jamais assez tôt les fils d'ouvriers à la résignation, aux C.E.T.* que nous connaissons, elle n'a jamais appris aux enfants des prolétaires qu'une seule leçon: non celle de l'homme tout-puissant, mais celle de l'ordre, de l'obéissance et de la promotion individuelle. En disant que les hommes étaient libres et égaux en droit, elle n'a jamais manqué d'ajouter qu'il n'en était pas de même en fait, qu'il était dans la nature des choses que les hommes fussent inégaux, que le couple de la domination et de la servitude était inscrit dans la nature de l'homme. Leçon que Montfalcon enseigne ainsi aux ouvriers en 1835 et qui n'a pas beaucoup changé depuis:

> L'aristocratie de fortune, si elle est un mal, est un mal inévitable. Terres, argent, maisons, richesses de toute nature, donnez tout à la classe pauvre, faites appliquer la loi agraire, nivelez toutes les conditions; que nul aujourd'hui n'ait plus que l'autre, et demain les vices inséparables de notre nature, l'incurie, les profusions, l'incapacité auront bientôt rétabli cette inégalité qui vous révolte[1].

Le sujet «libre» de la bourgeoisie, c'est une nature déterminée et déterminée précisément à l'inégalité.

---

1. *Code moral des ateliers*, Paris et Lyon, 1835, p. 37-38.

* Collèges d'enseignement technique.

Son homme est toujours double. Il est la complémentarité nécessaire d'un dominant et d'un dominé. Humanisme si l'on veut, mais non pas discours sur l'homme-Dieu. Discours qui dit aux prolétaires qu'ils ne peuvent rien par eux-mêmes.

> Malgré les moyens de nous comprimer au besoin, on sait mieux que nous que nous sommes toute la force, toute la puissance, comme nous sommes la source de toute richesse [...]. Aussi pour nous captiver on tâche de faire naître en nous des considérations qui nous enchaînent. On ose dire que nous ne pourrions pas vivre sans les spéculateurs, puisque ce sont eux qui nous donnent de l'ouvrage[1].

Telles sont les considérations par lesquelles la bourgeoisie cherche à enchaîner les ouvriers: il y a des lois nécessaires et celles-ci impliquent nécessairement une dépendance: les patrons *donnent* de l'ouvrage[2].

Ainsi s'énonce encore, face aux ouvriers qui refusent les licenciements, la grande sagesse de la

1. Charles Noiret, *Aux travailleurs*, Rouen, 1840, p. 3.

2. D'une manière générale les modes d'«interpellation» des individus par l'idéologie dominante ont pour fonction principale non d'exalter la toute-puissance des «hommes» mais d'établir des dignités et des indignités. Voir par exemple le système traditionnel des examens qui vise moins à sanctionner un savoir qu'à faire sentir au candidat son ignorance et l'indulgence de ses maîtres. Quant au droit bourgeois, il interpelle la masse des individus non comme des «sujets libres» mais comme des *coupables*. Au tribunal des flagrants délits, lorsque le président signifie à des immigrés dont il feint de ne pouvoir prononcer le nom que «la France ne doit pas devenir le dépotoir de tous les ivrognes» et que le substitut ne se soulève qu'à demi de son siège pour marmonner «application de la loi», ce n'est pas l'idéologie du libre sujet et de l'égalité qui règne mais bien celle d'une différence quasi de nature entre les gardiens de la loi et ses sujets. (Aussi bien quand un homme de loi se trouve mis en prison, cela fait quelque tempête dans les sphères dominantes.) Bernard Edelman s'est appliqué à illustrer dans la pratique du droit les thèses althussériennes. Mais il a dû pour cela se placer sur le terrain du droit civil, soit du droit qui concerne pour l'essentiel les rapports entre bourgeois, et se donner un objet privilégié: le redoublement de la propriété dans l'image (*Le Droit saisi par la photographie*, éd. F. Maspero, Paris, 1973.

bourgeoisie : vous voulez le plein emploi ? Mais pas de plein emploi sans bonne marche économique, pas de bonne marche économique sans capitaux, pas de capitaux sans rentabilité assurée, pas de rentabilité assurée sans liberté d'embaucher et de débaucher. Voilà le cercle. Nous n'y pouvons rien changer. Ou alors c'est l'U.R.S.S. Pas de chômage, soit. Mais aussi pas de possibilité d'aller travailler là où vous le désirez ; fixation autoritaire à un lieu de travail, déplacements de populations, travail forcé à grande échelle. Vous avez le choix. Mais vous ne sortirez pas du cercle. Il faudra toujours une minorité – possédante ou simplement gestionnaire – qui, par le libre jeu du marché ou par la contrainte de l'appareil d'État, répartisse les ouvriers aux places où leur activité est la plus rentable.

Réponse des ouvriers de Lip :

> On veut faire croire à tous les travailleurs que les licenciements sont une chose normale, qu'ils sont un régulateur de l'économie comme la pluie et le beau temps sont un régulateur du système d'alimentation en eau de la terre. C'est faux. C'est un régulateur inhérent au régime capitaliste mais qui n'est absolument pas nécessaire dans une économie faite pour l'homme[1].

La bourgeoisie proclame : vous voulez rester ensemble ? c'est très bien, c'est tout à fait « humain ». Mais l'économie a ses lois. L'homme par quoi lui réplique le discours ouvrier joue le même rôle que l'« histoire » chez Marx : dénoncer la « nature » qui justifie la domination capitaliste, renverser l'affirmation bourgeoise (il est impossible que l'économie

1. Charles Piaget, interview au *Monde*, 18 septembre 1973.

fonctionne autrement) dans l'affirmation révolutionnaire : une autre économie est possible.

Affirmation pratique du possible qui peut sans nulle mystification s'exprimer dans la revendication de « droits » : droit à l'emploi, droit de regard sur l'entreprise. Demander le droit à l'emploi ce n'est pas se plier à l'illusion juridique du « sujet de droit », c'est au contraire utiliser le juridique pour dénoncer le fait que l'économique est en réalité politique, que les nécessités économiques des licenciements et du démantèlement ne sont que stratégie patronale pour supprimer les droits acquis par les travailleurs et détruire la communauté d'où ils tirent leur force. Non point simple retournement de l'idéologie juridique bourgeoise contre la pratique patronale, mais opposition de deux idées du droit. Droit à l'*indemnisation*, accordent les bourgeois : les travailleurs sont des « créanciers super-privilégiés ». Droit à l'*emploi* rétorquent les ouvriers[1]. Continuation d'une vieille lutte idéologique : *philanthropie bourgeoise* qui aide les travailleurs à se tirer des mauvais pas où les contraintes naturelles de l'économie et la nature faillible des patrons les peuvent faire tomber ; *autonomie ouvrière* qui affirme un droit de la collectivité des travailleurs. Même bataille que celle qui opposait en 1848 le droit ouvrier au travail au droit bourgeois à l'assistance : bataille de droits fondée sur une bataille de *pouvoirs* entre les institutions de contrôle étatiques et patronales et les institutions de contrôle ouvrier, les formes de la communauté ouvrière.

1. Réponse significative d'un syndicaliste à un patron à propos du droit à l'indemnisation : « Vous raisonnez là en termes capitalistes où la solution c'est l'indemnisation. Le conflit Lip montre que la seule indemnisation n'est plus acceptée par les travailleurs. Le problème se pose en termes d'emploi et non d'indemnisation. Le conflit est entre l'indemnisation et un droit qualificatif à l'emploi. » « L'affaire Lip : émergence de nouveaux droits », *Projet*, décembre 1973, p. 1207.

Lutte finalement entre deux usines. « L'usine est là où sont les hommes. » La phrase de Piaget, au-delà de la circonstance de l'occupation de Palente*, donne son sens à la lutte : riposte à l'usine capitaliste, à son despotisme, à l'organisation hiérarchique, au secret commercial, aux mesures d'en haut qui licencient et indemnisent. À quoi s'oppose l'usine fondée sur la communauté des travailleurs, imposant son rythme propre de travail, son organisation sans hiérarchie et son commerce sans secret. L'appel à l'homme dénonce ici ce que le dispositif althussérien (économisme/humanisme) masque de la réalité du capitalisme : le despotisme d'usine, les appareils de pouvoir qui en assurent la reproduction, les idéologies d'assistance que ces appareils reproduisent et qui indéfiniment répètent aux ouvriers l'impossibilité que les choses soient autrement. Système despotique dont tout l'effort depuis les origines a été de briser la communauté ouvrière, ses institutions autonomes, ses pratiques collectives et son idéologie collectiviste. L'usine capitaliste c'est *d'abord*, non pas le développement des forces productives, mais la communauté ouvrière brisée. L'usine qui est « là où sont les hommes », c'est le procès de travail fondé sur la communauté ouvrière, perpétuée ou reconquise dans la résistance. Toujours la même voie qui va de l'exigence première du plein emploi à l'ébauche dans la lutte d'un autre monde, fait « pour l'homme », c'est-à-dire, sans ambiguïté, pour et par la communauté des travailleurs.

Ainsi fonctionnent dans la lutte non de simples mots mais des discours de classe. Tout se tranche bien en un sens : la liberté qui est des maîtres ou des ouvriers ; l'homme qui est propriétaire ou

* Siège de l'usine Lip à côté de Besançon.

producteur. Tout se tranche non pas entre les mots (l'homme à droite, les classes à gauche) mais dans les mots, dans leurs retournements et leurs torsions. Dialectique sauvage où les théoriciens de la révolution ne se retrouvent pas toujours. D'autant que, bien sûr, la coupure n'est jamais simple. L'homme, le droit, la justice ou la morale – dont se réclament face à Marx les internationaux parisiens – vont sans cesse d'un pôle à l'autre, de Tolain le comptable doctrinaire et futur Versaillais à Varlin le révolutionnaire qui ne veut pas s'élever et quitter sa classe : de l'intégration bourgeoise à l'autonomie prolétaire. Les mots « bavards » de ces ouvriers que Marx en 1870 se réjouit de savoir en prison, voilà qu'ils deviennent en mars 1871 les mots de la révolte des producteurs qui montent à l'assaut du ciel. Ce n'était pas seulement la vieille leçon de philosophie berlinoise, transmise, par le philosophe jeune-hégélien Grün et le « petit-bourgeois » Proudhon, dans ces cervelles autodidactes. C'était aussi le mot d'ordre d'un nouveau monde. Dualité d'appréciation politique qui se réfléchit dans le discours théorique de Marx ; par exemple, au premier chapitre du *Capital*, dans ces rêveries d'association des producteurs libres et de rapports sociaux transparents qui viennent troubler la belle rigueur de l'analyse de la marchandise. Énoncés dont les termes mêmes font écho aux déclarations contemporaines des bronziers de Paris et qui renvoient la possibilité de la science à l'idéal porté par les travailleurs en lutte : l'association des producteurs libres[1]. Tout se coupe en deux : si le *fétichisme* n'est pas le nouveau visage de l'aliénation, c'est aussi parce que la *liberté* des ouvriers de Paris n'est pas celle des

1. Cf. J. Rancière, « Mode d'emploi pour une réédition de *Lire "le Capital"* », *Les Temps modernes*, novembre 1973.

«Affranchis» de Berlin[1], que l'«homme» dont les bronziers opposent la dignité aux manœuvres patronales n'est pas l'homme feuerbachien. Et c'est aussi pourquoi, si la «méthode analytique» de Marx ne part pas de l'homme, l'homme, le producteur libre, occupe pourtant dans le discours *théorique* de Marx une certaine place : non comme ornement rhétorique ou épave philosophique, mais comme point qui rend possible la visée même de la science. Place théorique fondée sur la pratique et le discours ouvrier qui ne saurait être bien sûr celle d'un «fondement» philosophique de la science. Et l'on dira alors justifiée la démarche qui discerne dans les discours politiques et philosophiques de quel homme il est question et à quelle place il fonctionne. Mais un tel discernement est précisément impensable au sein du dispositif théorique althussérien. Celui-ci recouvre les partages discursifs réels par le double partage spéculatif du scientifique et de l'idéologique, et des concepts et des mots. Des discours de classe qui s'échangent sur l'homme, ses droits et sa liberté, il doit faire un concept unitaire – l'*humanisme* – et ordonner tout son discours selon la double thèse :

1. le marxisme est un antihumanisme ;
2. mais il ne condamne pas pour cela le «socialisme à visage humain» ou «l'abolition de l'exploitation de l'homme». Ce sont des mots et non des concepts.

Dans cette séparation se perd ce que la philosophie althussérienne prétendait penser : le *pouvoir des mots*. C'est qu'elle n'arrive à le penser qu'au sein d'une théorie de la *représentation* : le mot d'homme est une image qui réfléchit et masque les conditions de la domination bourgeoise. Le pouvoir

1. Les Affranchis (*Die Freien*) : nom que s'étaient donné les philosophes jeunes-hégéliens réunis autour des frères Bauer.

idéologique de la bourgeoisie est ainsi conçu comme une superposition de systèmes représentatifs: le système d'inscription juridique transcrit les rapports marchands; l'idéologie juridique se réfléchit dans le discours de l'«homme» et du «sujet». L'efficace du pouvoir dans l'idéologie, ce n'est pas autre chose que l'efficace d'une représentation des conditions d'existence de ce pouvoir.

La théorie des appareils idéologiques d'État se volatilise ici. Reste un jeu de l'essence et de l'apparence qui ramène Althusser sur le terrain qu'il croyait avoir quitté: celui du jeune Marx. «Derrière l'homme c'est Bentham qui triomphe[1].» Derrière l'universalité du libre citoyen, l'égoïsme de l'intérêt privé: derrière l'humanisme les rapports marchands. Mais Bentham, ce n'est pas l'intérêt privé ou les rapports marchands qui se cacheraient derrière la belle universalité des Droits de l'homme. C'est l'idéologie et la pratique de l'assistance et de la surveillance qui s'enracinent dans le despotisme d'usine et répondent à la nécessité d'assurer à une minorité le contrôle de la majorité. La formation des hommes nécessaires à la reproduction des rapports bourgeois se fait moins par le jeu des illusions produites par le texte et la pratique juridiques que par les effets pratiques et discursifs de tout un système de disciplines: d'atelier, d'école, de prison, etc. Mais à partir du refus *politique* de prendre en compte ce que Marx désigne comme le cœur même de l'oppression idéologique bourgeoise, la séparation entre l'ouvrier et les «puissances intellectuelles de la production», Althusser reste enfermé dans la vieille conception métaphysique: celle selon laquelle le pouvoir «idéologique» s'exerce par subversion de la vision. Les mots ne sont pas pour lui des

1. *Réponse à John Lewis*, p. 88.

éléments de pratiques discursives articulées sur d'autres pratiques sociales, mais les représentations des conditions existantes. Ils ne peuvent dès lors que se diviser ainsi : d'un côté ceux qui représentent la domination bourgeoise – homme, droit, liberté ; de l'autre ceux qui sont forgés *ailleurs*, dans la connaissance scientifique – masses, classes, procès... Partage qui donne aux philosophes le pouvoir de garde-mots. Mais qui enferme aussi ce pouvoir dans l'ordre de la *censure* : à l'égard de ces ouvriers ou de ces intellectuels qui, de Paris à Moscou ou à Prague en passant par Besançon, persistent à se servir des mots de la bourgeoisie.

À ce rôle de censure on a vu que la philosophie n'échappait que par un autre partage. Celui qui coupe l'ordre du vrai de l'ordre de l'empirique, qui distingue les énoncés théoriques (l'homme, concept d'une « origine absolue ») et les énoncés pratiques (l'homme, cri d'indignation ou de colère). Ne pas confondre, dit-elle, ce qui ne doit pas être confondu : l'homme de Garaudy et le socialisme à visage humain des Tchèques. Ce n'était pas l'humanisme théorique que réclamaient les Tchèques (de mémoire de policier, on n'a jamais vu un manifestant réclamer un sujet de l'histoire), c'était le socialisme dans l'indépendance nationale, « un socialisme dont le *visage* (et non le *corps* : il n'est pas question du corps dans la formule) ne fût défiguré par des pratiques indignes de lui [...] et du socialisme[1] ».

Les combattants du socialisme tchèque ou les contestataires soviétiques ont le droit de parler de l'homme ou du socialisme à visage humain, parce

1. *Ibid.* p. 67-68. Prise à la lettre, la phrase d'Althusser ne peut signifier que deux choses : ou bien que les Tchèques entendaient seulement donner bon visage à leur société et s'accommodaient de la déformation du corps, ou bien que le corps était indemne et le visage seul atteint, ce qui contredirait toute l'appréciation althussérienne sur les racines de la « déviation stalinienne ».

qu'ils sont pris dans une pratique où ils n'ont pas «le même choix de mots» qu'ici. Mais les marxistes de la chaire occidentaux sont inexcusables parce qu'ils ont le choix des mots et se doivent de n'employer que des concepts rigoureux. Autrement dit, la correction des mots n'est politiquement importante que là où les mots sont «librement» choisis. Mais le choix des mots n'existe jamais que là où les mots n'ont plus d'importance: dans les revues philosophiques. Certes, Garaudy aurait pu, sans que nul en prenne ombrage, tenir toute sa vie dans les revues du Parti un discours sur l'humanisme intégral. Le problème Garaudy est né précisément du fait que là où il parlait, dans l'appareil du Parti, ses mots faisant écho à ce qui se passait en Tchécoslovaquie ou en U.R.S.S., qu'il mettait en rapport le présent qui se faisait là-bas et l'avenir qui se proposait ici. Or c'est précisément ce que l'appareil du P.C. refuse. Pour lui ce qui se passe là-bas n'a rien à voir avec ce qui se passe ici. La Tchécoslovaquie? Nous réprouvons l'invasion mais rien à craindre ici: les libertés politiques et l'indépendance nationale seront assurées. Soljenitsyne? C'est regrettable. Mais regardez le programme commun: chacun publiera librement ce qu'il voudra, à condition de trouver un éditeur. On ne voit pas quel rapport ces affaires peuvent avoir avec le fonctionnement de notre appareil politique.

C'est cette séparation que vient redoubler la distinction althussérienne de ce qui vaut *là-bas* dans la pratique, et de ce qui vaut *ici* dans la théorie. Les distinctions de la *Réponse à John Lewis* trouvent leur sens dans l'intervention d'Althusser à la fête de l'Humanité*: Pierre Daix peut parfaitement poser

* Lors d'un débat à la fête de l'Humanité en septembre 1973, Althusser intervint pour critiquer Pierre Daix, journaliste et critique d'art communiste, qui avait pris des positions en flèche contre la direction du P.C.F. en applaudissant notamment à la publication de *L'Archipel du Goulag* de Soljenitsyne.

des questions à propos de Soljenitsyne. Mais *ici* la discussion sur cette affaire ne peut être qu'une discussion *scientifique*. Et une discussion scientifique entre communistes ne peut avoir lieu que dans la presse du Parti. Pierre Daix a donc tort d'en parler dans *Le Nouvel Observateur*. Ce qui se passe ailleurs ne doit rien changer à nos règles ici. Tout de même il faut soutenir le mouvement tchécoslovaque mais non point transporter dans notre philosophie ce qui n'est valable que pour leur pratique. Ce qui se passe là-bas ne pose pas de questions quant au fonctionnement ici de l'appareil politique communiste (le mouvement tchèque est un mouvement *national*).

C'est cet escamotage de la question des appareils politiques «communistes» qui se trouve au centre de l'analyse althussérienne de la «déviation stalinienne», analyse que la plupart des critiques ont saluée comme la grande nouveauté de la *Réponse à John Lewis*, mais sans localiser exactement où résidait cette *nouveauté*.

Cette nouveauté ne se trouve évidemment pas dans la mise en évidence du caractère «économiste» de la politique stalinienne, c'est-à-dire du primat accordé au développement à tout prix des forces productives au détriment de la révolutionnarisation des rapports de production. Elle ne se trouve pas dans le renvoi de l'explication du niveau de la superstructure au niveau des rapports de production et des luttes de classes. Toutes ces thèses étaient déjà largement répandues. Si certaines analyses comme celle de Castoriadis[1] étaient demeurées confidentielles parce qu'aucun mouvement politique de masse ne les soutenait, les choses ont changé avec la Révolution

1. «Les rapports de production en Russie», texte reproduit dans *La Société bureaucratique*, Paris, 1973, t. I, p. 205-281.

culturelle chinoise et l'apparition du mouvement gauchiste en Occident. La Révolution culturelle a grossi certains traits déjà existants du communisme chinois : économie marchant sur les deux jambes, refus de sacrifier les campagnes au développement de l'industrie lourde, primat de la collectivisation sur la mécanisation ; lutte contre la hiérarchie et la fixité de la division du travail, appel à l'initiative des travailleurs, lutte contre les stimulants matériels. À travers tous ces traits, nous avons pu percevoir le renversement des priorités qui avaient caractérisé l'édification économique de l'U.R.S.S. : primat de l'industrie lourde, accumulation aux dépens des campagnes, développement du stakhanovisme, des stimulants matériels et de la hiérarchie des salaires, toute-puissance des cadres, planification d'en haut. Et nous avons pu percevoir les choix politiques qui sous-tendaient chaque mode de développement et les effets politiques de l'un et de l'autre, voir dans la Révolution culturelle la solution de masse aux problèmes que le pouvoir stalinien avait remis aux soins des appareils policier, judiciaire et pénitentiaire. Tout cela était bien connu et on en trouve un peu partout la trace : dans les livres de Bettelheim et les travaux faits autour de lui, dans les livres sur la Chine (Macciocchi, Jacoviello, Karol...), dans les textes politiques comme ceux du *Manifesto* et dans d'innombrables cours universitaires[1]. C'est donc ailleurs que se situe la nouveauté du livre : dans le déplacement politique de ces thèses, dans le traitement théorique que ce déplacement impose.

1. Naturellement un certain nombre de ces travaux étaient eux-mêmes redevables à l'althussérisme de leur problématique. Il ne s'agit pas ici d'établir des questions de paternité théorique mais de saisir l'apport propre de la *Réponse à John Lewis*.

L'acte *politique* de la *Réponse à John Lewis* consiste dans l'annexion à l'orthodoxie «communiste» de thèses qui étaient le patrimoine du gauchisme. Si le renvoi de la superstructure aux rapports de production et la mise en cause du modèle économique de développement n'étaient pas nouveaux en eux-mêmes, c'était chose nouvelle pour le Parti. Althusser opère donc ici une importation du gauchisme dans l'orthodoxie, semblable à celle des appareils idéologiques d'État. Cette importation supposait, on l'a vu, un certain mécanisme d'*annulation* politique et théorique: séparation d'une problématique théorique et de sa base politique, singularisation de la découverte (les «hypothèses risquées» où le chercheur solitaire «prend le risque» d'avancer des idées qui courent les rues). Mai 68 ne pouvait être introduit qu'au prix d'être aussitôt supprimé. L'importation du gauchisme dans l'orthodoxie ne peut se faire que par un mécanisme spéculatif assez semblable à celui dont Marx démontait chez Stirner le fonctionnement: transformation des éléments de la pratique politique en manifestations d'une essence. Il fallait, pour que chaque manifestation de la lutte des classes pût entrer dans la philosophie stirnérienne de l'Unique, qu'elle fût transformée en prédicat du *Sacré*: l'État, la politique, les revendications des travailleurs c'était tout uniment des manifestations du Sacré. Pour que la critique «maoïste» de Staline puisse entrer dans le patrimoine du P.C.F., il faut que la politique stalinienne soit un prédicat de l'*économisme*, une forme historique de manifestation du couple idéologique économisme/humanisme.

Là est la nouveauté *théorique* du livre: non dans la détermination de l'«économisme» stalinien mais dans l'application à l'objet stalinien du vieux schéma althussérien: l'idéologie bourgeoise est constituée

par la complémentarité d'une idéologie techniciste/économiste et d'une idéologie morale/humaniste[1]. Tout le travail, là comme ailleurs, consiste à faire entrer le nouveau dans l'ancien, à répéter sur un nouvel objet la coupure intemporelle de la philosophie matérialiste qui répudie son adversaire éternel: l'idéalisme politique représenté par le couple économisme/ humanisme.

Toute la nouveauté du livre se joue donc là: dans un redoublement: celui de la notion d'économisme; dans le concept qui sert à ce redoublement: celui de *déviation*. La cause de la politique «économiste» de Staline c'est l'efficace de *la* déviation économiste. Or *la* déviation économiste a une existence reconnue (dans les textes canoniques), une paternité assignée (la IIe Internationale) et les choses dès lors s'expliquent toutes seules: la déviation stalinienne peut être considérée «toutes proportions bien gardées» comme «une forme de la revanche posthume de la IIe Internationale[2]». Dès lors nous arrivons à la terre promise: de l'«économiste» Kautsky à l'«humaniste» Bernstein, de l'humaniste néokantien Bernstein à l'humaniste sartrien John Lewis, la boucle est fermée: le combat contre l'humanisme est bien la lutte décisive de notre siècle.

Revanche posthume? Histoire de fantômes? Pas du tout, dit Althusser, c'est là une application de la méthode léniniste:

> Au lecteur qui serait déconcerté par le rapprochement que je suggère entre l'économisme de la IIe Internationale et l'économisme de la déviation «stalinienne», je répondrai d'abord: voyez quel est le *premier* principe d'analyse que Lénine

1. Cf. notamment à ce sujet *Lire «le Capital»* et «La Philosophie, arme de la révolution».

2. *Réponse à John Lewis*, p. 93.

> recommande et emploie, au début du chapitre VII de *La Faillite de la IIe Internationale* pour comprendre une *déviation* dans l'histoire du mouvement ouvrier. La première chose à faire est de voir si elle n'est pas «en liaison» *avec quelque courant ancien du socialisme*[1].

La métaphysique du Même se donne ici ses titres de créance: il faut chercher dans les livres de Lénine. Ce sont les livres de Lénine qui le disent. Mais la démarche de Lénine, elle, n'avait rien de métaphysique. Elle cherchait l'origine des positions adoptées par les différentes fractions des partis socialistes européens face à la guerre impérialiste dans leur comportement politique antérieur et concluait que les partages qui s'étaient faits sur la question de la guerre reproduisaient à peu près partout ceux qui avaient déjà opposé les opportunistes et les révolutionnaires. Les *courants* invoqués par Lénine représentaient des fractions politiques réelles, des tendances agissant au sein d'un même parti, dans le cadre d'un même système économique (l'impérialisme) et politique (la démocratie parlementaire), tendances appuyées sur des forces sociales nourries par ces systèmes: l'aristocratie ouvrière, produit de l'impérialisme, la petite bourgeoisie des notables, produit du système parlementaire.

La «déviation stalinienne» ne serait-elle pas en liaison avec quelque «courant ancien du socialisme»? Dans l'histoire vulgaire, «historiciste», cette remarque conduirait à chercher ce courant ancien non dans la social-démocratie allemande, mais dans la social-démocratie *russe*. Pourquoi Althusser ne le fait-il pas? Très évidemment parce qu'il lui faudrait alors déterminer la «déviation» par

1. *Ibid.*, p. 94.

rapport à la «norme» léniniste. Or, sur la question du développement des forces productives, la déviation n'est guère apparente.

Tous les traits de l'«économisme» stalinien et poststalinien ne trouvent-ils pas dans les textes et dans les mesures pratiques de Lénine leur caution? Théorie du capitalisme d'État comme antichambre du socialisme, valorisation de l'organisation «rationnelle» du travail capitaliste – et du système Taylor en particulier –, discipline de fer dans l'usine, pouvoir absolu des directeurs, tribut payé aux spécialistes, stimulation matérielle au travail, tout cela a été affirmé en théorie et mis en pratique par Lénine. On dira bien sûr que Lénine, à la différence de Staline, était dialecticien, qu'il a toujours procédé par zigzags et rectifications: qu'il a toujours cherché le moyen de concilier le développement à tout prix des forces productives avec l'établissement de formes de contrôle *concrètes* des masses sur leurs conditions d'existence; que les solutions qu'il a préconisées étaient toujours pour lui provisoires et déterminées par l'analyse du moment actuel. S'il recommande en avril 1918 le système Taylor, ce n'est point par prédilection abstraite pour ses vertus de rationalité: naguère en lisant Taylor, il avait vu dans son système, tout aussi bien que l'anarchiste Pouget, un système d'esclavage. S'il revient à la même date sur le défi lancé en décembre 1917 (nous saurons nous passer des spécialistes bourgeois), c'est parce que le retard et les difficultés de l'organisation du contrôle populaire de la production obligent à faire ce pas en arrière[1]. Et Lénine a plusieurs fois marqué comme *reculs* des choix qui seront pour Staline des

1. Cf. «Comment organiser l'émulation?», *Œuvres*, Éditions sociales, t. XXVI (1967), p. 425-434 et «Les tâches immédiates du pouvoir des soviets», t. XXVII (1976), p. 243-287.

données nécessaires de l'édification socialiste. Mais il est non moins vrai que, si Lénine a minimisé les effets de ces reculs et la durée du provisoire, c'est en fonction d'une certaine perception de la lutte contre la restauration du capitalisme. Pour lui la transformation idéologique des larges masses – paysannes en particulier – ne peut reposer que sur l'industrialisation (et en particulier l'électrification). La lutte décisive se joue sur le plan économique et elle s'identifie fondamentalement à la lutte de la grande production contre la petite production. C'est celle-ci qui recrée constamment le marché et aussi les habitudes idéologiques (égoïsme et anarchie) qui sont à la base du capitalisme. La victoire du socialisme c'est la victoire de la grande industrie sur la petite production. Et cette victoire n'est possible que par l'adoption des formes les plus avancées de la division du travail capitaliste et des formes de pouvoir que celles-ci impliquent au niveau du procès de travail (toute-puissance des directeurs). Stratégie des forces productives qui les juge susceptibles d'un seul type de développement. Lénine ne considère pas les formes de la division du travail capitaliste comme neutres, mais il les pense comme une étape indispensable pour développer des forces productives socialistes. Ce qui implique une certaine conception du pouvoir: le pouvoir politique des prolétaires n'est pas le pouvoir des ouvriers dans l'usine. Le socialisme est fait de deux moitiés: le capitalisme d'État qui implique la soumission des travailleurs à la poigne de fer des directeurs et la répression de leurs tendances «petites-bourgeoises»; le pouvoir du prolétariat défini centralement au niveau de l'appareil d'État[1].

1. Cf. notamment «Sur l'infantilisme de gauche», *op. cit.*, t. XXVII, p. 437-470.

Là-dessus, «l'économisme» de Staline peut se réclamer de la norme. Et il apparaît que la question recouverte par l'indétermination du concept d'économisme, c'est celle du *pouvoir*; il ne s'agit pas de l'influence de l'idéologie bourgeoise sur le «mouvement ouvrier» par l'intermédiaire de «tendances économistes». Il s'agit du rapport entre le *pouvoir prolétarien* et le *despotisme d'usine*. Le pouvoir idéologique de la bourgeoisie, ce n'est pas le pouvoir de l'économisme et de l'humanisme. C'est la dépossession de l'intelligence ouvrière, la mutilation de ses capacités, l'opposition au travailleur d'une science passée tout entière du côté des «puissances de la production[1]». Et le problème posé par la théorie des «deux moitiés», c'est celui de la compatibilité entre l'absence de pouvoir au niveau du procès de travail et le pouvoir au niveau de l'État. C'est celui de la *localisation* du pouvoir. Ce que la révolution chinoise et en particulier la Révolution culturelle ont apporté d'essentiel c'est bien l'idée qu'une classe ne peut assurer son pouvoir dans l'État que si elle a le pouvoir partout.

Ce qui est ainsi au centre du problème, c'est le rapport entre la question du développement des forces productives et celle du pouvoir. Et il est clair que là-dessus le rapport de la «déviation économiste» de la IIe Internationale à la déviation «stalinienne» passe par la «norme» léniniste, qu'il y a entre sociaux-démocrates russes et allemands certaines idées communes; celle d'abord d'un ordre nécessaire de succession des modes de production. Lénine refuse d'attendre que le développement des forces productives dans le cadre du pouvoir bourgeois produise les conditions matérielles du socialisme, il affirme la nécessité de briser ce pouvoir. Mais

1. *Le Capital*, *op. cit.*, t. II, p. 50.

il pense aussi que l'édification du socialisme, dans le cadre du pouvoir prolétarien, doit passer par le développement capitaliste des forces productives. Il croit au caractère nécessaire et progressiste de la technique capitaliste et des formes capitalistes de la division du travail. Idée qui trouve son répondant dans la conception du parti, dans la théorie de «l'école du capitalisme» qui la soutient: la discipline qui convient à l'organisation révolutionnaire, c'est celle que le capitalisme enseigne à l'école de la fabrique[1]. La «tendance ancienne» qui caractérise en 1918 la conception léniniste de l'organisation économique (mettons-nous à l'école des trusts), c'est celle qui caractérisait en 1902 l'organisation du parti: une certaine idée de l'école du capitalisme. Tout parti organisé pour la prise du pouvoir anticipe, dans les formes de division du travail, la répartition du pouvoir et du savoir qui le définissent, une certaine organisation de la société future. Et l'organisation qu'il propose à son parti, Lénine en reconnaît le modèle dans la social-démocratie allemande. Pas besoin que Kautsky revienne hanter les nuits staliniennes. Il est déjà suffisamment présent dans la problématique de Lénine.

On peut ainsi, en suivant la remarque de Lénine, établir de Kautsky à Staline une filiation déjà moins spéculative que celle d'Althusser. Une telle filiation n'en reste pas moins encore abstraite et, à vouloir tirer de *Que faire* les traits de la société stalinienne, on nourrit un antiléninisme passablement métaphysique. On ne peut isoler les conceptions bolcheviques des conditions de la lutte des classes dans lesquelles la social-démocratie russe s'est formée. Et les phénomènes qui caractérisent le stalinisme (renfor-

1. Cf. *Un pas en avant, deux pas en arrière*, *op. cit.*, p. 267.

cement de la hiérarchie et de la discipline du travail, constitution de nouvelles couches privilégiées, usage massif de la répression policière, judiciaire et pénitentiaire), tout cela ne saurait être déduit des «tendances» portées par l'idéologie et l'organisation bolcheviques. Ces tendances n'ont pu jouer qu'en se combinant avec des facteurs objectifs : luttes menées par les anciennes classes exploiteuses ou intermédiaires, luttes de classe à la campagne et conflits villes-campagnes, formes spontanées de reconstitution du pouvoir des experts, de rapports capitalistes ou des pratiques répressives des appareils tsaristes[1]. Cela ne supprime pas pour autant la question : quel rôle spécifique les appareils d'État soviétiques et au premier chef l'appareil du parti bolchevique ont-ils joué dans la reconstitution des formes capitalistes de la division du travail et la réapparition de couches privilégiées opprimant la majorité de la population ? Quelle responsabilité exacte y revient à la conception bolchevique du pouvoir, de la prise du pouvoir, de l'organisation qui doit s'en emparer, des lieux et des formes de son exercice ? Question «abstraite» bien sûr par rapport à une histoire matérialiste des luttes de classes en U.R.S.S., piégée par l'idéalisme des reconstitutions rétrospectives et bordée par les platitudes de l'anticommunisme bourgeois, mais pourtant incontournable : celle des formes de pouvoir qui constituent la «dictature du prolétariat», des

1. On attendait de l'ouvrage de Bettelheim cette analyse matérialiste des rapports de classe qui nous sortirait de l'abstraction des histoires du léninisme. Malheureusement, il ne nous fait guère progresser par rapport à la problématique althussérienne ; et parce qu'il n'apporte aucun élément documentaire nouveau mais se contente pour l'essentiel de résumer les synthèses déjà existantes, comme celle de Carr ; et parce que son livre est dominé par le point de vue *a priori* que Lénine a toujours incarné la ligne juste face à l'«économisme» incarné par ses adversaires ; et enfin par une méthode qui comble les lacunes de la documentation par des déductions purement abstraites sur la justesse des décisions des dirigeants bolcheviques en telle circonstance, leur liaison avec les masses, voire le rôle en soi et pour soi d'un parti prolétarien.

effets de classe spécifiques produits par le fonctionnement des appareils d'État «prolétariens». Et c'est à ce niveau que jouent les effets de l'«idéologie bourgeoise»: pas dans le rapport de l'«humanisme» au «mouvement ouvrier», dans le rapport entre les instruments du pouvoir idéologique des classes dominantes (disciplines de l'usine, de l'école ou de l'armée; peur du gendarme, secret de l'administration, solennité du tribunal, «éducation» pénitentiaire...) et les instruments donnés au peuple pour prendre et exercer son pouvoir. Questions qui font ricochet en nous contraignant à nous demander quel avenir socialiste nous préparent nos organisations «communistes» et «prolétariennes»; qui obligent par exemple le communiste Althusser à se demander quel avenir nous prépare un parti communiste où les dirigeants font la politique, les intellectuels colloquent avec leurs pairs et les militants de base collent les affiches; à se demander quels rapports réels de pouvoir représente aujourd'hui et préfigure demain son «centralisme démocratique»; quelles formes de division du travail ou de pouvoir politique sont anticipées là où l'appareil de son parti exerce un pouvoir: dans son organisation, ses municipalités ou les comités d'entreprise qu'il gère. Question posée tout aussi bien aux organisations qui prétendent avoir rompu avec le «révisionnisme» du P.C.F.: quelle société préfigure leur propre organisation, ses formes de division du travail, d'exercice du pouvoir et de distribution du savoir?

C'est pourquoi il n'y a pas d'analyse sérieuse de la période stalinienne qui ne passe par une analyse du léninisme, c'est dire aussi: il n'y a pas de «déviation» stalinienne qui s'opposerait à la norme léniniste, pas de partage entre un marxisme orthodoxe et des déviations. La théorie de Marx ne porte pas inscrit sur son front ce qu'elle doit produire. Il y a

des formes d'appropriation du marxisme, dans des luttes de classe déterminées, à travers des appareils de pouvoir déterminés.

Mais la possibilité du discours d'Althusser est suspendue à ce concept de déviation. Aussi Lénine n'intervient-il chez lui que pour cautionner son propre évanouissement, pour renvoyer à l'abstraction d'une déviation et au sujet qui est le support désigné de toute déviation: la IIe Internationale. On ne saurait se contenter de sourire de cette «revanche posthume» de la IIe Internationale. Il faut y reconnaître un mécanisme théorique parfaitement réglé. «La IIe Internationale», c'est en effet un de ces étranges objets théoriques qui assurent chez Althusser – et pas seulement chez lui – le mécanisme de la spéculation: opérateurs théoriques qui ont pour fonction de produire une illusion de *réalité*, de faire croire que le philosophe «marxiste» parle d'événements et de filiations historiques réels quand il ne parle que de fantômes spéculatifs comme l'économisme et l'humanisme. Ces opérateurs, à la manière hégélienne, transforment l'empirie en spéculation et la spéculation en empirie, ramènent des phénomènes historiques comme le stalinisme à la minceur d'abstractions comme l'économisme et incarnent des concepts comme l'«humanisme» dans l'existence empirique d'individus: Bernstein? un «néokantien et humaniste déclaré[1]». Pourquoi humaniste *déclaré*? Bernstein ne fonde pas sa démarche sur une théorie de l'homme mais sur une appréciation de l'évolution économique du capitalisme et de l'évolution politique de la social-démocratie. En fonction de l'évolution du capitalisme (celui-ci ne court pas à la catastrophe), il appelle la social-démocratie à avoir la théorie de sa pratique (réformiste) et à

1. *Réponse à John Lewis*, p. 62.

appliquer au marxisme le criticisme kantien. Mais dans le discours d'Althusser, Bernstein n'est que le support empirique des catégories *économisme* et *humanisme*, l'opérateur qui permet de substituer à la réalité des luttes de classe et des affrontements politiques l'opposition de tendances intemporelles du *Mouvement ouvrier*.

Telle est la nécessité de la «lutte de classe dans la théorie»: elle ne fonctionne qu'à réduire l'actuel à l'éternel, l'autre au même. Elle ne pose l'histoire comme discontinue que pour y réintroduire d'étranges continuités comme celle de ce «Mouvement ouvrier» dont la IIe Internationale ou la politique stalinienne sont autant de manifestations. Comment en effet les concepts de «résurgence» ou de «revanche posthume» sont-ils fondés?

> Non par un vulgaire «historicisme», mais parce qu'il existe une continuité, dans l'histoire du mouvement ouvrier, de ses difficultés, de ses problèmes, de ses *contradictions*, de ses solutions justes et donc aussi de ses *déviations* en fonction de la continuité d'une même lutte de classe contre la bourgeoisie et d'une même lutte de classe (économique, politique, et *idéologico-théorique*) de la bourgeoisie contre le *Mouvement ouvrier*. C'est dans cette continuité que sont fondées les «revanches posthumes» ou les «résurgences»[1].

Texte exemplaire: dès que la lutte des classes intervient, tout le *système de l'hétérogène*, la théorie de l'histoire discontinue et du «moment actuel» s'évanouit. Reste l'unité transhistorique d'un sujet et de ses prédicats. Que faut-il prouver?

1. *Ibid.*, p. 94.

Que les tendances agissant dans la social-démocratie allemande de 1900 ont pu jouer un rôle dans la Russie soviétique des années 1930. La réponse est tout entière suspendue à l'unité d'un sujet: le Mouvement ouvrier. Et pourquoi peut-on parler d'un même sujet? Parce qu'il mène une *même* lutte de classe. Ainsi se démontrait avant Kant que l'âme était permanente: parce qu'elle avait le prédicat de la permanence. C'est ainsi que le «procès sans sujet» d'Althusser se repeuple d'étranges sujets: *le* Mouvement ouvrier, qui recueille en son intériorité les procès de Moscou comme les succès électoraux du P.C., la Commune comme l'invasion de la Tchécoslovaquie; *la* Classe ouvrière, sujet à neuf millions de têtes de la grève de Mai 68, le M.L. qui réfute John Lewis. Repeuplement dont le mécanisme est aisé à comprendre. Althusser est dans la même situation que Feuerbach. Celui-ci voulait les prédicats, mais sans le sujet, la religion mais sans Dieu. Althusser veut une histoire discontinue, «sans sujet ni fin(s)». Mais il veut aussi une philosophie qui, sur chaque objet et en chaque circonstance, puisse distinguer *l'idéaliste* du *matérialiste*, le *prolétarien* du *bourgeois*, le *juste* du *déviant*. Il lui faut alors faire défiler toute la procession de ces sujets dont la réalité empirique est l'incarnation d'un concept: *le* Mouvement ouvrier, *le* Parti, *la* Classe ouvrière, *le* Marxisme-léninisme...

Opération spéculative dont le profit politique est de masquer derrière les tendances et les déviations du «Mouvement ouvrier» la question de la nature de classe des appareils politiques «prolétariens». La question décisive que l'«humanisme» et l'«économisme» de Staline recouvrent est celle de la nature de classe du pouvoir stalinien. Pas de savoir si la politique stalinienne a été contaminée par l'idéologie bourgeoise, mais quelles forces sociales réelles s'y

sont exprimées, quels rapports de pouvoir effectifs elle a institués tant au niveau des appareils d'État qu'au niveau du procès de travail. Dire que la Russie poststalinienne est encore affectée par les effets de l'économisme, c'est masquer les questions véritablement gênantes: quelle est la nature du pouvoir soviétique? quelle classe occupe le pouvoir en U.R.S.S.? À ces questions les communistes chinois répondent: l'U.R.S.S. est un État social-fasciste où une minorité bourgeoise exerce son oppression sur le peuple. Althusser, lui, veut faire œuvre philosophique, c'est-à-dire «déplacer la position du problème». De la superstructure il faut revenir au problème fondamental: la ligne économiste. C'est ici Mao qui sert à éviter les questions que pose Mao: de la Révolution culturelle, Althusser retient l'idée que les luttes de classes sont essentiellement des luttes de lignes et que ces luttes sont sans fin: assurément il y a quelque chose qui ne va pas en U.R.S.S., quelque chose qui ne va pas dans le P.C.F.; mais il faut revenir à la racine des choses: si ça ne va pas, c'est à cause de la ligne économiste dont l'un et l'autre sont affectés. Or tant qu'il y aura une bourgeoisie sur cette Terre, la contamination existera. Et la meilleure chose à faire est de renforcer du secours de la philosophie la ligne prolétarienne antiéconomiste et antihumaniste. Et si l'on peut pour cela utiliser Mao, c'est parce qu'il fait lui aussi partie du Mouvement ouvrier. Tout se passe toujours à l'intérieur du même sujet: Brejnev et Mao, Scheidemann et Rosa Luxemburg, Georges Marchais et Pierre Overney*, ce sont des figures différentes du même Mouvement ouvrier.

* Philip Scheidemann, dirigeant du Parti social-démocrate allemand et premier chancelier de la République de Weimar, se montra très actif en 1918 dans la répression de l'insurrection spartakiste. Pierre Overney: ouvrier maoïste de la Gauche Prolétarienne tué par un vigile à la porte des usines Renault le 25 février 1972.

L'explication d'Althusser n'a pas seulement le mérite d'esquiver les questions véritablement redoutables. Elle dessine en même temps le visage d'une nouvelle orthodoxie : le temps n'est plus aux porte-parole officiels chargés de tout justifier à tout prix. Ceux-là finissaient toujours par se poser et par poser des problèmes. Pierre Daix niait l'existence des camps. Il n'a jamais convaincu personne et l'on sait où il en est maintenant. Althusser propose autre chose : il ne nie pas la répression, il met en garde contre les formes théoriquement dangereuses que pourrait prendre la protestation contre la répression. Il dit que ce n'est pas là l'important, qu'il importe peu de savoir s'il y a ou non des camps en U.R.S.S. et si l'on envoie les contestataires dans des asiles psychiatriques (« supposé que les Soviétiques soient désormais préservés de toute atteinte au droit, nous ne sommes, ni eux ni nous, pour autant sortis de la "déviation stalinienne"[1]... ») et que les protestations humanistes nous empêchent de bien entendre la musique silencieuse de la ligne économiste :

> On peut même présumer que sous le verbiage des différentes variétés d'« humanisme » contrôlé ou non, cette ligne poursuit une carrière honorable, dans un silence tantôt bavard, tantôt sourd, que rompt parfois la stupeur d'une explosion, ou d'une scission[2].

« Le verbiage des différentes variétés d'humanisme *contrôlé ou non* », entendons : le discours des intellectuels qu'on enferme dans des hôpitaux psychiatriques, ou celui des gouvernants qui les y enferment, c'est la même chose. Discours du pouvoir, ou discours de la dénonciation du pouvoir, c'est

1. *Réponse à John Lewis*, p. 96. 2. *Ibid.*, p. 96-97.

toujours le même verbiage. Revendiquer les droits de l'homme en U.R.S.S. c'est renforcer l'humanisme dominant, c'est masquer la domination de la ligne «économiste»[1]. Excusons-les: ils n'ont pas le choix des mots, mais gardons-nous de nous laisser contaminer. Nouveau discours de la justification du pouvoir: «pas de verbiage, le mal vient de plus loin, place aux analyses».

Assurément, il faut analyser. Mais le problème est toujours le même: *qui* analyse? Assurément Althusser a raison de nous rappeler qu'il a toujours posé la même question, concernant la déstalinisation. Mais le problème n'a pas changé: d'où peut-il poser cette question? Althusser l'a appris: dans son parti, il n'y a pas de place pour une philosophie qui dirait ce qu'il faut faire, mais seulement pour une philosophie qui justifie ce qui est[2]. La parole d'un intellectuel «communiste» ne peut avoir que deux statuts: justification de la politique du Parti ou libre bavardage culturel. Althusser veut faire autre chose. Il veut engager une discussion sur la question de Staline et du poststalinisme. Mais il doit

1. Rien ne montre mieux le philistinisme de bon nombre de nos marxistes que les critiques «de gauche» qu'ils adressent aux contestataires soviétiques. C'est que, disent-ils, leur critique est de droite. Ils réclament la liberté et les droits de l'homme, se font des illusions sur la démocratie occidentale et ne s'appuient pas sur les masses. D'ailleurs que réclament-ils? Des privilèges pour eux-mêmes, le statut des intellectuels occidentaux (voilà qui est bien insolent en effet: ils veulent être des intellectuels comme nous. Ils se permettent de trouver que la condition d'intellectuel marxiste chez nous n'est pas trop terrible).
Pas un instant nos «marxistes» ne semblent se soucier de savoir quelles sortes de rapports les intellectuels soviétiques sont autorisés à avoir avec les masses, de quel savoir ils disposent, quelles armes théoriques ils peuvent utiliser pour faire la critique du régime soviétique. Leur demander de faire une critique «marxiste» quand le marxisme est pour eux *raison d'État*, c'est se moquer du monde. Les intellectuels contestataires soviétiques témoignent à leur façon de l'oppression qui pèse sur le peuple soviétique. Dans l'ignorance où l'on est des idéologies réelles qui s'affrontent et de leurs racines sociales exactes, on peut en tout cas se dispenser de redoubler de sa censure «marxiste» les actes de répression de l'appareil d'État brejnevien.

2. Cela ne veut naturellement pas dire qu'une telle place existe ailleurs. Mais un philosophe «communiste» peut se faire sur la capacité de son discours à changer le monde des illusions qui ne sont guère possibles à ses collègues.

le faire sans poser une minute les questions: qui exerce le pouvoir en U.R.S.S.? quelle est la nature de classe du P.C.F.? Il doit même pousser l'autocensure jusqu'à ignorer s'il y a ou non des violations du «droit» en U.R.S.S. aujourd'hui («*supposé* que les Soviétiques soient désormais préservés de toute atteinte au droit»). S'il y a au moins une chose sûre dans l'U.R.S.S. d'aujourd'hui, c'est que ces atteintes existent. Que sont-elles donc? Des bavures dans la démocratie soviétique? Une manifestation de la bureaucratie? Le signe d'une oppression de classe? On peut en discuter. Mais on ne peut pas feindre de ne pas savoir ce que même les autorités du P.C.F. reconnaissent.

Sur une telle base, l'explication «de gauche» ne peut être que la confirmation de ce qui est: des manifestations superstructurelles de la société soviétique, nous sommes renvoyés à la réalité de la lutte des classes. Mais de cette lutte des classes nous sommes renvoyés à l'efficace des «déviations». Et ce sont toujours les mêmes notions qui servent à cet escamotage, toujours l'«humanisme» qui sert à oublier les rapports réels de domination et à étouffer les voix de la révolte. En 1964 Althusser posait la question: quel est le statut de l'humanisme soviétique? Et il y donnait la réponse: l'humanisme soviétique est l'idéologie d'une nation qui fait l'apprentissage de la société sans classes. Aujourd'hui l'humanisme renvoie à la lutte des classes, mais cette lutte des classes, en dernière instance, c'est la lutte de l'humanisme et de l'économisme pour contaminer le mouvement ouvrier.

La philosophie, dit Althusser, déplace la position des problèmes. Définition qu'aucun philosophe «idéaliste» ne récuserait. Marx disait plus crûment qu'elle était l'art de transformer les chaînes réelles en chaînes idéales. C'est pourquoi

il ne jugeait possible un déplacement réel qu'au prix de sortir de la philosophie. Ici, le «déplacement» opéré par Althusser signifie ceci: déplacer le problème des termes dans lesquels il a un sens pour des millions d'hommes vers ceux des débats où s'affrontent les petites chapelles du marxisme universitaire. La question de l'«économisme», posée dans ses termes vrais, c'est celle de l'organisation du procès de travail, de la hiérarchie, de la possibilité d'une grande industrie qui puisse échapper au despotisme de l'usine capitaliste. La question politique sérieuse qu'un militant «communiste» pourrait, à partir de la Révolution culturelle, poser à son parti, ce n'est pas celle de l'«économisme» ou de la «révolution scientifique et technique», c'est celle de la hiérarchie. Quand Séguy déclare que les ouvriers ne pourront jamais se passer de contremaîtres ou que Le Guen, secrétaire des cadres C.G.T., explique que la hiérarchie des salaires est une forme de la lutte des classes puisqu'elle réduit les profits patronaux, est-ce que ce n'est pas là le problème important: là où les mots ont des effets, où les pratiques d'aujourd'hui engagent l'avenir «socialiste» qu'on nous promet? Derrière l'«économisme», ce qui est en jeu, c'est toujours des pratiques de pouvoir. Le «vent mauvais de l'économisme» qui soufflait dans la Chine de 1966, ce n'était pas une tendance baladeuse du «mouvement ouvrier», c'était la distribution de pots-de-vin à une aristocratie ouvrière. La question de l'économisme c'est celle du pouvoir que les travailleurs peuvent avoir demain sur le procès de travail, question nouée à celle du pouvoir qu'ils peuvent maintenant avoir sur leur lutte. C'est cela que «l'économie au service de l'homme» de Piaget met en jeu pour les travailleurs; c'est cela que recouvre la critique de l'économisme et de l'humanisme.

Mais à la vérité, dira l'althussérien «de gauche», vous êtes de mauvaise foi. Est-ce que vous ne voyez pas comme nous que c'est à tout cela qu'Althusser fait allusion? Il sait bien comme vous que ce ne sont pas les fantômes qui font l'histoire. Il essaie d'amorcer une discussion dans le P.C. Et bien sûr il ne peut pas tout dire aussi franchement tout d'un coup. Vous en profitez pour vous moquer de ses histoires de revenants. Mais vous savez bien ce qu'il y a derrière.

De fait nous connaissons cette formule devenue rituelle dans le discours des althussériens: «À bon entendeur, salut.» Althusser parle pour les malins, ceux qui voient plus loin que les bureaucrates obtus et savent décoder son discours. Mais c'est précisément en cela qu'il est solidaire de ces bureaucrates, que son discours «de gauche» reconduit le pouvoir des spécialistes. La «lutte de classe dans la théorie», le pouvoir de décréter du haut de sa chaire les énoncés bourgeois ou prolétariens – mais aussi de parler entre les lignes aux «bons entendeurs», c'est-à-dire aux mandarins marxistes – c'est aussi une «forme de la lutte des classes», tout comme la hiérarchie des salaires. Ici la double vérité s'annule. Le «maoïsme» du professeur dit la même chose que l'économisme du cadre ou l'humanisme du dirigeant: la défense des privilèges des gens compétents, de ceux qui savent quelles revendications, quelles formes d'action et quels mots sont prolétariens ou bourgeois. Discours où les spécialistes de la lutte des classes défendent leur pouvoir.

Le pouvoir de la philosophie c'est de désigner les tendances et les déviations fautives. Renvoi du fait à la tendance qui reproduit spéculativement les pratiques discursives du pouvoir «prolétarien»: discours des procureurs staliniens renvoyant les contradictions objectives aux tendances funestes

des responsables, voyant dans des mots incorrects la présence d'une classe ennemie et dans une machine qui tombe en panne l'effet des tendances bourgeoises du commissaire à l'Industrie. Que nous dit ici la philosophie ? Que les crimes de Staline sont fondés sur l'existence d'une déviation stalinienne. Le plus remarquable est le sérieux avec lequel cette explication est reçue. Si les choses n'ont pas marché, c'est qu'on n'a pas respecté la norme. Dans les têtes «marxistes», ce raisonnement a tout son poids. On l'a vu dans la pratique à la fin de 1968. Et le pouvoir de la «lutte de classe dans la théorie» s'appuie sur ces modes de raisonnement solidaires des pratiques discursives d'un marxisme devenu raison d'État.

Lutte de classe dans la théorie : unité du discours de l'impuissance et du discours du pouvoir ; impuissance certes à changer le monde mais reproduction du pouvoir des spécialistes. Assurément Althusser ne fera jamais entrer le maoïsme dans le programme de son parti, mais aussi bien ce «maoïsme», ce n'est que le privilège des savants marxistes, celui de détenir *leur* vérité, juste un peu différente de celle de l'appareil, et d'en faire le principe de leur pouvoir.

Achille, disions-nous, ne rattrapera jamais la tortue. Mais c'est de cela qu'il tire sa dignité philosophique.

V. Un discours à sa place

Il y avait une grande ambition chez Althusser: penser Marx dans son histoire pour nous permettre de mettre en œuvre le marxisme dans la nôtre; retrouver, contre les gardiens de la doctrine, cette *singularité* qui pût faire de la parole marxiste autre chose qu'un discours de la justification ou un bavardage culturel: le tranchant même, dans les conflits de notre temps, de ce que Lénine appelait l'âme vivante du marxisme, la dialectique révolutionnaire. De cette ambition il faut bien voir aujourd'hui ce qu'il est advenu.

En 1961 Althusser voulait nous conduire à l'histoire vivante de la pensée de Marx. En 1973 il nous en fait un conte de fées paranoïaque où les mauvais mots de la bourgeoisie viennent assaillir les positions de classe prolétariennes dans la philosophie. En 1963 il cherchait dans Lénine et Mao à retrouver la singularité d'une dialectique qui ne fût pas la science du fait accompli mais une arme pour changer notre monde. En 1973 il nous donne la formule dérisoire de tous nos maux passés, présents et à venir: le couple économisme/humanisme.

Ce qu'il reste aujourd'hui du grand projet: une pensée réduite à sa propre caricature: grand bavardage qui, de Feuerbach à Staline ou du droit bourgeois au mouvement ouvrier, tient sur toutes choses le discours approximatif du savoir – c'est-à-dire de

l'obscurantisme – universitaire ; qui n'est là que pour produire l'autojustification de la « lutte de classe dans la théorie », pour élever le ressassage de vérités de plus en plus controuvées à la dignité d'une lutte pour le salut de la révolution. Répétition de l'identique, discours de la norme qui dénonce les concepts infiltrés dans la théorie marxiste comme d'autres dénoncent dans leurs tracts les « provocateurs bourgeois » infiltrés dans l'usine, qui enseigne ce qu'il faut dire et ne pas dire pour être un bon marxiste.

Leçon de marxisme qui bien sûr est un peu différente de celle qui s'enseigne dans les écoles du Parti. Dans celles-ci on apprend aux futurs cadres le nouvel évangile, la révolution scientifique et technique : la science est devenue une force productive directe. Un exemple, les transistors : en quelques années on est passé de la découverte scientifique à l'exploitation industrielle. Preuve des grands changements de notre temps et des grandes espérances qui peuvent se réaliser si nous nous unissons avec les ingénieurs et cadres contre les monopoles.

À l'école althussérienne au contraire, on apprend à se moquer de l'idéologie des forces productives et de la révolution scientifique et technique. Ces bêtises-là sont bonnes pour les bureaucrates. Nous savons nous ce qu'est la vraie doctrine de Marx et nous nous payons l'audace dans nos textes d'ironiser – avec quelques précautions bien sûr – sur ces bêtises que le Parti enseigne. Façon de montrer que nous gardons toute notre liberté.

De fait Althusser est parfaitement libre d'avancer toutes les thèses « subversives » qu'il veut. Ces thèses « subversives » ont en effet la particularité intéressante de n'engager jamais aucune pratique de désordre. Il est libre de proposer le concept d'appareil idéologique d'État et de se moquer gentiment des illusions réformistes des enseignants commu-

nistes, mais quand, dans une municipalité communiste, un enseignant est exclu d'un C.E.S.* pour avoir voulu briser le cadre de l'appareil scolaire et que la municipalité vole au secours de l'inspection académique pour dénoncer ce perturbateur, ce n'est évidemment pas son affaire. Il est libre de critiquer «l'idéologie des forces productives» s'il ne s'occupe pas de la politique du Parti : libre de citer Mao dans les préfaces d'éditions latino-américaines pourvu qu'il se taise quand Marchais crache sur le cadavre de Pierre Overney; libre de proclamer le primat de la lutte des classes pourvu qu'il ne s'occupe pas de celles qui se passent en ce moment. Liberté bien connue, celle-là même que la bourgeoisie réserve aux intellectuels : liberté de tout dire dans l'Université, d'y être marxiste, léniniste, maoïste même, pourvu qu'on en perpétue par là le fonctionnement. Liberté d'ironiser sur le pouvoir par quoi passe l'attachement des intellectuels à l'ordre. Là-dessus les dirigeants du P.C. ont enfin compris la leçon bourgeoise. Ils ne demandent plus à leurs intellectuels d'inventer des théories folles au service de leur politique. Ils les laissent dire ce qu'ils veulent à des places où leur discours entre dans le grand bavardage de la culture. L'adhésion des intellectuels était incertaine quand ceux-ci devaient nier leurs exigences propres, entrer en conflit avec leur milieu, s'entendre dire par leurs «pairs» qu'ils n'étaient «que des politiques[1]». Désormais l'adhésion des intellectuels communistes passe par la défense de l'élitisme universitaire et la justification de leur propre pratique. Avec même la part d'hétérodoxie sans quoi cette pratique ne peut se penser. Il y a les officiels, ceux qui élaborent la politique scolaire, qui s'occupent des écoles du Parti, qui font les

1. *Pour Marx*, *op. cit.*, p. 18.

* Collège d'enseignement secondaire.

ouvrages reconnus. Il y a les officieux, les marginaux dont l'hétérodoxie atteste la liberté présente des intellectuels communistes. Part de désordre indispensable, dans la France d'après 1968, au fonctionnement ordonné de toute institution. À l'ironie d'Althusser répond l'ironie de l'appareil. Qui fait, dans *France nouvelle*, la critique du livre où Althusser dénonce l'«économisme»? Joë Metzger, le représentant de ces ingénieurs et cadres portés par la «révolution scientifique et technique». Et que dit-il du livre? En gros ceci: Althusser dit beaucoup de bêtises et il ne lit pas suffisamment les œuvres de Georges Marchais, mais l'essentiel est qu'il montre à tous qu'on peut dire tout ce qu'on veut dans le Parti. À malin, malin et demi. Pour prix de ses audaces, le «maoïste» Althusser reçoit une invitation à la fête de l'Humanité pour venir faire chorus contre le «révisionniste» Pierre Daix. Il veut être le loup dans la bergerie, on va le chercher pour aboyer après les brebis galeuses. Il prétend poser des questions embarrassantes. On lui montre que l'on prend son discours pour ce qu'il est: un discours de l'ordre.

Destin nécessaire d'un discours qui prétendait ignorer où il était tenu. Althusser voulait retrouver la rationalité de la politique hors de la politique, la dialectique révolutionnaire hors de la systématisation des idées et des pratiques de révolte existantes. Fonctionnaire de l'Université et philosophe du P.C., il pensait possible, à la place que lui désignaient ces deux pouvoirs, de retrouver l'arme de la révolution. Mais un discours universitaire a pour fonction de former des universitaires et un philosophe communiste n'a pas qualité pour rendre à ses dirigeants l'arme abandonnée de la dialectique. Très tôt Althusser devait rencontrer le problème qui se pose à tout spécialiste marxiste de la théorie: celui des rapports entre le pouvoir affirmé de la théorie et les

rapports de pouvoir réels dans lesquels se produit la parole du théoricien. Limitation qui ne condamne pas la parole de l'intellectuel à l'impuissance ou à la servilité mais qui l'oblige à prendre en compte dans son discours le lieu d'où il parle et à investir ce discours dans une pratique visant à transformer les rapports de pouvoir qui en font *seulement* un intellectuel. Tout l'effort d'Althusser fut au contraire de chasser de son discours les effets de pouvoir qui le contraignaient. À la fin de 1963 il se trouva doublement interrogé : par les autorités de son parti sur le rapport de sa théorie avec la politique qui se faisait en Chine, par les syndicalistes étudiants sur les rapports de la discipline de la science avec la discipline universitaire. Il y répondit en neutralisant le lieu de son discours, en faisant du pouvoir des professeurs le pouvoir de la science et en restreignant la question de sa place dans le P.C. dans l'ordre de la *tactique* (quels termes fallait-il adopter qui fussent acceptables pour les autorités du Parti ?) Il feignit de parler au sein, non de l'Université, mais de la théorie ; non du P.C.F. , mais du mouvement ouvrier. Lieux « neutres » non affectés par conséquent par les coupures qui tranchaient en deux le camp des marxistes et celui des universitaires. Quand la lutte éclata et dans l'Université et dans le P.C., que le camp des « marxistes » se trouva concrètement coupé en deux, il voulut continuer à parler dans ce double lieu neutre : le marxisme-léninisme (celui de Brejnev et de Mao), le mouvement ouvrier (celui de l'ouvrier Marchais et de l'ouvrier Pierre Overney). Dans la pratique politique, bien sûr, il fut bien obligé de choisir. Il choisit non « le » mouvement ouvrier mais un certain mouvement ouvrier, celui dont Brejnev est le chef, qui envoie des chars à Prague ou mitraille les ouvriers à Gdansk ; celui dont les représentants à Renault-Billancourt dénon-

çaient Pierre Overney à leur patron avant d'insulter son cadavre. Mais, *dans la théorie*, il prétend parler pour tout le monde, pour les gauchistes comme pour le P.C.F., et utiliser l'expérience de tout le mouvement ouvrier, Mao compris. Il pourrait après tout nous expliquer pourquoi, en dépit de son «maoïsme», il est membre du P.C.F., dire comme Régis Debray qu'il faut être réaliste, que les millions d'électeurs du P.C. et du P.S., c'est tout de même autre chose que les petits groupes d'intellectuels en mal d'aventures et qu'il faut être réformiste en tactique pour être révolutionnaire en stratégie. Mais justement la position de son discours lui interdit de justifier sa position politique. Il doit faire comme si la question ne se posait même pas, parler du camp de l'ordre comme si c'était le camp de la révolte, de l'École normale comme si c'était l'université révolutionnaire de Yenan. Et à partir de là les effets s'ordonnent d'eux-mêmes: plus ce discours veut être politique, plus il est universitaire. Plus il se veut en prise sur l'histoire, plus il tombe dans l'intemporel. Plus il se veut gauchiste, plus il est normalisateur. Il prétend engager une libre recherche, il nous donne un discours de procureur. Dans les mots «lutte de classe», «masses», «révolution», ce n'est plus que la longue litanie de l'ordre. Ce discours proclame que «les masses font l'histoire» pour mieux assurer le pouvoir de ceux qui le disent, qui, de leur chaire, décrètent les énoncés bourgeois ou prolétariens. Il n'emprunte au discours gauchiste et à la Révolution culturelle que pour réprimer les paroles de la révolte et redonner confiance à tous les docteurs en marxisme-léninisme.

Inversion qui nous donne la clef de ce «maoïsme»: simple figure de la petite différence nécessaire pour que le philosophe marxiste prenne sa part dans la répression ou le détournement des idées de la révolte.

Non pas le vœu pieux d'un intellectuel qui essaierait de concilier ses idées de philosophe avec ses fidélités de militant, mais une pièce de la machinerie révisionniste, une forme de répression spécifique où se confirme le pouvoir des professeurs de représenter non plus l'universel du discours bourgeois classique mais l'union de l'universel de la science et de la positivité du prolétariat.

Telle est en effet la fonction maintenant assurée, au sein de l'ordre idéologique bourgeois, par le discours de la philosophie marxiste. Le temps n'est plus où Marx dénonçait une philosophie qui sacralisait la division du travail dans le pouvoir des idées, la conscience de soi ou la critique critique. C'est aujourd'hui le marxisme qui sert à cette opération. La «lutte de classe dans la théorie», c'est la dernière ressource de la philosophie pour éterniser la division du travail qui lui donne sa place. L'on pourrait en conclure que la «lutte de classe dans la théorie», ce n'est ni plus ni moins dangereux à Paris en 1973 que n'était à Berlin en 1844 la critique critique: une nouvelle figure de la vieille fonction philosophique: interpréter le monde pour n'avoir pas à le transformer. Ce serait oublier que le développement même du marxisme, ses formes d'appropriation politique ont modifié le statut de l'intellectuel et celui de l'interprétation. Depuis que le marxisme est devenu en U.R.S.S. raison d'État, l'interprétation a donné à une catégorie d'intellectuels un autre pouvoir: non plus seulement de transformer les chaînes réelles en chaînes idéales mais d'imposer des chaînes réelles au nom du prolétariat et de la lutte des classes. Sur la répression des intellectuels «petits-bourgeois» on a vu s'élever le pouvoir de l'intelligentsia «prolétarienne»: pouvoir de parler au nom des masses, de représenter la conscience ou l'idéologie du prolétariat et d'interpréter, au nom

de cette représentation, les actions des individus ou les mouvements des masses. Mécanisme dont le fonctionnement est porté à son paroxysme dans des mises en scène comme celles des procès de Moscou, mais dont l'apprentissage se fait à chaque échelon de la hiérarchie. Transformer un militant ouvrier en cadre politique ou syndical, cela veut dire lui transmettre le pouvoir d'interpréter, de savoir reconnaître le provocateur sous l'ouvrier et la vraie revendication derrière la revendication apparente[1].

La philosophie, en devenant «lutte de classe dans la théorie», s'est mise à l'école de ce pouvoir nouveau. Ce pouvoir de «représentation» du prolétariat, elle l'exerce vis-à-vis des «intellectuels petits-bourgeois» pour leur enseigner à reconnaître eux aussi les vrais motifs de leur insatisfaction ou de leur révolte, pour leur désigner leurs véritables ennemis et leur montrer combien, pour les affronter, leurs ressources sont insuffisantes; pour montrer aux savants qui s'interrogent sur leur rapport au pouvoir que leur véritable ennemi est l'idéalisme, et aux intellectuels révoltés qu'ils doivent d'abord se battre contre la contamination de l'humanisme. Au moment où la question se pose de savoir ce qui, dans notre marxisme, est l'arme des paysans et des ouvriers chinois, et ce qui est le discours de la raison d'État soviétique, la philosophie vient nous dire que

1. Cf. dans le livre de Michèle Manceaux et Jacques Donzelot: *Cours camarade, le P.C.F. est derrière toi*, le discours exemplaire du délégué C.G.T., formé à bonne école, à propos de la grève déclenchée par le licenciement d'un gauchiste: «Ils se sont mis en grève d'eux-mêmes, mais il y étaient sur un faux motif, sur un motif qui ne les emmenait nulle part et qui n'était pas en fin de compte le vrai motif de leur mécontentement, parce que le motif de leur mécontentement était les salaires» (p. 20). Et ailleurs: «On a bien posé le problème aux travailleurs qui l'avaient suivi en disant: "Est-ce que c'est ça le problème que vous avez?" Obligatoirement, les gars nous ont dit non, effectivement, ça c'est un problème, mais enfin notre problème majeur, c'est d'avoir des meilleurs salaires que ceux qu'on a en ce moment», p. 19, collection «La France Sauvage», Gallimard, 1974. Dans ce déplacement des cibles on peut reconnaître *in nuce* le même mécanisme qui est au cœur de l'idéalisme althussérien.

ce qui menace le marxisme, c'est l'humanisme, l'idéologie des droits de l'homme et de la liberté. Au moment où il est vital que chaque forme de la subversion anticapitaliste et antiétatique puisse libérer son expression autonome, elle vient rappeler comment il faut parler et ne pas parler. Idéalisme masqué derrière la critique du sujet et les appels à la lutte des classes et à l'idéologie prolétarienne : rappel à l'ordre dans un langage de gauche, maoïste même au besoin.

Discours de l'ordre dans le lexique de la subversion : pièce donc dans la machinerie du moderne révisionnisme, formé à l'école de la raison d'État soviétique et confronté aux formes nouvelles de la révolte anticapitaliste. La torsion du discours marxiste savant renvoie au système des pratiques – discursives et autres – de nos appareils communistes. Certes leurs dirigeants ont depuis longtemps abandonné la conception marxienne de l'autoémancipation des travailleurs et les objectifs de destruction du pouvoir d'État et d'abolition du despotisme d'usine et du salariat[1]. Mais leur volonté de gestion à l'intérieur des structures capitalistes et étatiques ne veut ni ne peut pour autant s'exprimer dans le langage du réformisme. Nous ne sommes plus au temps des Bernstein. Plus question d'abandonner ou de corriger un marxisme qui a montré sa capacité de capter et soumettre les idées de la révolte. Plus question d'aller dire que le temps des révolutions est passé, que le capitalisme arrive à surmonter ses crises et qu'il vaudrait peut-être mieux se contenter d'avoir un gouvernement qui fasse quelques réformes et

1. On sait que la référence à l'abolition du salariat a récemment disparu des statuts de la C.G.T. La chose a fait assez peu de bruit pour que les docteurs marxistes-léninistes, occupés à la critique de l'«économisme» du P.C.F. et à la défense sourcilleuse du «léninisme» aient pu généralement se dispenser d'y prêter attention.

améliore le niveau de vie des travailleurs. Essayez donc avec un tel discours de maintenir une discipline de parti. Essayez d'attirer par cette sagesse les jeunes révoltés que produisent l'usine et l'école capitalistes. Seul le langage de la lutte des classes peut servir à la double fonction de normalisation et de récupération qui définit le rapport du révisionnisme à la révolte. Quand son pouvoir est lui-même menacé, le révisionnisme met ce langage au service de la simple cause de l'ordre. Ainsi en était-il en 1969 quand la lutte contre les «provocations» passait au premier plan. Aujourd'hui le P.C. n'a pas seulement besoin de gagner des voix à gauche, il ne peut plus recruter sur la base de l'ordre. Les jeunes qui viennent à la J.C. veulent autre chose. Naguère quand les gauchistes criaient: «Une seule solution, la révolution», on leur répondait: «Une seule solution, le programme commun.» Maintenant les jeunes communistes ont trouvé la synthèse: «Une seule solution, la révolution. Un seul moyen, le programme commun.» Le langage marxiste ne doit plus aujourd'hui célébrer seulement le calme et la dignité des organisations ouvrières et jeter l'anathème sur les anarchistes et provocateurs qui font le jeu de la bourgeoisie[1]. Le temps n'est plus où M. Gisselbrecht* pouvait écrire dans ses diatribes antigauchistes que le concept de «prise du pouvoir» était un concept petit-bourgeois auquel il fallait

1. Bonne aubaine d'ailleurs pour les penseurs révisionnistes: les théoriciens officiels du P.S. et de la C.F.D.T. les déchargent maintenant de ce travail. C'est le syndicaliste autogestionnaire Edmond Maire qui explique qu'un ouvrier n'a pas forcément qualité pour devenir président de la République. C'est le socialiste à la page Régis Debray qui vient reprendre dans *Le Nouvel Observateur* les arguments de MM. Prévost ou Gisselbrecht contre le «messianisme» des petits-bourgeois gauchistes qui jouent à la révolution (on fait du neuf avec ce qu'on a).

* André Gisselbrecht, germaniste, spécialiste de Brecht, enseignant à l'université de Vincennes, publia en 1969 dans *L'Humanité* une très violente dénonciation des thèses et des comportements des militants gauchistes. Cf. aussi *supra*, chap. I, note 26.

opposer la notion scientifique de «phase de transition». Aujourd'hui les J.C. occupent l'ambassade du Chili comme de vulgaires provocateurs gauchistes. Il faut que la théorie soit à l'unisson. Il y a place, *à côté* du discours officiel sur le capitalisme monopoliste d'État, pour un discours de gauche qui apporte au révisionnisme ce supplément d'âme théorique et maoïste correspondant à l'importation de méthodes ou de mots d'ordre gauchistes dans la pratique des jeunes communistes. Il y a place pour une philosophie de la récupération[1].

Ce qui n'était pas possible en 1969, quand l'appareil dirigeant du P.C.F. craignait pour son hégémonie, l'est en effet maintenant. Au moment où paraît en France le livre d'Althusser, ces craintes sont bien dissipées et ceux qui vitupéraient naguère les provocateurs commentent maintenant d'un ton serein la «mort du gauchisme». Les maoïstes ont abandonné leur rêve d'être le noyau d'une nouvelle unité populaire, les trotskistes font la queue des défilés de la gauche, les anciens combattants du 22 Mars chantent la libido et les machines désirantes. Déclin du gauchisme historique qui n'est pas pour autant l'évanouissement des aspirations anticapitalistes et antiautoritaires dont il s'était fait le représentant. Partout ces idées trouvent des formes d'expression nouvelles. Partout des communautés de lutte se forment contre l'ordre bourgeois: des ouvriers qui refusent la restructuration capitaliste, des paysans qui refusent de laisser leurs terres à l'armée, des

---

1. J'ai souligné: à côté. Il ne faut pas en effet que la philosophie antiéconomiste aille s'occuper des thèses économiques du Parti. Une lectrice trop enthousiaste de la *Réponse à John Lewis*, Nicole-Édith Thévenin a eu l'étrange idée de vouloir tirer des thèses antiéconomistes une critique des théoriciens officiels du capitalisme monopoliste d'État (Boccara et Herzog). *La Nouvelle Critique* d'avril 1974 met les choses au point. Sans souffler mot des thèses du maître, elle réprimande l'écolière pour n'avoir rien compris aux «réalités actuelles du capitalisme monopoliste d'État».

travailleurs immigrés qui refusent le servage, des jeunes qui refusent l'encasernement scolaire et militaire, des femmes, des minorités nationales... Mais cette dispersion qui multiplie les lieux où se pose la question du pouvoir rend aussi dérisoires les efforts du gauchisme classique pour unifier ces luttes et leur imposer son hégémonie. L'affaire Lip, si elle a révélé la profondeur que pouvait atteindre la subversion dans la pratique et la pensée de ces ouvrier(e)s et employé(e)s qu'on disait si respectueux, a aussi montré l'impuissance radicale des mouvements gauchistes à propager cette subversion, à en faire le principe de formes nouvelles d'organisation de la révolte. Début sans doute d'une figure nouvelle de la subversion, mais fin en tout cas des grands discours totalisateurs du gauchisme. Fin, si l'on veut, de l'opposition des petits mondes communistes au grand. Le temps de la concurrence est fini, l'entreprise différée de la récupération peut enfin se déployer. La dispersion de la révolte, la fin du gauchisme organisé, tout cela ne prouve-t-il pas que seuls les vieux appareils si décriés sont des facteurs d'unification? P.C. et P.S. rivalisent pour ramener à eux les forces que le gauchisme a mises en mouvement et qu'il est incapable d'unifier.

Conjoncture qui redonne au discours œcuménique des marxistes de la chaire une place que Mai 68 avait mise en péril. Au lendemain de 1968, il n'était guère possible de tenir le discours de *la* philosophie marxiste, de dire ingénument: «Le M.L. enseigne que...» Une expérience trop récente avait montré que tout discours «marxiste» doit faire ses preuves dans la pratique, s'avouer discours de l'ordre ou de la subversion. Et la prétention des philosophes à systématiser la pratique des autres n'était plus reçue. Il y avait bien des universitaires «gauchistes» qui expliquaient que pour faire une stratégie révolu-

tionnaire il fallait d'abord élaborer la théorie du mode de production, des classes et des alliances de classes. Ils pouvaient attirer des auditeurs mais ils ne trompaient pas grand monde. Pour les jeunes intellectuels qui formaient la clientèle potentielle de la philosophie marxiste, il apparaissait alors clair que la capacité de systématiser les luttes de classes revenait à ceux qui se battaient. En matière de marxisme, la fonction de l'universel n'était plus reconnue aux théoriciens mais aux organisations politiques. C'est dire aussi qu'un certain besoin de généralisation et de systématisation était satisfait par leur discours. En face du discours totalisateur du révisionnisme, il y avait des discours totalisateurs gauchistes. La Gauche Prolétarienne par exemple présentait un discours totalisateur de ce genre. On pouvait le critiquer, le trouver fou, lui opposer des montagnes de littérature marxiste, il n'en fonctionnait pas moins comme un certain universel à quoi des intellectuels marxistes pouvaient confronter leurs expériences et leur culture. En 1970, E. Terray opposait la théorie de Marx et de Lénine non à l'«économisme» et à l'«humanisme» mais aux thèses de la Gauche prolétarienne. Aujourd'hui, le fractionnement de la révolte marque la fin des grandes synthèses politiques du discours gauchiste. On pouvait en 1969 tenir un discours gauchiste unitaire sur le rapport de la révolte antiautoritaire des jeunes aux luttes prolétariennes. Comment penser aujourd'hui, sinon dans la généralité la plus pauvre, l'unité entre les luttes des paysans-travailleurs, celles des lycées, des femmes ou des immigrés ? Ces luttes qui attaquent le pouvoir dans ses manifestions diverses et parfois contradictoires ne présentent pas seulement la multiplicité qui rendrait plus difficile le travail de la synthèse. Elles présentent aussi la multiplication des discours de la révolte. «Quand les prisonniers se sont mis

à parler, dit Foucault, ils avaient eux-mêmes une théorie de la prison, de la pénalité, de la justice[1].» On observera sans doute que les prisonniers sont dans une situation privilégiée pour faire la théorie de leur condition et que si leurs révoltes ont été profondément ressenties par l'ordre bourgeois, leur discours n'a guère retenti dans le champ du discours politique. Mais à Besançon, quand les Lip se sont mis à parler, ils ont tenu un discours cohérent sur leur pratique. Pas des mots, des cris d'indignation ou ces phrases exemplaires que la pratique gauchiste découpait dans le discours de la révolte pour les réinscrire dans le discours des porte-parole de l'universel prolétarien. Une véritable théorie de ce qu'ils faisaient: théorie où les idées de Mai 68 viennent rencontrer la tradition syndicaliste; mais où l'on peut reconnaître aussi une «fusion» d'un genre nouveau: celle de l'expérience ouvrière de lutte avec une idéologie chrétienne qui se propose apparemment autre chose que d'être «le soupir de la créature accablée par le malheur». Cette surprise n'est pas unique. Un peu partout nous rencontrons, en face d'un discours marxiste devenu discours de l'ordre, des pratiques de subversion qui s'appuient sur des théories «idéalistes». L'impossibilité de maîtriser la multiplication et les retournements du discours de la révolte, de penser dans leur unité les luttes anticapitalistes et antiautoritaires d'aujourd'hui, redonne au discours de la philosophie marxiste une place que n'occupent plus les grandes synthèses gauchises. Assurément il ne répond pas à l'exigence d'une réflexion d'ensemble sur les luttes d'aujourd'hui, mais il s'installe

1. «Les intellectuels et le pouvoir», entretien avec Gilles Deleuze, *L'Arc*, n° 49, « Gilles Deleuze », p. 5.

dans le vide que l'impossibilité de cette réflexion crée : vide de l'universel, vide du livre.

Retour des vieux partis pour récupérer une révolte qui s'échappe de tous côtés ; retour des marxistes de la chaire pour reprendre le discours de l'universel prolétarien que les politiques gauchistes ne peuvent plus tenir. À l'ombre de la récupération tentée du gauchisme par le révisionnisme, le dogmatisme œcuménique des professeurs de marxisme vient recouvrir le partage des idées de l'ordre et des idées de la révolte et égrener le chapelet de ces certitudes qui sont le bien de tous : que les masses font l'histoire, qu'elles doivent être dirigées par le Parti de la classe ouvrière, que ce Parti doit avoir une ligne politique juste, pratiquer la ligne de masse, et faire une analyse correcte des classes intermédiaires pour nouer de solides alliances de classes et partir bien armé à l'assaut du pouvoir (ce qui, Dieu merci, n'est pas encore pour demain). Discours qui vient rendre à la conscience marxiste troublée la solidité de ses certitudes, assurer que l'on peut parler tout uniment *du* prolétariat, *du* marxisme-léninisme ou *du* mouvement ouvrier, qu'il y a bien parmi les idées qui fondent la révolte le partage à faire entre celles qui sont bourgeoises et celles qui sont prolétariennes, et que les détenteurs du savoir marxiste ont toujours qualité pour faire ce partage. À cette entreprise de restauration du dogmatisme dont on voit maintenant s'accumuler les monuments, Althusser fournit son principe philosophique : la « critique du sujet », la théorisation du « procès sans sujet », c'est le tour qui permet au dogmatisme de parler à nouveau au nom de l'universel prolétarien, sans avoir à se poser la question de savoir d'où il parle et à qui. Au prix de ce simple dédoublement qui réprime la conscience « petite-

bourgeoise» pour assurer sa place au discours de l'idéologie prolétarienne[1].

Le retour de cette philosophie que l'on avait cru enterrée en Mai 68 vient ainsi désigner la limite que la subversion de Mai n'a pas franchie: elle n'a pas détruit la machine théorique et politique de la *représentation*; le gauchisme a pu continuer à parler dans le discours de la représentation, le discours de l'universel tenu au nom des masses. Le renouveau de l'althussérisme – et plus généralement du marxisme de la chaire – vient aujourd'hui témoigner de l'impuissance des couches intellectuelles radicalisées depuis Mai 68 à penser *positivement* la spécificité de leur révolte, la place de cette révolte dans le camp de la révolution. La révolte étudiante contre le savoir bourgeois, la coupure qui a jeté toute une fraction des intellectuels (pas les intellectuels au sens ancien de représentants de la culture, mais au sens d'agents intellectuels de la reproduction des rapports bourgeois) dans le camp de la révolte, ces ruptures n'ont pu libérer pleinement leur positivité. C'est qu'une révolte *de masse* d'une fraction des intellectuels contre l'ensemble du pouvoir bourgeois posait un problème politique inédit, et que cette nouveauté était guettée par les figures politiques traditionnelles et complémentaires: celle de la petite bourgeoisie humiliée et celle de l'intelligentsia avant-gardiste. Il y avait pourtant cette idée, héritée à travers Mai de la Révolution culturelle: briser la division du travail qui enfermait l'intellectuel dans la séparation d'avec le travail manuel. Projet notamment mis en œuvre par la Gauche Prolétarienne. Mais l'abstraction de ce projet donna lieu en fait à une simple négation. On décréta la mort du livre, la futilité des luttes qui

1. Voir dans «La philosophie, arme de la révolution», ce jeu où le discours dogmatique de la philosophie prolétarienne s'instaure sur l'humiliation de la conscience petite-bourgeoise du professeur de philosophie.

demeuraient à l'intérieur des appareils idéologiques bourgeois; les intellectuels se transformèrent en ouvriers ou en révolutionnaires professionnels. Ils décidèrent de se prolétariser. Mais à ce point l'idée neuve (briser les formes bourgeoises de la division du travail) se trouvait captée par l'idée ancienne (réprimer l'indignité de la révolte «petite-bourgeoise»). Avec cet effet de retournement: transformer la révolte d'une classe en révolte d'une autre classe, faire parler des intellectuels au nom du prolétariat. Restauration du mécanisme de la *représentation*, redoublée au niveau des rapports de pouvoir organisationnels. De cette idéologie «prolétarienne» à laquelle la «petite-bourgeoisie» devait se soumettre, certains intellectuels bien sûr se firent les représentants. Pour se prolétariser, la «petite-bourgeoisie» devait elle-même se diviser en deux et une partie des intellectuels en réprimer une autre au nom du prolétariat.

Ainsi les tentatives de transformation de la fonction des intellectuels, d'union de leur révolte et des différentes luttes populaires, se trouvèrent-elles toujours plus ou moins déniées par le discours de la représentation. Refoulement des contradictions objectives déterminant la révolte d'une couche sociale, des formes et des aspirations spécifiques de cette révolte, qui autorisait une fraction des intellectuels à parler à nouveau au nom du prolétariat, à réintroduire, contre ses intentions proclamées, la parole substitutive du révisionnisme. Mécanisme produit non par l'ignorance ou l'arrogance de la «spontanéité» petite-bourgeoise, mais par ce marxisme appris à l'école de l'Université et des «organisations de la classe ouvrière». Discours qui autorise à parler pour les autres; à annuler le lieu et le sujet de sa parole. Mécanisme dont le discours althussérien nous a donné la figure la plus exemplaire: discours

fondé sur la condition de nier d'où il parle, de quoi il parle, à qui il parle. Qu'il reparaisse aujourd'hui pour ce deuxième tour de scène dont parlent Hegel et Marx, cela ne doit pas seulement prêter à dérision, mais nous instruire sur la limite que n'ont pu encore briser toutes les tentatives faites depuis Mai pour transformer les pratiques des intellectuels: le refus de penser sa propre place autrement que dans le dédoublement de la plèbe «petite-bourgeoise» et de la chevalerie «prolétarienne», la prétention de parler au nom d'un universel investi dans la positivité prolétarienne. Discours hérités des machineries stalinienne et révisionniste auxquels la seule réponse, au sein du gauchisme, fut donnée par le discours, dénonciateur mais aussi simplement réactif, du «désir».

Mécanisme de la représentation dont évidemment nul décret ne peut libérer le discours de la révolte. Les appels des uns à oublier le marxisme n'empêcheront pas la lutte des classes d'exister et le marxisme de demeurer dans cette fonction ambiguë qu'il occupe aujourd'hui: système d'identifications multiples, lieu où viennent se croiser les discours de la révolte et où sans cesse les paroles de l'ordre viennent s'échanger contre celles de la subversion. Les appels des autres à opérer, par-delà le discours léniniste de la représentation, un nouveau retour à Marx – au Marx qui dénonce le despotisme d'usine, théorise la pratique ouvrière de l'association et annonce le monde des producteurs libres –, ne sauraient empêcher qu'il n'existe pas de marxisme pur; que le discours marxiste s'est toujours trouvé tordu par la pratique sociale: tordu par les discours et les pratiques de la révolte – celles des ouvriers de Paris en 1871, des ouvriers de Moscou ou de Petrograd en 1905 ou 1917, des paysans du Hounan en 1926; tordu ailleurs par les disciplines et les discours du pouvoir.

Aujourd'hui encore c'est seulement par des luttes de masse que peut être ébranlé ce dispositif théorico-politique de la représentation qui entrave l'expression autonome de la révolte.

Aussi bien le discours qui est ici tenu ne saurait-il prétendre se situer d'un point extérieur à ce cercle. De quel droit fait-on ici référence aux «masses» et invoque-t-on pour soutenir son discours la pratique des ouvriers de Paris ou des paysans de Tatchaï? Que démontre-t-on au juste en confrontant les thèses du discours philosophique tenu à Paris en 1972 par Althusser avec le vieux brouillon des *Thèses sur Feuerbach* et en appelant à la rescousse des bribes de discours d'ouvriers du temps passé et de procureurs louis-philippards? Sans doute n'a-t-on pas prouvé grand-chose ici, et l'aurait-on fait que les gens réalistes seraient fondés à nous dire qu'à tant détruire, il faudrait bien avoir quelque chose à mettre à la place; à moins que tout cela ne soit encore divertissement de clerc, tout juste propre à grossir le stock existant de littérature marxiste et paramarxiste.

Toutes interrogations auxquelles il n'y a sans doute rien à répondre sinon que ce discours ne prétend pas nier le cercle dans lequel il est pris mais en rendre perceptible la clôture que le dogmatisme cherche perpétuellement à effacer; contribuer à l'élucidation de ce pouvoir qui permet aux professeurs de soutenir l'universalité de leur discours de la garantie de parler au nom des masses. À cette fin on a tenté ici sur un discours exemplaire une double opération: on s'est efforcé de le réinsérer dans son histoire, dans le système des contraintes pratiques et discursives qui le rendent énonçable. On a cherché à surprendre ses articulations en le contraignant à répondre à d'autres questions que celles des partenaires de complaisance qu'il s'était choisis, en

réinscrivant son argumentation dans ces chaînes de paroles où se sont formulées et se formulent encore les nécessités de l'oppression et les espérances de la libération. Non pas une réfutation, car il ne sert à rien de réfuter les dogmatismes. Plutôt une mise en scène visant à dérégler le fonctionnement d'un de ces discours marxistes savants qui occupent notre espace théorique pour rendre lisible, dans le discours de la révolution, la consécration de l'ordre existant. Par où l'on voudrait simplement faire écho à ce qui, dans la disparité des luttes et des interrogations de notre présent, cherche à s'exprimer de liberté neuve.

Janvier-mai 1974

Appendice
« Sur la théorie de l'idéologie : politique d'Althusser » (1969)

Cet appendice a pour origine un cours donné au premier semestre de 1969 à l'université de Paris VIII/Vincennes. Cette université, créée de toutes pièces pendant l'été 1968, était censée donner aux étudiants rebelles la nouveauté qu'ils espéraient. C'était une pépinière de jeunes universitaires, marqués par leurs convictions marxistes et par les nouveautés théoriques du temps : linguistes ou anthropologues structuralistes, philosophes althussériens, psychanalystes lacaniens, sociologues formés à l'école de Bourdieu ou professeurs de littérature instruits par la sémiologie de Roland Barthes et la « théorie littéraire » du groupe Tel Quel. La chose ressemblait donc fort à ce qu'on appelait alors une « récupération » du mouvement de Mai, destinée à en dissoudre le potentiel politique en nouveauté académique et culturelle. De ce fait, les universitaires marxistes qui avaient été concentrés là se divisèrent vite en deux camps violemment opposés. Les uns refusaient la « récupération » et voulaient utiliser cette université hors normes comme base d'une lutte continuée contre l'institution même de l'Université. Les autres épousaient la thèse du Parti communiste français pour lequel Vincennes constituait un « acquis » du mouvement de Mai à consolider et à défendre contre les « provocateurs » gauchistes qui voulaient la saborder. L'althussé-

risme devint alors tout naturellement l'arme théorique de ces derniers et conduisit vers eux des recrues nouvelles, attirées non plus par la subversion mais par le désir d'y mettre fin. Dans ce contexte, mon cours, qui devait d'abord commenter les textes de Marx sur l'idéologie, devint assez rapidement l'instrument d'une réflexion sur la situation de cette université, sur le retour à l'ordre qui s'y opérait au nom du marxisme althussérien et sur ce qui me parut le cœur de l'entreprise, la théorie althussérienne du combat de la science contre l'idéologie. À la fin du semestre, un de mes auditeurs, Saul Karsz me demanda d'en tirer un article pour un recueil collectif sur Althusser qui parut en 1970 en Argentine. Il est possible qu'il ait communiqué, par la même occasion, mon texte au principal intéressé. Quoi qu'il en soit, le texte resta inédit en France jusqu'en 1973. L'éditeur de la revue* L'Homme et la société, *Serge Jonas, en eut alors connaissance et me demanda de le publier* (janvier-février-mars 1973, n° 27). *Je crus nécessaire alors de marquer mes réserves à l'égard de ce qui, dans son argumentation, tenait encore à ce que la tradition marxiste a charrié de plus douteux: la substantialisation de «l'idéologie prolétarienne» comme idéologie du prolétariat, son identification avec la théorie marxiste-léniniste et l'explication de toute position théorique ou politique critiquée par l'appartenance de son auteur à une «petite bourgeoisie», vouée par sa «position de classe» à osciller perpétuellement entre le passé idéologique bourgeois et l'avenir scientifique prolétarien. Je décidai donc, lors de la publication de l'article, puis de son inclusion dans*

* Saül Karsz, Jean Pouillon, Alain Badiou, Emilio de Ipola, Jacques Rancière, *Lectura de Althusser*, Editorial Galerna, Buenos-Aires, 1970

La Leçon d'Althusser, *d'indiquer, par une série de notes nouvelles, la distance prise avec cette rhétorique. Il me semble aujourd'hui que le livre de 1974 fournit suffisamment par lui-même la critique de son appendice. Ce dernier texte est donc ici présenté tel qu'il fut écrit en 1969.*

J. R.

«Il s'agit d'un événement plein d'intérêt: le processus de décomposition de l'esprit absolu.»
Marx, *L'Idéologie allemande*

«Tous les mystères qui portent la théorie au mysticisme trouvent leur solution rationnelle dans la pratique humaine et dans la compréhension de cette pratique.» Longtemps cette phrase resta pour nous le premier de ces mystères. On y donna une solution qui n'était pas peu mystique: tels les jeunes théologiens du séminaire de Tübingen, fouillant les buissons pour y découvrir de nouvelles «facultés», nous multipliâmes des «pratiques» dotées chacune de lois spécifiques. Au premier rang se trouvait bien sûr la pratique théorique, laquelle portait en elle-même les normes de sa vérification. Ainsi la cause était entendue, d'autant plus que ses adversaires n'avaient à lui opposer qu'une pratique réduite, sous le nom de «praxis», à sa propre invocation.

En mai 1968 les choses se sont brutalement éclairées. Tandis que la lutte de classes éclatait, de façon déclarée, sur la scène universitaire, le statut du Théorique se trouvait mis en question non plus par les sempiternels verbiages sur la praxis et le concret, mais par la réalité d'une révolte idéologique de masse. Dès lors aucun discours «marxiste» ne pouvait plus se soutenir de la seule affirmation

de sa propre rigueur. La lutte de classe qui prenait pour enjeu le système bourgeois du savoir posait à chacun la question de sa signification politique dernière, de son caractère révolutionnaire ou contre-révolutionnaire.

En cette conjoncture, la signification politique de l'althussérisme s'est révélée tout autre que nous ne le pensions. Non seulement les présupposés théoriques althussériens nous ont interdit de comprendre la signification politique de la révolte étudiante. Mais encore on a vu, depuis un an, l'althussérisme servir aux minipenseurs du révisionnisme de justification théorique à l'offensive «antigauchiste» et à la défense du savoir académique. Ainsi devenait clair ce que nous avions jusque-là voulu ignorer: le lien de l'interprétation althussérienne de Marx à la politique révisionniste n'était pas simplement une coexistence équivoque, il était une solidarité théorique et politique effective.

Les remarques qui suivent visent à marquer le point où, dans la lecture althussérienne, cette solidarité se noue, soit la théorie de l'idéologie.

La spécificité de la théorie althussérienne de l'idéologie peut se résumer en deux thèses fondamentales:

1. L'idéologie a dans toute société – divisée ou non en classes – une fonction première commune: assurer la cohésion du tout social en réglant le rapport des individus à leurs tâches.

2. L'idéologie est le contraire de la science.

La fonction critique de la thèse 1 est claire: elle vise les idéologies de la désaliénation, selon lesquelles la fin de l'aliénation capitaliste serait la fin de la mystification de la conscience, l'avènement d'un monde où les rapports de l'homme à la nature et de l'homme à l'homme seraient parfaitement transparents: en quelque sorte, le passage paulinien de la

vision confuse en miroir à la vision face à face. À ces idéologies de la transparence, Althusser oppose l'opacité nécessaire de toute structure sociale à ses agents: l'idéologie est présente dans toute totalité sociale en raison de la détermination de cette totalité par sa structure à laquelle correspond une fonction générale: fournir le système de représentations qui permettent aux agents de la totalité sociale d'accomplir les tâches déterminées par cette structure.

> Dans une société sans classes comme dans une société de classes, l'idéologie a pour fonction d'assurer le *lien* des hommes entre eux dans l'ensemble des formes de leur existence, le rapport des individus à leurs tâches fixées par la structure sociale[1].

Ainsi le concept d'idéologie peut être défini dans sa généralité avant qu'intervienne le concept de lutte de classes. De la sorte, la lutte des classes viendra «surdéterminer[2]» la fonction première de l'idéologie.

Nous voudrions étudier comment cette thèse s'établit et comment elle s'articule à la seconde dans un texte particulièrement explicite:

> L'idéologie est, dans les sociétés de classes, une représentation du réel, mais nécessairement faussée, parce qu'elle est nécessairement orientée et tendancieuse – et elle est tendancieuse parce que son objectif n'est pas de donner aux hommes la connaissance objective du système social dans lequel ils vivent, mais au contraire de leur donner une représentation mystifiée de ce système social pour les maintenir à leur «place»

1. *Théorie, pratique théorique et formation théorique. Idéologie et lutte idéologique*. Texte ronéotypé, p. 29.

2. Poulantzas, *Pouvoir politique et classes sociales*, p. 223.

dans le système de l'exploitation de classe. 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 classes, 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[1].

Le premier problème est pour nous la nature des concepts avancés pour rendre compte de la fonction générale de l'idéologie: la notion de «cohésion sociale» fait écho à la formule employée plus haut: «lien des hommes entre eux dans l'ensemble des formes de leur existence». «Lien» ou «cohésion» du

1. *Théorie, pratique théorique...*, doc. cit., p. 30-31.

«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? N'est-ce pas ce fantôme du «groupe social» qui se profile ici dans l'analyse d'Althusser? Nous pourrions voir l'indice de ce déplacement dans le statut qu'il accorde ici à la religion:

> Dès les sociétés primitives où les classes n'existent pas, on constate déjà l'existence de ce lien, et ce n'est pas un hasard si on a pu voir dans la première forme générale de l'idéologie, la *religion*, la réalité de ce lien. (C'est une des étymologies possibles du mot *religion*.)[1]

Nous pouvons, en inversant l'analyse, poser la question: penser l'idéologie en général avant de penser la lutte des classes, n'est-ce pas nécessairement la penser sur le modèle de l'analyse traditionnelle de la religion, celle d'une sociologie héritière du discours métaphysique sur la société? La *superposition* de deux fonctions de l'idéologie (maintien de la cohésion sociale en général et exercice de la domination de classe) pourrait alors signifier pour nous la *coexistence* de deux conceptualités hétérogènes: celle du matérialisme historique et celle d'une sociologie bourgeoise de type durkheimien. Le tour

1. *Ibid.*, p. 26.

propre à Althusser est de transformer cette coexistence en articulation, ce qui implique une subversion à double sens :

1. L'idéologie est d'abord définie non sur le terrain du marxisme mais sur celui d'une sociologie générale (théorie du tout social en général). La théorie marxiste viendra alors se superposer à cette théorie *sociologique* de l'idéologie comme théorie d'une surdétermination propre aux 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.

2. Mais le niveau de cette sociologie générale est revendiqué lui-même comme niveau de la théorie marxiste de l'idéologie, sans pour autant que celle-ci ait rien à en dire. D'où l'opération en sens contraire : l'analyse de la prétendue fonction générale 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 classe. On utilisera pour définir la société en général les concepts marxistes définissant les sociétés de classes.

Le mécanisme de cette subversion est clairement visible lorsque Althusser expose la double détermination de l'idéologie dans les sociétés de classes :

> 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 à la fois parce qu'elle est produite comme déformante par l'existence de la division en classes (p. 31).

Qu'est-ce donc que cette *structure* dont le niveau est ici distingué de celui de la division en classes ? En termes marxistes, la détermination d'une totalité

sociale par sa structure, cela veut dire sa détermination par les *rapports de production* qui caractérisent un mode dominant de production. Mais par rapports de production on entend les formes sociales d'appropriation des moyens de production qui sont des formes d'appropriation de classe. Dans les rapports de production capitalistes est donnée l'opposition de classe entre ceux qui possèdent les moyens de production et ceux qui vendent leur force de travail. La distinction des deux niveaux méconnaît que le niveau de la «structure» est proprement le niveau d'un rapport de classes[1].

L'analyse du fétichisme met bien ce point en évidence. Il ne suffit pas de dire en effet du fétichisme qu'il est manifestation/dissimulation des rapports de production (comme je l'avais fait dans *Lire «le Capital»*). Ce que le fétichisme dissimule de façon spécifique, c'est le caractère *antagoniste* des rapports de production: l'opposition capital/travail disparaît dans la juxtaposition des sources de revenu. La structure

---

1. Naturellement ce rapport de classes est à distinguer soigneusement des formes d'exercice (politiques, économiques, idéologiques) de la lutte des classes, qui en sont les effets. Il n'en reste pas moins que les rapports de production ne peuvent être compris que comme rapports de classe, sauf à les transformer en un nouvel arrière-monde. C'est bien cette transformation qui résulte de la distinction opérée par Poulantzas, dans *Pouvoir politique et classes sociales*, entre les rapports de production et les «rapports sociaux». À partir de l'idée juste que les rapports de production ne sont pas des «rapports humains», Poulantzas tombe dans le dilemme indiqué plus haut: transparence ou opacité. Dès lors, les rapports de production apparaissent retirés dans l'au-delà de la «structure». À la limite de l'analyse d'Althusser et de Poulantzas, on arrive à une lapalissade: la structure n'est plus définie que par sa propre opacité, manifestée dans ses effets. En somme: c'est l'opacité de la structure qui rend la structure opaque.
Ce retrait – quasi heideggerien – de la structure pourrait bien n'être pas innocent politiquement. Le P.C.F. argumente volontiers ainsi: la lutte des étudiants ne s'en prend qu'à des effets de l'exploitation capitaliste; les luttes à la base dans les usines contre la hiérarchie, les cadences, les brimades ne s'en prennent aussi qu'à des effets. Il faut s'en prendre à la cause même de l'exploitation, les rapports de production capitalistes. Mais à cette dimension de la cause, seule accède la Science, c'est-à-dire la sagesse du Comité central. Le retrait de la structure devient aussi un *focus imaginarius* à la manière kantienne, image inversée et ponctualisée d'un avenir sans terme: la marche pacifique de la France au socialisme.

n'est pas dissimulée simplement en tant qu'elle serait la structure qui, comme la nature héraclitéenne, aime à se cacher. Elle dissimule sa nature *contradictoire*, et cette contradiction est une contradiction de classe. Ainsi la manifestation/dissimulation de la structure ne signifie pas une opacité de la «structure sociale en général», elle est l'efficace des rapports de production, soit de l'opposition de classe travailleurs/non-travailleurs qui marque toutes les sociétés de classes. Étendue au-delà des sociétés de classes, cet efficace de la structure devient un concept parfaitement indéterminé – ou bien alors déterminé comme le substitut d'une figure traditionnelle de la métaphysique: malin génie ou ruse de la raison.

La distinction des deux niveaux de dissimulation idéologique est donc hautement problématique. Elle fonctionne manifestement par *analogie* avec l'analyse marxiste du caractère double de tout procès de production (procès de travail en général et procès de production socialement déterminé). Mais l'analogie est manifestement illégitime. En transférant aux superstructures la loi de la dernière instance, en faisant reproduire par les effets la loi de la cause, elle pose le tout social comme une totalité de niveaux exprimant chacun la même loi. On voit aisément l'absurdité à laquelle on arriverait en appliquant le même principe à l'analyse de la superstructure politique: on pourrait dire que la «totalité sociale en général» comporte l'existence d'une superstructure politique et définir les fonctions générales d'un État d'avant la lutte des classes. Ce rapprochement n'est pas pour nous un jeu: l'idéologie pourrait bien occuper chez Althusser le statut que confère à l'État la réflexion métaphysique classique. Et son analyse pourrait représenter le mythe d'un État de nature idéolo-

gique. Mythe dont il faut maintenant éclairer la signification théorique et politique.

Cela signifie d'abord marquer la conséquence irréversible de la distinction des deux niveaux: l'Idéologie n'est pas d'abord posée comme le lieu d'une lutte. Elle n'est pas référée à deux antagonistes mais à une totalité dont elle est un élément naturel:

> 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 indispensables à leur respiration et à leur vie historique[1].

Mettre les mythes des origines (ou des fins) sous la forme restrictive du «comme si», c'est un tour de modestie classique en philosophie, auquel le kantisme a donné sa forme achevée, et ce n'est pas la seule fois où nous rencontrerons le kantisme d'Althusser. Sur le mode du «comme si», la pensée des origines garde sa fonction politique qui est de masquer la division. Ainsi l'idéologie ne sera pas posée comme le lieu d'une division mais comme une totalité unifiée par son rapport à son référent (le tout social). Du coup, l'analyse du second niveau ne sera pas celle des formes idéologiques de la lutte des classes mais celle de la «surdétermination» de l'idéologie (au singulier) par la division en classes. On parlera de l'idéologie d'une société de classes, non des idéologies de classes. C'est seulement au terme de l'analyse que l'on posera la division de l'idéologie en «tendances[2]». Mais à ce stade de l'analyse,

1. *Pour Marx*, *op. cit.*, p. 238. 2. *Théorie, pratique théorique*..., p. 32.

cette introduction de la division ne servira plus à rien. Entre-temps, l'idéologie, pour n'avoir pas été posée initialement comme le champ d'une lutte, sera subrepticement devenue *un des partenaires de la lutte*. La lutte de classes dans l'idéologie, oubliée au départ, réapparaîtra sous une forme fantastique, fétichisée, comme lutte de classes entre l'idéologie (arme de la classe dominante) et la science (arme de la classe dominée).

Marquons, avant de les commenter, les étapes de cette logique de l'oubli :

1. L'idéologie est un système de représentations assurant, dans toutes les sociétés, le rapport des individus aux tâches fixées par la structure du tout social.

1 bis. Ce système de représentations n'est donc pas un système de connaissance. Il est au contraire le système des illusions nécessaires aux sujets historiques.

2. Dans une société de classes, l'idéologie acquiert une fonction supplémentaire : maintenir les individus à la place déterminée par la domination de classe.

3. Le principe de subversion de cette domination appartient donc au contraire de l'idéologie, soit la science.

Le point stratégique de cette démonstration est celui qui articule la fonction de l'idéologie à la domination d'une classe.

> L'idéologie est, dans les sociétés de classes, une représentation du réel, mais nécessairement faussée, parce qu'elle est nécessairement orientée et tendancieuse – et elle est tendancieuse parce que son objectif n'est pas de donner aux hommes la *connaissance objective* du système social mais au contraire de leur donner une représentation mystifiée de ce système social pour les maintenir

> à leur «place» dans le système de l'exploitation de classe. (*Théorie, pratique théorique...*, p. 30.)

En articulant deux thèses (l'idéologie contraire de la connaissance, l'idéologie au service d'une classe) qu'il a jusqu'ici seulement *juxtaposées*, Althusser laisse voir le mécanisme qui, à un niveau plus profond, les lie l'une à l'autre : l'idéologie est une représentation faussée parce qu'elle ne donne pas la connaissance. Et elle ne donne pas la connaissance parce qu'elle est au service de la classe dominante. Mais de quelle idéologie s'agit-il ici ? Est-ce que l'idéologie de la classe dominée aurait pour fonction de maintenir les exploités «à leur place» dans le système de l'exploitation de classe ? Ce qui est ici défini comme fonction de *l'idéologie*, c'est la fonction de l'idéologie *dominante*. Pour penser une fonction générale de l'idéologie, Althusser doit poser la domination d'*une idéologie* comme domination de *l'idéologie*. Dès lors le tour est joué : la fonction générale de l'idéologie sera posée comme s'exerçant au profit d'une domination de classe et la fonction de subversion de cette domination sera conférée à l'Autre de l'Idéologie, c'est-à-dire la Science. L'élision initiale de la lutte des classes induit un jeu de cache-cache théorique particulièrement intéressant : la coupe idéologie/science vient réintroduire la lutte des classes. Mais aussi celle-ci vient au secours de l'opposition science/idéologie : l'idéologie avait d'abord été seulement posée comme *autre que la science*. En s'articulant à la domination de classe, à l'opposition radicale classe dominante/classe dominée, cet *autre que la science* est devenu l'Autre de la Science. La différence est devenue contradiction.

Que s'est-il donc passé, sinon l'opération même par quoi la métaphysique s'est instaurée, et qu'elle n'a pas cessé de répéter au cours de son histoire, celle

qui répond au vieux problème du *Sophiste*: penser, dans la figure de l'Autre, la différence comme contradiction[1]? Que le marxisme serve ici à accomplir la tâche nécessaire et impossible de la philosophie, nous aurons à y revenir. Il suffit pour l'instant de marquer la signification du déplacement opéré dans la pensée de l'idéologie. L'idéologie est d'abord une instance du tout social. À ce titre elle est *articulée* à d'autres instances, elle n'est opposée à aucun contraire. C'est à l'intérieur d'elle-même que se déterminent les oppositions qu'elle a à connaître: principalement, celle qui oppose l'idéologie d'une classe à celle d'une autre. Comment, à partir de là, le couple idéologie/science peut-il devenir l'opposition pertinente pour penser l'idéologie? Par une opération qui désarticule l'idéologie du système des instances, efface la division principielle du champ idéologique pour constituer dans la théorie marxiste un espace que se partagent la science et l'idéologie. L'opposition idéologie/science ne peut fonctionner que par le rétablissement d'un espace homologue à celui que pense toute la tradition métaphysique, lorsqu'elle oppose la science à son autre, posant ainsi la clôture d'un univers du discours partagé entre le domaine du discours vrai et le domaine du discours faux, entre le monde de la science et celui de son autre (opinion, erreur, illusion, etc.). Dès lors qu'elle n'est pas pensée fondamentalement comme le lieu d'une lutte qui est une lutte de classes, l'idéologie vient se glisser à cette place déterminée par l'histoire de la métaphysique: celle de l'Autre de la Science.

1. Pensée substitutive de la contradiction qui se fonde, bien sûr, sur la méconnaissance de la contradiction réelle.

Nous n'avons fait que montrer la forme générale de ce déplacement. Nous en préciserons le fonctionnement en montrant la mise en œuvre, dans une analyse *politique*, du couple science/idéologie ainsi constitué. Nous disposons pour cela de deux textes d'Althusser: l'article «Problèmes étudiants[1]», et le texte «Marxisme et Humanisme[2]». L'un et l'autre s'attachent en effet à tirer les conséquences politiques de la théorie de l'idéologie.

L'articles «Problèmes étudiants» intervenait dans le conflit qui s'était élevé entre les thèses universitaires du P.C.F. et les thèses alors dominantes à l'U.N.E.F. Celles-ci prétendaient opposer aux revendications simplement «quantitatives» du P.C. (augmentation des locaux, des enseignants, etc.) une mise en cause qualitative de la relation pédagogique, conçue, par la médiation du concept d'aliénation, comme l'analogue d'un rapport de classe. L'intervention d'Althusser visait à tracer les véritables lignes de partage devant servir de base à l'action politique et syndicale du mouvement étudiant. Aussi ne s'agit-il pas d'un article de circonstance mais des conséquences strictes de la théorie althussérienne de l'idéologie, lesquelles ont depuis constitué la référence, avouée ou non, du discours révisionniste sur l'Université.

Le principe de sa démonstration est de déplacer la ligne de partage de classe de la relation enseignant/enseigné, où l'avaient tracée les théoriciens de l'U.N.E.F., au contenu du savoir: la ligne de partage ne passe pas dans la transmission du savoir entre l'enseignant et l'enseigné, elle passe dans le contenu même du savoir, entre la science et l'idéologie. La démonstration d'Althusser engage tout un système d'implications que nous croyons utile de dégager ici.

---

1. *La Nouvelle Critique*, n° 152, janvier 1964, p. 80-111.

2. «Marxisme et Humanisme», dans *Pour Marx*, *op. cit.*, p. 225-258.

Althusser prend pour base la distinction de la division technique et de la division sociale du travail :

> Quels sont les principes théoriques marxistes qui doivent et qui peuvent intervenir dans l'analyse scientifique du milieu universitaire [...] ? Essentiellement les concepts marxistes de la division *technique* et de la division *sociale* du travail. Marx a appliqué ces principes dans l'analyse de la société capitaliste. Ils sont valables pour l'analyse de toute société humaine (au sens de formation sociale reposant sur un mode déterminé de production). Ces principes sont *a fortiori* valables pour une réalité sociale particulière comme l'Université qui appartient, pour des raisons essentielles, à toute société moderne, qu'elle soit capitaliste, socialiste ou communiste[1].

On reconnaît à la simple lecture le même mécanisme qui fonctionnait dans l'analyse de l'idéologie : élision de la lutte des classes à la place de laquelle s'instaure la généralité d'une fonction nécessaire du tout social. Mais les concepts ici requièrent une attention particulière : Althusser déclare se livrer à une *application* des concepts marxistes de division technique et division sociale du travail. Mais ces concepts ne sont aucunement donnés comme tels dans l'analyse de Marx. Celle-ci met en évidence le caractère double de tout procès de production, selon qu'on le considère comme procès de travail en général ou comme procès de production socialement défini, reproduisant les rapports de production qui le déterminent. On peut en déduire une distinction entre « division

1. « *Problèmes étudiants* », art. cit., p. 83.

technique» et «division sociale» du travail, mais il ne s'agit pas là d'une distinction réelle mais d'une simple *distinction modale*, correspondant à deux manières de conceptualiser le même procès. Division technique et division sociale sont deux aspects d'une *même division*. Les fonctions qui assurent la reproduction technique du procès sont les mêmes qui déterminent sa reproduction sociale.

Or Althusser met en œuvre la distinction comme une distinction réelle de places et de fonctions correspondant respectivement à l'une ou l'autre division. Ainsi «la division technique du travail correspond à tous les "postes" de travail dont l'existence est exclusivement justifiée par les nécessités *techniques* qui définissent le mode de production à un moment donné de son développement dans une société donnée» tandis que la division sociale «a pour fonction d'assurer le processus de travail de ladite société dans les formes mêmes de la division en classes et de la domination d'une classe sur les autres» (p. 84).

Ainsi formulée la distinction est énigmatique: comment définir dans un mode de production des nécessités exclusivement techniques qui seraient indépendantes de sa finalité sociale, c'est-à-dire de la reproduction des rapports sociaux de production qui la déterminent? Et inversement le seul fonctionnement «technique» du procès de production n'implique-t-il pas la reproduction des rapports de production, donc des formes de la division en classes et de la domination de classe?

Pour résoudre l'énigme, il nous faut ici encore prendre la démonstration à l'envers: la division technique est censée éclairer la fonction de l'Université. C'est en fait le statut accordé à l'Université qui nous éclairera sur la fonction du concept «division technique du travail». Althusser nous

dit que l'Université «appartient pour des raisons essentielles à toute société *moderne*, qu'elle soit capitaliste, socialiste ou communiste» (p. 83). Ainsi, la division technique du travail, qui semblait d'abord correspondre aux exigences d'un mode de production défini, vient à correspondre aux nécessités techniques d'une société «moderne», c'est-à-dire, en termes marxistes, d'une société ayant atteint un certain niveau de développement des forces productives. La distinction s'éclaire ainsi de la manière suivante : la division technique du travail répond à un niveau de développement donné des forces productives, la division sociale à la reproduction des rapports de production d'un mode de production déterminé.

Tout se passe donc «comme si» l'on pouvait définir un certain nombre de places et de fonctions nécessaires d'une société moderne en général, en fonction du seul niveau de développement des forces productives. Conclusion qui ne manquera pas de surprendre le lecteur d'Althusser. Celui-ci n'a-t-il pas, par ailleurs, employé tous ses efforts à soustraire la théorie marxiste de l'histoire à toute idéologie qui la pense en termes d'évolution et de développement linéaire? La «modernité» ici mise en avant ne contredit-elle pas absolument une telle tentative? Pour éclairer le sens de cette contradiction, il faut nous demander quel est ici l'enjeu politique. Or la signification du glissement opéré par Althusser est claire : suivant sa pente, on est conduit à attribuer à la division technique du travail, c'est-à-dire aux exigences objectives de la science ou de la rationalité «moderne», ce qui appartient aux formes sociales du mode de production capitaliste[1].

1. C'est ainsi que dans les mêmes pages, Althusser déduit la nécessité «technique» de toute la hiérarchie dans l'entreprise. Quant aux «raisons essentielles» qui nécessitent l'existence de l'Université dans une société socialiste, nous aurons à en reparler.

Le concept de division technique du travail apparaît alors comme la simple justification des mots d'ordre révisionnistes fondés sur les notions de «besoins réels de la nation», «besoins réels de l'économie», «modernisation», etc. On sait que le P.C.F. a substitué à la dialectique marxiste un éclectisme de type proudhonien qui distingue le bon et le mauvais côté des choses. L'exigence révolutionnaire de détruire les rapports de production bourgeois pour libérer les forces productives se ramène pour lui à la tâche de supprimer le mauvais (la domination des monopoles) pour garder et améliorer le bon (les formes de la division «technique» du travail correspondant aux exigences de toute société «moderne»). Mais nous savons depuis Marx que les besoins «réels» de la société servent toujours de masque aux intérêts d'une classe: en l'occurrence ils masquent les intérêts de la classe que le P.C.F. tend de plus en plus à représenter: l'aristocratie ouvrière et les cadres intellectuels. La mise en œuvre du concept de «division technique du travail» vient justifier l'idéologie révisionniste sous ses deux aspects complémentaires: théorie des «besoins objectifs» et défense de la hiérarchie des «compétences».

Le glissement et la contradiction repérés au passage s'expliquent ainsi: Althusser est simplement passé du terrain de la théorie marxiste à celui de son contraire, l'idéologie opportuniste du révisionnisme. Ce déplacement de l'analyse marxiste sur le terrain d'un éclectisme du bon et du mauvais côté n'est pas pour nous inédit: il décrit le même mouvement qui déplaçait la théorie de l'idéologie vers un autre rapport duel, celui que la métaphysique établit entre la Science et son Autre. Le cœur de l'althussérisme est sans doute en cette articulation du discours spontané de la métaphysique et de l'idéologie révisionniste.

Articulation parfaitement manifestée dans la suite de l'argumentation d'Althusser : la distinction de la division technique et de la division sociale s'exprime à l'Université comme distinction de la science et de l'idéologie. C'est-à-dire que la théorie de l'idéologie dont le fondement apparaissait problématique se trouve maintenant fondée sur la théorie de la double division du travail. Mais comme celle-ci n'est que la justification savante du révisionnisme, la théorie de l'idéologie avoue ici son fondement politique. La théorie marxiste a d'abord fonctionné comme solution d'un problème intérieur à la métaphysique. Cette problématique, à son tour, fonctionne au service de l'idéologie révisionniste, mouvement qu'explicitera l'analyse du savoir :

> C'est dans le savoir qui est enseigné à l'Université que passe la ligne de partage permanente de la division technique et de la division sociale du travail, la ligne de partage de classe la plus constante et la plus profonde (p. 89).

Le jeu est ici parfaitement disposé : la distinction science/idéologie est ce qui permet à la distinction technique/social de passer pour une ligne de partage de classe. C'est-à-dire que la métaphysique règle, dans le discours d'Althusser, la promotion de l'idéologie révisionniste au rang de théorie marxiste. C'est seulement de ce dispositif que la thèse d'Althusser tient son « évidence ». Elle implique en effet une double distorsion : la première, déjà repérée, concerne le statut de l'idéologie. La seconde porte sur l'efficace de la science, supposée être, en tant que telle, du côté de la révolution.

> Ce n'est pas un hasard si, en toutes choses, un gouvernement bourgeois réactionnaire ou

> «technocratique», préfère les demi-savoirs et si, au contraire, la cause *révolutionnaire* est toujours indissolublement liée à la connaissance, c'est-à-dire *à la science*[1] (p. 94).

Nous dirons pour notre part que ce n'est pas un hasard si la thèse d'Althusser figure ici sous sa forme inversée. Il est à la fois nécessaire pour l'argumentation d'Althusser et impossible, sauf à révéler ce qui la soutient, d'énoncer sous sa forme directe la thèse selon laquelle le savoir scientifique a, en lui-même, une valeur subversive à l'égard de la domination bourgeoise. Une thèse aussi problématique ne se comprend que par un processus d'extension qui fait valoir hors de leur champ propre les thèses de Marx concernant le socialisme scientifique: il est clair que l'affranchissement du prolétariat est impossible sans la théorie des conditions de cette libération, c'est-à-dire la science marxiste des formations sociales. Le lien de l'entreprise révolutionnaire à la connaissance scientifique est ici assuré par la communauté de leur objet. Mais on n'a aucun droit d'en induire une vertu révolutionnaire de la science en général. Il suffit au demeurant d'appliquer cette thèse à la réalité de l'enseignement scientifique pour en voir l'inanité. Assurément la majeure partie des cours professés dans les facultés de médecine ou dans les grandes écoles scientifiques ont un contenu parfaitement valide scientifiquement. Si ces enseignements ont une fonction réactionnaire évidente, ce n'est pas simplement parce que les sciences y

---

1. Au niveau même de la rhétorique, il n'est pas inintéressant de marquer la complicité entre la pensée métaphysique du «comme si» et la figure rhétorique classique en usage dans le P.C.F.: «ce n'est pas un hasard si...» La sagesse populaire ne s'y trompe pas, qui dit que le hasard fait bien les choses.

seraient enseignées d'une manière positiviste, c'est en raison des structures mêmes de cet enseignement: type d'institution, mécanismes de sélection, rapports entre les enseignés et des enseignants qui sont à la fois les détenteurs d'un certain savoir et des membres de la hiérarchie sociale (voir en médecine le rôle des patrons). La domination de la bourgeoisie et de son idéologie ne s'exprime pas dans le contenu du savoir mais dans la configuration du milieu où il est transmis. Le caractère scientifique du savoir n'affecte en rien le contenu de classe de l'enseignement. La science n'apparaît pas en face de l'idéologie comme son autre, elle apparaît à l'intérieur d'institutions et dans des formes de transmission où se manifeste la domination idéologique de la bourgeoisie.

Du moins, dira-t-on, le second membre de la thèse est-il assuré: l'idéologie renforce le pouvoir de la bourgeoisie. Témoin le rôle joué par les «sciences humaines». Mais c'est mal poser le problème. Ces disciplines doivent leur rôle au fait qu'elles constituent, dans le système du savoir, le lieu où se réfléchissent le plus directement les affrontements de la lutte des classes. Aussi le problème n'est-il pas celui de leur nature plus ou moins «idéologique», mais de la nature de l'idéologie qui y est transmise. La psychologie, la sociologie, le droit ou l'économie politique que l'on enseigne dans les facultés ont une fonction réactionnaire non par leur absence ou insuffisance de scientificité, mais parce qu'ils diffusent l'idéologie de la bourgeoisie. L'important n'est pas qu'ils soient «de l'idéologie»; c'est qu'ils soient de l'idéologie *bourgeoise*. La tâche des révolutionnaires n'est pas de leur poser des exigences de scientificité ou d'en appeler de ces pseudo-sciences à la scientificité idéale des mathématiques ou de la physique. Elle est d'opposer aux idéologies

bourgeoises l'idéologie prolétarienne du marxisme-léninisme.

La plus élémentaire analyse concrète de l'institution universitaire montre le caractère métaphysique du partage opéré par Althusser. Dans l'analyse de l'Université, la science et l'idéologie sont des partenaires introuvables. Nous n'y avons pas affaire à «l'idéologie» mais à l'idéologie de la classe dominante. Et celle-ci ne s'exprime pas simplement – disons même pas essentiellement – dans tel ou tel contenu du savoir mais dans la division même du savoir, les formes de son appropriation, l'institution universitaire comme telle. L'existence de l'idéologie bourgeoise, ce n'est pas le discours de tel idéologue ou le système des représentations spontanées des étudiants, c'est la division des disciplines, le système des examens, l'organisation des facultés, tout ce qui réalise la hiérarchie bourgeoise du savoir. L'idéologie, ce n'est pas simplement en effet un ensemble de discours ou un système de représentations. Ce n'est pas ce qu'Althusser appelle d'un terme significatif une «atmosphère». L'idéologie dominante, c'est un *pouvoir* organisé en un ensemble d'institutions (système du savoir, système de l'information, etc.). Parce que Althusser pense dans les termes classiques de la métaphysique, ceux d'une théorie de *l'imaginaire* (conçu comme système des représentations qui séparent le *sujet* de la *vérité*), il manque complètement ce point. D'où une subversion complète de la lutte idéologique. Celle-ci a alors pour fonction de mettre la science là où était l'idéologie. Cela veut dire opposer aux discours académiques bourgeois un discours académique marxiste; cela veut dire opposer à l'idéologie «spontanée» et «petite-bourgeoise» des étudiants, la rigueur scientifique du marxisme, incarnée dans la sagesse du Comité central. Cette lutte de la science contre

l'idéologie est en fait une lutte au service de l'idéologie bourgeoise, une lutte qui en renforce deux bastions décisifs : le système du savoir et l'idéologie révisionniste.

Il n'y a pas à l'Université d'idéologie qui serait l'Autre de la science ; il n'y a pas davantage de science qui serait l'Autre de l'idéologie. L'Université n'enseigne pas « la science » dans la pureté mythique de son essence, mais un découpage de connaissances scientifiques articulées en *objets de savoir*. La transmission des connaissances scientifiques ne découle pas du concept de la science. Elle fait partie des *formes d'appropriation* du savoir scientifique et celles-ci sont des formes d'appropriation *de classe*. Les connaissances scientifiques sont transmises à travers un système de discours, de traditions et d'institutions qui sont l'existence même de l'idéologie bourgeoise. C'est dire que le rapport de la science à l'idéologie n'est pas de rupture mais d'articulation. L'idéologie dominante n'est pas l'Autre ténébreux de la pure lumière de la science, elle est l'espace même où s'inscrivent les connaissances scientifiques, où elles sont articulées en éléments du savoir d'une formation sociale. C'est dans les formes de l'idéologie dominante qu'une connaissance scientifique devient objet de savoir.

Le concept du savoir n'est pas simplement en effet celui d'un contenu qui peut être soit la science soit l'idéologie. Le savoir est un système où les « contenus » ne peuvent être pensés en dehors de leurs formes d'appropriation (acquisition, transmission, contrôle, utilisation). Ce système, c'est celui de la domination idéologique d'une classe. Il n'est pas « la science » ou « l'idéologie ». En lui viennent s'articuler l'appropriation de classe de la science et l'idéologie de la classe dominante. Le partage science/idéologie cache un nœud qui exprime lui-même la domination

idéologique d'une classe. Il n'y a pas plus de partage de classe dans le savoir qu'il n'y en a dans l'État. Le savoir n'a en effet d'existence institutionnelle que comme instrument de domination d'une classe. Il n'est pas affecté en son dedans d'un partage reproduisant celui qui existe entre les classes mais déterminé dans sa configuration par la domination d'une classe. Aussi le système du savoir est-il comme le pouvoir d'État l'enjeu d'une lutte de classes et doit-il comme lui être détruit. L'Université n'est pas le lieu d'un partage de classe mais la cible d'une lutte prolétarienne. Transformer la cible en lieu neutre d'un partage, c'est tout simplement masquer la lutte de classes. De ce qu'on a cru comprendre enfin qu'il n'y avait pas une science bourgeoise et une science prolétarienne, on croit pouvoir inférer que la science est par elle-même prolétarienne, ou qu'elle est à tout le moins le lieu de la coexistence pacifique. Mais ce qui peut être bourgeois ou prolétarien, ce n'est pas la science comme telle, dans son énoncé, c'est la constitution des connaissances scientifiques en objets de savoir, le mode de leur appropriation sociale. Il n'y a pas une science bourgeoise et une science prolétarienne. Il y a un savoir bourgeois et un savoir prolétarien.

L'âme du marxisme est l'analyse concrète d'une situation concrète. Or il est clair que l'opposition science/idéologie se révèle tout à fait inopérante pour une telle analyse. Elle ne fait à la place que répéter solitairement la dichotomie classique de la métaphysique. Elle trace une ligne de partage de classe imaginaire qui n'a d'autre cause que l'oubli de la lutte de classes là où elle est[1]. La méconnaissance de la fonction du savoir et de la lutte qui le prend pour cible repose

1. C'est le propre d'une pensée métaphysique que de vouloir tracer une ligne de partage de classe dans des réalités (institutions, groupes sociaux) saisies de façon figée. Ainsi les révisionnistes énumèrent les groupes sociaux pour savoir s'ils sont ou non révolutionnaires. La dialectique enseigne au contraire qu'il n'y a d'unité et de division connaissables que dans la

chez Althusser sur cette élision première. Le politique, méconnu à sa place, ne peut reparaître qu'hors de sa place, dissimulé dans la prétendue neutralité de la division technique ou déplacé dans l'hypothétique fonction révolutionnaire de la science. Nous avons déjà vu ce que représentait la «division technique du travail». Il nous reste à voir de plus près ce que représente le concept de science, ce qui lui donne la fonction spécifique de masquer la lutte des classes.

Il faut pour cela examiner la seconde thèse centrale dans l'argumentation d'Althusser, celle qui définit la fonction pédagogique :

> La fonction pédagogique a pour objet de transmettre un savoir déterminé à des sujets qui ne possèdent pas ce savoir. La situation pédagogique repose donc sur la condition absolue d'une *inégalité entre un savoir et un non-savoir* (p. 90).

On voit la logique qui articule cette thèse à la précédente. Celle-là indiquait la vraie ligne de partage de classe (science/idéologie). Celle-ci dénonce la fausse ligne de partage (enseignant/enseigné). La relation pédagogique a pour fonction de transmettre le savoir à ceux qui ne le possèdent pas. Elle est donc fondée dans la seule division technique du travail. Les deux thèses se complètent, mais aussi elles se contredisent absolument. Car la première posait le savoir comme *déterminé* par la différence de la science à l'idéologie, au lieu que la seconde supprime toute autre détermination que l'opposition du savoir au non-savoir, du plein au vide. La ligne de partage n'avait été tracée qu'entre les seuls

---

lutte. On ne peut pas tracer de ligne de partage de classe dans l'Université mais seulement dans la lutte qui la prend pour enjeu.

concepts «science» et «idéologie». Elle s'efface dès qu'entre en jeu la réalité de la fonction pédagogique. Ainsi Althusser déclare que les étudiants «risquent très souvent de s'aliéner la bonne volonté de leurs professeurs qui sont injustement tenus en suspicion dans leur propre activité pédagogique, et dans la validité de leur savoir tenu pour superflu» (p. 94). Mais la distinction science/idéologie n'impliquait-elle pas justement la suspicion la plus fondée et la plus radicale à l'égard du savoir des enseignants? Pour lever cette suspicion, il faut donner au savoir le statut de la science. Cela signifie faire intervenir une seconde fois le rapport de la science à la non-science, non plus sous la figure de l'erreur (science/idéologie) mais sous celle de l'ignorance (savoir/non-savoir). Le concept de science apparaît alors dans sa vérité: la distinction science/idéologie n'avait finalement d'autre fonction que de justifier le pur être du savoir, plus exactement de justifier l'éminente dignité des porteurs du savoir. Qui veut comprendre ce renversement de la qualité en quantité doit entendre ici encore la voix du souffleur révisionniste: il faut un enseignement «de qualité», «de haut niveau culturel». Quant aux enseignants, ce sont, en leur double qualité de savants et de salariés, des alliés objectifs de la classe ouvrière. Qui donc aurait intérêt à les critiquer sinon des provocateurs au service de la bourgeoisie? Ce n'est pas un hasard si, etc.

Mais on se méprendrait à voir dans le discours d'Althusser une simple argumentation de circonstance au service du révisionnisme. Son intérêt vient au contraire de ce qu'il répète le discours spontané de la métaphysique, la position traditionnelle de la philosophie par rapport au savoir. Position qu'Althusser désigne tout en la masquant lorsqu'il définit ainsi la philosophie:

> La philosophie représenterait la politique dans le domaine de la théorie, pour être plus précis: auprès des sciences – et *vice versa* – la philosophie représenterait la scientificité dans la politique, auprès des classes engagées dans la lutte des classes[1].

La thèse d'Althusser méconnaît que cette double représentation – du scientifique auprès du politique et du politique auprès du scientifique – existe déjà précisément dans le *savoir*. Celui-ci constitue le système d'appropriation des connaissances scientifiques au profit d'une classe. Or il est remarquable de constater que la philosophie s'est instaurée et développée dans un certain rapport au savoir, mais sans jamais le connaître dans sa nature de classe. Ainsi lorsque Platon s'en prend à la sophistique ou Descartes à la scolastique, leur critique fonctionne bien comme critique du savoir, c'est-à-dire non simplement d'un discours erroné mais d'une certaine puissance politique et sociale. Mais lors même qu'ils saisissent la dimension proprement politique de ce savoir (Platon), ils ne peuvent accéder à la dimension de la cause, c'est-à-dire à l'articulation du savoir avec une domination de classe. Faute de percevoir le savoir comme le système de la domination idéologique d'une classe, ils sont réduits à critiquer les effets de ce système. La philosophie se développe alors comme critique du faux savoir au nom du savoir vrai (la Science), ou de la diversité empirique des savoirs au nom de l'unité de la science. La critique du savoir, méconnu dans sa fonction de classe, s'effectue au nom d'un Idéal de la Science, dans un discours qui sépare le domaine de la science et

1. *Lénine et la philosophie, op. cit.*, p. 55.

celui du faux savoir (opinion, illusion, etc.) L'opposition de la Science et de son Autre a la fonction de méconnaître le savoir dans sa nature de classe. Et le discours métaphysique opère cette méconnaissance pour autant qu'il se pose comme *discours de la Science*, c'est-à-dire comme un discours posant la question : qu'est-ce qui fait la scientificité de la science ? Le tour de modestie propre à la tradition « épistémologique » ici reprise par Althusser consiste à considérer cette question comme produite par la demande même de la science. Ainsi, pour Althusser, une science nouvelle (mathématique grecque, physique galiléenne, etc.) appellerait un discours rendant compte des formes de sa scientificité (Platon, Descartes, etc.) N'est-ce pas là entrer dans le jeu de la question ? En vérité, celle-ci pourrait bien n'être là que *pour ne pas poser* la question : quel est le fondement du savoir ? Elle serait ainsi produite non par la demande de la Science (même si, de fait, celle-ci vient s'y articuler) mais par la dissimulation de soi du savoir[1].

La philosophie opère ainsi traditionnellement une critique du savoir qui est en même temps une dénégation du savoir (c'est-à-dire de la lutte des classes). Aussi sa position peut-elle être qualifiée d'*ironie* à l'égard du savoir, qu'elle met en question

1. Dans son *Cours de philosophie pour les scientifiques* (professé à l'E.N.S. en 1967-1968), Althusser développe l'idée que la philosophie n'a pas affaire à la Science – concept idéologique – mais *aux sciences*. Balibar, dans *L'Humanité* du 14 février 1969, raille ceux qui parlent de la science comme d'un « Saint-Esprit spéculatif » qui s'incarnerait dans les différentes sciences. Mais on peut se demander ce qu'est cet étrange concept : *les sciences*. Peut-on en dire quelque chose qui ne passe pas la médiation du concept de *la science* ? On ne change pas la nature d'un concept en le mettant au pluriel. Tout au plus peut-on la masquer. C'est bien cela dont il est question : remplacer la science par les sciences, c'est masquer l'objet propre de la philosophie (la science) en tant qu'il est produit par la dénégation du savoir. L'opération prétendument antispéculative d'Althusser et de Balibar n'a d'autre effet que de renforcer la dénégation philosophique du Savoir.

sans jamais toucher à ses fondements. La mise en question du savoir s'achève toujours dans la philosophie par une restauration du savoir: mouvement que les grands philosophes remarquent toujours chez les autres. Ainsi Hegel critiquant le doute cartésien, lequel n'aboutit qu'à restaurer l'autorité de tout ce qu'on avait feint de rejeter. Cette même feinte, Feuerbach la marquera dans le chemin du désespoir hégélien. «Le non-savoir de l'idée n'était qu'un non-savoir ironique.» Et c'est elle que nous retrouvons chez Althusser: la ligne de partage, à peine tracée, se trouve effacée. Le doute sur le savoir n'était là que pour mieux établir l'autorité d'un savoir finalement promu au rang de science.

Répétant ce mouvement, Althusser en éclaire la signification politique, montrant clairement ce qui y est en jeu: le statut des *porteurs du savoir*. Le doute radical qui affectait le contenu du savoir s'évanouit chez lui dès que se pose la question de son sujet, dès qu'est en jeu l'existence même d'un groupe de porteurs du savoir. Ici encore l'homologie est évidente avec la figure philosophique classique qu'illustre exemplairement le cogito cartésien: la mise en question de l'objet du savoir vise à s'assurer de son sujet. Le doute sur l'objet n'est que l'autre face de la certitude du sujet. Cette contradiction est la contradiction même qui donne son statut à la philosophie: celle-ci s'élève contre le pouvoir de faux porteurs du savoir, plus précisément de porteurs du faux savoir (sophistes, théologiens, etc.) Mais elle ne peut aller jusqu'à mettre en cause l'existence même du savoir comme instrument de classe. Aussi en appelle-t-elle de l'objet du faux savoir au sujet du vrai savoir. Cela signifie, en dernière instance, assurer le bien-fondé de la domination des porteurs du (vrai) savoir et justifier par là la domination de classe. Le mouvement qui retourne de l'objet du faux savoir au sujet du

vrai savoir pourrait ainsi correspondre à la revendication politique d'une classe exclue du pouvoir, donner à cette revendication la forme de l'universalité (le bon sens cartésien). Ce mouvement n'a finalement d'autre fin que de mieux assurer le privilège des porteurs du savoir – forme de la domination de classe.

C'est le même mouvement que décrit la théorie althussérienne de l'idéologie et nous voyons maintenant comment le discours spontané de la métaphysique vient s'y articuler avec l'idéologie révisionniste. Il ne faut pour cela qu'une médiation de plus qui est l'*idéologie académique* d'Althusser: le discours spontané de la métaphysique y reçoit la fonction de justifier les enseignants, porteurs et dispensateurs du savoir bourgeois (savoir dont fait partie le marxisme académique). Althusser, parlant au nom des porteurs du savoir, défendant leur autorité, rejoint tout naturellement la position de classe exprimée dans l'idéologie révisionniste, celle de l'aristocratie ouvrière et des cadres. Le discours spontané de la métaphysique est ainsi la médiation nécessaire pour qu'Althusser puisse reconnaître sa propre position de classe dans la position de classe exprimée par le révisionnisme. Le point de cette convergence, c'est la question du savoir et la défense de l'autorité académique. À ce point la théorie althussérienne de l'idéologie fonctionne comme la théorie d'une lutte de classes imaginaire au profit d'une collaboration de classe réelle, celle du révisionnisme. Le renversement du marxisme en opportunisme est accompli.

Ce masquage de la lutte des classes manifeste ses effets les plus radicaux dans l'analyse de l'idéologie humaniste[1]. Analyse produite pour répondre

1. «Marxisme et Humanisme», art. cit., p. 225-258.

à la question: quelle est la fonction de l'idéologie humaniste actuellement proclamée en U.R.S.S.? Pour y répondre, c'est-à-dire en fait *pour ne pas la poser*. Car il n'y aurait qu'une manière de la poser qui serait d'interroger sa signification de classe. Au lieu de quoi, la question se trouve subsumée sous une autre question plus générale, et pour laquelle la réponse est déjà toute prête: puisque l'U.R.S.S. *est* une société sans classes, il n'est besoin que de lui appliquer la théorie de l'idéologie en y soustrayant ce qui a trait à l'exercice de la domination de classe. Reste ce que nous connaissons bien, à savoir que l'idéologie n'est pas la science et qu'elle sert aux hommes à vivre leurs rapports à leurs conditions d'existence. Ainsi «l'humanisme socialiste» désigne un ensemble de problèmes nouveaux dont il ne donne pas la connaissance. Et quels sont ces problèmes? Précisément ceux d'une société sans classes:

> En fait les thèses de l'humanisme socialiste désignent l'existence de problèmes réels: problèmes historiques, économiques, politiques et idéologiques *nouveaux* que la période stalinienne avait recouverts d'ombre, mais qu'elle a pourtant produits en produisant le socialisme; problèmes des formes d'*organisation* économiques, politiques et culturelles correspondant au degré de développement atteint par les forces productives du socialisme; problèmes des nouvelles formes du *développement individuel*, dans une nouvelle période de l'histoire où l'État ne prend plus en charge, par la *contrainte*, ni la direction, ni le contrôle du destin de chacun, où tout homme a désormais objectivement le choix de devenir par lui-même ce qu'il est. Les thèmes de l'humanisme socialiste (libre développement

de l'individu, respect de la légalité socialiste, dignité de la personne, etc.) sont la façon dont les Soviétiques et autres socialistes *vivent* leurs rapports à ces problèmes, c'est-à-dire aux conditions dans lesquelles ils se posent[1].

Nous avons dans ce texte trois éléments: d'abord une série d'affirmations très générales concernant le passage d'une société de classes à une société sans classes, à savoir que ce passage pose un certain nombre de problèmes politiques, économiques, idéologiques, etc. D'autre part les généralités bien connues de nous sur la fonction de l'idéologie. Et enfin, dans le jeu de cache-cache de ces deux généralités, l'objet absent qu'il s'agissait d'analyser, à savoir la réalité de l'Union soviétique. Absence de la réalité qui est une présence massive de l'image. Qu'est-ce, en effet que cette réalité «nouvelle» qui, pour Althusser, doit expliquer le recours nouveau à une vieille idéologie? Rien d'autre que l'image de soi que donne la société soviétique, plus exactement que donne d'elle sa classe dirigeante: «nouvelle période de l'histoire où l'État ne prend plus en charge, par la *contrainte*, ni la direction, ni le contrôle du destin de chacun...», «monde sans exploitation économique, sans violence, sans discrimination...», etc. L'«explication» de l'idéologie humaniste soviétique n'est en fait que son redoublement. Toute la ruse de la théorie de l'idéologie aboutit à cette naïveté qui détruit en sa racine toute analyse de l'idéologie: prendre un discours idéologique pour l'expression adéquate de ce qu'il dit exprimer, prendre au mot le discours qui prétend être celui d'une société sans classes. On voit que ce redoublement n'est pas une opération nulle puisqu'il renforce l'effet qui doit être

1. *Ibid.*, p. 245-246.

celui de ce discours: masquer la lutte des classes dans l'affirmation de son dépassement.

Dans la circularité de l'analyse se boucle le cercle de la théorie althussérienne de l'idéologie qui retourne ici à son point de départ; ce qu'il nous faut entendre en un double sens: d'une part, l'analyse «concrète» de l'idéologie dans une société sans classes nous renvoie aux généralités qui concernaient la fonction de l'idéologie en général. La théorie donne sa propre répétition pour l'analyse de son objet. Mais aussi la signification politique de la théorie se trouve éclairée par sa rencontre avec l'objet qu'elle a précisément pour fonction de ne pas penser. Le révisionnisme n'est pas simplement l'objet que le discours althussérien manquerait ou hésiterait à penser, il est proprement *son impensé*, la condition politique de son fonctionnement théorique. Là où Althusser prétend expliquer l'idéologie soviétique, il apparaît que c'est bien plutôt le révisionnisme qui explique et fonde la théorie althussérienne de l'idéologie. La théorie qui pose, en deçà même de l'existence des classes, la nécessité d'une fonction de l'idéologie n'est-elle pas l'expression, l'interprétation d'une politique qui prétend être arrivée au-delà des classes?

Si la théorie althussérienne de l'idéologie aboutit à ce suicide théorique, c'est précisément en fonction de l'interdit qui l'empêche de penser les discours idéologiques comme des discours de lutte des classes et lui permet seulement de les référer à leur «fonction sociale» et à leur non-scientificité. Ainsi la critique de l'humanisme laisse intact son objet, parce qu'elle ne peut le concevoir autrement qu'en référence à la scientificité dont il est exclu: pour elle le concept d'homme est celui d'un faux sujet de l'histoire, figure nouvelle du vieux sujet idéaliste (esprit, conscience, cogito ou

savoir absolu). Une telle critique laisse de côté le problème principal : que représente politiquement l'humanisme ? Que désigne le concept d'homme ? À quoi l'expérience nous permet de répondre que la théorie humaniste a toujours eu pour fin d'affirmer, sous le masque de l'universalité, les privilèges d'une catégorie d'hommes. *L'homme*, cela a été le Prince ou la Bourgeoisie. Cela peut être aussi le cadre, voire le dirigeant du Parti. Mais aussi, selon une loi essentielle de l'idéologie, cela peut être le concept où s'affirme la protestation et la volonté de ceux qui se révoltent contre leur pouvoir. L'humanisme fonctionne toujours comme le discours d'une classe en lutte. Ainsi doit-il en être pour les diverses formes que l'idéologie humaniste a pu prendre en U.R.S.S. Staline pourrait là-dessus nous mettre sur la voie : la célèbre formule « l'homme, le capital le plus précieux », n'est-ce pas l'autre face du mot d'ordre qui proclame que « les cadres décident de tout » ? Et l'actuel humanisme de la personne peut-il être pensé autrement qu'en référence au processus de restauration du capitalisme ? N'est-il pas l'équivalent, dans l'idéologie, de ce qu'est dans le domaine politique le célèbre « État de tout le peuple » ? L'histoire récente de l'U.R.S.S. et des « démocraties populaires » nous montre comment il peut fonctionner à la fois comme le discours de la nouvelle classe dominante qui y dénie l'existence de classes et comme l'expression de la révolte des classes ou des peuples opprimés par le révisionnisme. Or il est remarquable qu'Althusser renvoie les formes idéologiques de l'humanisme non à la réalité d'une lutte ou d'une division, mais à l'unité d'un *problème* posé à l'unité d'un *groupe*.

En quoi les hommes soviétiques ont-ils ainsi besoin d'une *idée de l'homme*, c'est-à-dire

d'une idée d'eux-mêmes qui les *aide à vivre leur histoire*[1].

À cette question la réponse est donnée par le rapport entre les *tâches* à accomplir (celles du passage au communisme) et les *conditions* dans lesquelles elles doivent être accomplies («difficultés dues à la période du "culte de la personnalité" mais aussi difficultés plus lointaines propres à la "construction du socialisme dans un seul pays" et de surcroît dans un pays à l'origine économiquement et culturellement arriéré»). Problèmes que des hommes ont à résoudre, conditions objectives, retard, phénomènes pathologiques, telles sont les pièces du jeu. Il y a quelque chose qu'Althusser se refuse absolument à penser, et qui est la contradiction. Aussi passe-t-il complètement du terrain marxiste au terrain sociologique bourgeois. Nous avions marqué initialement la forme de ce déplacement. Nous en connaissons maintenant la fonction politique.

Platitude théorique qui est le corrélat d'une naïveté politique: voilà nécessairement en quoi doit s'achever toute théorie de l'idéologie qui ne place pas à son principe la lutte des classes.

Pour comprendre cet oubli initial, il nous faut revenir sur la cible qu'avait prise la théorie althussérienne: critique des théories de la transparence et de la désaliénation. À leur encontre il fallait montrer que le monde n'est jamais transparent à la conscience, que dans les sociétés sans classes aussi, il y a «de l'idéologie». À ce point le soupçon nous a effleuré que la démonstration pourrait bien avoir une tout autre fin et l'adversaire être choisi pour les besoins de la cause. Mais, à la vérité, le rapport est à double sens. Si le discours althussérien

1. *Pour Marx*, *op. cit.*, p. 245.

sur l'idéologie est commandé par le souci de justifier le révisionnisme, on peut aussi bien dire que c'est parce qu'Althusser reste enfermé dans une problématique philosophique classique qu'il se retrouve sur les positions de l'idéologie révisionniste. En effet, luttant contre les idéologies de l'aliénation, se plaçant à l'intérieur d'un dilemme de la transparence (idéaliste) ou de l'opacité (matérialiste), Althusser est amené à se battre sur le terrain de l'adversaire. Le propre des théories paramarxistes (lukácsienne, existentialiste ou autres) qu'il critique est d'identifier la théorie marxiste des idéologies à une théorie du sujet. Or Althusser ne défait pas ce nœud institué entre la théorie marxiste et la tradition philosophique idéaliste. Il en critique seulement un aspect particulier: l'interprétation de la théorie marxiste en termes de théorie de la conscience. Sa critique établit le statut de l'idéologie selon deux déterminations fondamentales: d'une part la théorie de l'idéologie est une théorie de l'illusion de la conscience, d'autre part l'idéologie n'est pas simplement la «fausse conscience», mais doit recevoir un statut objectif: elle est un système de représentations (images, signaux, objets culturels...) qui dépasse la région «conscience» et possède une réalité sociale objective. Mais cette correction laisse de côté ce qu'il y avait de spécifique dans la théorie marxiste des idéologies: les «formes idéologiques» dont parle la préface à la *Contribution à la critique de l'économie politique* ne sont pas simplement des formes de représentation sociales, *ce sont les formes d'exercice d'une lutte*[1]. Le terrain de l'idéologie, ce

1. «À un certain stade de leur développement, les forces productives matérielles de la société entrent en contradiction avec les rapports de production existants, ou, ce qui n'en est que l'expression juridique, avec les rapports de propriété au sein desquels elles s'étaient mues jusqu'alors. De formes de développement des forces productives qu'ils étaient, ces rapports en deviennent des entraves. Alors s'ouvre une époque de révolution sociale. Le

n'est pas le terrain de l'illusion du sujet en général, des représentations nécessairement inadéquates que les hommes se font de leur pratique. On ne peut donner un statut objectif aux idéologies qu'en les pensant en fonction de la lutte des classes. Cela implique que l'idéologie n'existe pas simplement dans des discours, pas simplement non plus dans des systèmes, d'images, de signaux, etc. L'analyse de l'Université nous a montré que l'idéologie d'une classe existe principalement dans des institutions, dans ce que nous pouvons appeler des *appareils idéologiques*, au sens où la théorie marxiste parle de l'appareil d'État. De par son point de départ, Althusser ne peut donner aux formes idéologiques que l'objectivité larvée de système de «signaux», d'«objets culturels», etc., c'est-à-dire qu'il fait communiquer une théorie métaphysique du sujet (sous la forme d'une théorie de l'illusion) avec une sociologie des «systèmes de représentations». Nous avons vu comment l'une et l'autre s'articulaient au sein d'une pensée de l'idéologie qui est, de part en part, métaphysique, en ce sens strict qu'*elle ne peut penser la contradiction*. Pensée qui seule la ferait sortir du terrain métaphysique où se tient son adversaire.

Par là se trouve escamoté le problème *politique* désigné par la problématique de la «fin des idéologies». «Seule une conception idéologique du monde, nous dit Althusser, a pu imaginer des sociétés *sans idéologies* et admettre l'idée utopique d'un monde

changement dans la base économique bouleverse plus ou moins rapidement toute l'énorme superstructure. Lorsqu'on considère de tels bouleversements, il faut toujours distinguer entre le bouleversement matériel – qu'on peut constater d'une manière scientifiquement rigoureuse – des conditions de production économiques et les formes juridiques, politiques, religieuses, artistiques ou philosophiques, bref, *les formes idéologiques sous lesquelles les hommes prennent conscience de ce conflit et le mènent jusqu'au bout.*» Karl Marx, *Contribution à la critique de l'économie politique*, Éditions Sociales, p. 4-5.

où l'idéologie (et non telle de ses formes historiques) disparaît sans laisser de traces, pour être remplacée par *la Science*[1].» Le problème est ici entièrement posé dans les termes des idéologies critiquées: la fin des idéologies y est identifiée au règne de la science, c'est-à-dire à la disparition de l'illusion subjective en général. À partir de là, il est aisé de montrer que le monde de la transparence ne saurait exister et que la société sans classes connaîtra toujours l'idéologie ainsi entendue. Nous avons vu comment cette critique de l'utopie se manifestait dans la pratique comme la naïveté la plus radicale. Ce qui ne saurait nous étonner, car poser ainsi le problème, c'était masquer ce qui précisément était à penser: la poursuite et la fin de la lutte des classes dans le domaine de l'idéologie. On ne peut rien entendre à ce problème – et en conséquence ne produire aucune analyse concrète – si l'on pose *l'idéologie* dans le statut de l'illusion, quitte à marquer la nécessité «sociale» de cette illusion. Pour l'entendre, il faut penser *les idéologies* comme des systèmes de représentation des intérêts de classe et d'exercice de la lutte des classes. À partir de là, la fin des idéologies ne se pose plus comme concept eschatologique. Elle se pose dans les mêmes termes que le dépérissement de l'État, c'est-à-dire en fonction de la fin de la lutte des classes. Fin dont nous savons maintenant qu'elle est encore lointaine après l'établissement de la dictature du prolétariat. L'expérience de la Révolution culturelle nous a instruits à ce sujet. Elle nous a montré ce qu'étaient les prétendues formes d'existence de l'idéologie dans une société sans classes: des formes d'exercice de la lutte de classes acharnée qui se mène à l'intérieur d'une société socialiste. Le refus du thème «idéologique» de la fin

1. *Pour Marx*, *op. cit.*, p. 238.

des idéologies interdit de penser le problème essentiel des formes de la lutte des classes dans les sociétés socialistes. L'expérience chinoise nous a montré l'importance décisive des formes idéologiques de cette lutte : la révolution socialiste passe par la lutte contre les diverses formes de l'idéologie bourgeoise qui se perpétuent après la prise du pouvoir politique : idéologies traditionnelles de l'individualisme ou de la soumission, ou idéologies « modernes » des compétences et de la technicité. Tous ces problèmes concernent les effets idéologiques de la division en classes. Ils n'ont rien à voir avec la question de la disparition de l'illusion subjective. Non que cette question ne soit pas à poser. Mais elle n'appartient pas à la problématique de la théorie marxiste des idéologies. Celle-ci n'est pas plus une théorie du sujet qu'elle n'est une théorie de la science. Pas plus qu'elle n'est une théorie de la « société ». Althusser veut lutter contre les idéologies anthropologiques qui font de la théorie de la société une théorie du sujet. Mais son discours n'a pas d'effet plus subversif que de rétablir, pour régler le rapport entre les deux termes, la médiation d'une théorie de la science.

Théorie de la science qui reste sur le même terrain que les idéologies qu'elle prétend combattre. C'est-à-dire qu'à sa manière elle réfléchit la position de classe de l'intellectuel petit-bourgeois ; position d'oscillation entre le camp de la bourgeoisie auquel il est attaché non seulement par son être de classe, mais par le domaine même de son travail, par sa problématique théorique qui réfléchit elle-même sa fonction au sein de l'appareil idéologique bourgeois, et le camp du prolétariat auquel il voudrait se rallier, mais dont il ne peut adopter les intérêts qu'en les assimilant à l'objectivité et à l'universalité de « science ». Cela signifie qu'il ne peut – tant qu'il reste intellectuel petit-bourgeois, c'est-à-dire qu'il ne participe pas

matériellement, à la lutte prolétarienne – les rejoindre que mythiquement en faisant coïncider l'objectif révolutionnaire avec ce point idéal par la visée duquel il justifie sa propre pratique d'intellectuel petit-bourgeois: l'Idéal de la Science. C'est-à-dire qu'il rejoint «les positions du prolétariat» au point qui est celui de la dénégation de sa propre pratique de classe. Rejoindre la lutte prolétarienne au point de cette dénégation, cela veut dire rejoindre le camp de la politique bourgeoise déguisée en politique prolétarienne, le camp du révisionnisme. Convergence idéale qui, dans un pays comme la France, correspond à une réalité précise: l'accès à la classe ouvrière est pour l'intellectuel petit-bourgeois doublement gardé: par sa propre intégration au système de la domination idéologique bourgeoise, mais aussi parce qu'entre le prolétariat et lui s'interpose l'appareil révisionniste, comme «représentant» de la classe ouvrière. Ainsi, des deux côtés, l'intellectuel petit-bourgeois, fût-il «marxiste», se voit exclu de la participation à la lutte prolétarienne, c'est-à-dire à cela seul qui peut, en dernière instance, garantir la rigueur marxiste de son discours. L'opération qui transforme la théorie marxiste en discours de la science vient réfléchir cette double limitation; l'une, générale, qui tient à la position d'intellectuel coupé des masses et intégré au système idéologique bourgeois, l'autre, particulière, qui tient à l'encerclement révisionniste de la lutte prolétarienne. La rigueur «scientifique» de ce discours ne sera alors que l'envers de son impossibilité à fonctionner comme théorie marxiste rigoureuse, c'est-à-dire révolutionnaire. Aussi ne lui donne-t-elle aucun pouvoir de transgression de sa double limite. Bien au contraire: c'est seulement en fonction de sa propre incohérence qu'une idéologie petite-bourgeoise peut acquérir, dans telle ou telle circonstance, une fonction progressiste. Lorsqu'elle

atteint sa rigueur fondamentale, celle-ci se révèle pour ce qu'elle est: une rigueur bourgeoise. Ainsi le discours marxiste de la science se résout-il finalement dans la double justification du savoir académique et de l'autorité du Comité central. «La science» devient le mot d'ordre de la contre-révolution idéologique[1].

Sans théorie révolutionnaire, pas d'action révolutionnaire. Nous l'avons répété à satiété pour notre plus grande tranquillité. Il nous faut maintenant tirer l'expérience de ce que la Révolution culturelle et la révolte idéologique des étudiants nous ont rappelé: coupée de la pratique révolutionnaire, il n'est pas de théorie révolutionnaire qui ne se change en son contraire.

Juillet 1969

---

1. Précisons s'il en est besoin que ce qui est ici en question, ce n'est pas la position personnelle d'Althusser dans telle ou telle circonstance, mais la ligne politique impliquée par sa théorie de l'idéologie. Rarement théorie aura été plus rapidement appropriée par ceux qui y avaient intérêt: au nom de la science, on s'oppose aux luttes ouvrières contre la hiérarchie des salaires: celles-ci ne méconnaissent-elles pas la loi scientifique qui veut que chacun soit payé selon la valeur de sa force de travail? De même, les luttes antihiérarchiques à l'Université méconnaissent que «la finalité du rapport enseignant-enseigné correspond au mouvement ascendant des connaissances humaines dont elle est le fondement même.» (J. Pesenti, *Problèmes de méthode et questions théoriques liées à la refonte des carrières*, Bulletin du S.N.E.Sup, juillet 1969.) On ne saurait avouer plus ingénument quel est le «fondement» de la théorie de la science dont on se réclame.
L'impasse dans laquelle se trouve Althusser lui-même est manifeste dans un récent article de *La Pensée*: «À propos de l'article de Michel Verret sur Mai étudiant» (juin 1969). Althusser y affirme le caractère fondamentalement progressiste du mouvement étudiant de Mai et dénonce l'interprétation réactionnaire de ce mouvement par un trop zélé défenseur de la «Science». Mais il ne peut – ou ne veut – y voir la simple justification d'une politique réactionnaire. Il n'y verra donc que la marque d'une *carence*: le Parti n'a «pas su» analyser le mouvement étudiant, rester en contact avec la jeunesse scolarisée, lui expliquer les formes de lutte de la classe ouvrière, etc. La conclusion de l'article montre qu'il reste ainsi limité au double recours à la science et à l'appareil du Parti: c'est à celui-ci qu'il revient de «fournir toutes les explications *scientifiques* qui permettront à tous, y compris les jeunes, de voir clair dans les événements qu'ils ont vécus, et de s'orienter s'ils le veulent vraiment, sur une base juste, dans la lutte des classes, en leur ouvrant des perspectives justes, et en leur donnant les moyens politiques et idéologiques d'une action juste».

Cet ouvrage a été achevé
d'imprimer sur Roto-Page
par l'Imprimerie Floch à Mayenne
en janvier 2012.

Numéro d'impression : 81562
Dépôt légal : février 2012.
Imprimé en France.