

Pour une déconstruction du matérialisme spéculatif et de la théorie de la pratique

« Le résultat auquel l'analyse aboutissait était donc, non de résoudre le problème tel qu'il se présenta au point de départ, mais d'en changer entièrement les termes. »

Marx, *Le capital* [Paris, Éd. Sociales, 1976], Livre I, p. 383.

L'étau idéologique du matérialisme spéculatif et de l'idéalisme

L'athéisme de Marx a souvent été mal compris. Marx soutient que la question d'une origine métaphysique de l'homme et de la nature peut seulement se résoudre *pratiquement* (*praktisch*). Il n'oppose pas pour autant sa propre thèse – le travail, essence de l'homme – au théisme. Il sait que l'athéisme *néгатif* reste pris dans les rets de ce qu'il nie. On ne peut jamais choisir entre les contraires par essence solidaires. La critique de J.-M. Lepers est donc mal fondée : la pensée marxiste *ne remplace pas* « une métaphysique du Divin par une métaphysique du Travail et de la Production »¹. Marx tourne le dos à la métaphysique du principe de raison qui — Heidegger le dira dans ces termes — porte en lui l'arraisonement productif. Marx ne confond pas le travail en tant qu'essence de l'homme (l'activité par laquelle celui-ci toujours socialisé crée un monde dans les limites de la finitude) avec la production métaphysique, devenir moderne de la poursuite spéculaire de l'infinité, qui rend étrangers à eux-mêmes aussi bien l'homme que le travail. Il y va ici du sens de l'être comme finitude que Marx inscrit au moins sur l'un des versants de son écriture ; ainsi dans ce passage essentiel du *Troisième manuscrit de 44* :

« Si tu poses la question de la création de la nature et de l'homme, tu fais donc abstraction de l'homme et de la nature. Tu les poses comme *n'existant pas* et tu veux pourtant que je te démontre *qu'ils existent*. Je te dis alors : abandonne ton abstraction et tu abandonneras aussi ta question, ou bien si tu veux t'en tenir à ton abstraction, sois conséquent, et si, bien que tu penses l'homme et la nature comme *n'étant pas* tu penses tout de même, alors penses-toi toi-même comme *n'étant pas*, puisqu'aussi bien tu es nature et homme. »²

¹ Jean-Marc Lepers, *La jouissance symbolique* [Paris, Anthropos, 1978], p. 68.

² *Manuscrits de 1844* [Trad. É. Bottigelli, Paris, Éd. Sociales, 1969], p. 98. L'ensemble du passage que nous évoquons est le suivant :

« Or, il est certes facile de dire à l'individu isolé ce qu'Aristote dit déjà : "Tu es engendré par ton père et ta mère, c'est donc l'accouplement de deux hommes, c'est donc un acte générique des hommes qui a produit en toi l'homme. Tu vois donc que même physiquement l'homme doit sa vie à l'homme. Tu ne dois par conséquent pas garder la vue fixée sur *un* aspect seulement, sur la progression à *l'infini* à propos de laquelle tu continues à poser des questions : qui a engendré mon père, qui a engendré son grand-père ?..., etc. Tu dois aussi garder la vue fixée sur le mouvement cyclique qui est concrètement visible dans cette progression et qui fait que l'homme dans la procréation se répète lui-même, donc que *l'homme* reste toujours sujet. Mais tu répondras : si je t'accorde ce *mouvement cyclique*, accorde-moi la progression qui me fait remonter de plus en plus haut jusqu'à ce que je pose

L'insistance dans l'erreur, c'est à dire dans la subsistance, dont témoigne la réplique de l'interlocuteur « isolé » de Marx montre combien est également mal fondée – c'est à dire fondée sur le *Ludwig Feuerbach* de Engels – la critique de Claude Tresmontant dénonçant dans le matérialisme de Marx un réductionnisme élémentariste, naturaliste et moniste³ : « Je ne veux pas poser le néant de la nature, etc. ; je te pose la question de l'*acte de naissance* comme j'interroge l'*anatomiste sur les formations osseuses*, etc. » (souligné par nous en dernier lieu). La réponse de Marx ne laisse alors planer aucun doute ; son athéisme (positif) ne débouche aucunement sur le matérialisme que lui impute Cl. Tresmontant. Là est si peu son issue que la critique marxienne de Feuerbach, sous-jacente aux *Manuscrits*⁴, dénonce son matérialisme « intuitif » comme un résidu de la résolution du monde religieux en sa base profane. Marx sait parfaitement que le réalisme est la faute du matérialisme spéculatif auquel se rattache encore Feuerbach en dépit, mais aussi en raison de sa promotion du “tout tout de suite” de la certitude sensible.

C'est à Engels, et non à Marx, qu'il faut imputer le scientisme qui résout les problèmes philosophiques en faits empiriques. C'est Engels qui rapporte les limitations de l'ancien matérialisme à l'historicité de la science, et en particulier à l'ignorance jusqu'au XIX^{ème} de la constitution du cerveau humain – miroir des objets réels – à partir de la cellule organique via l'évolution darwinienne... Ainsi pour lui, qui ne désespère pas de voir la science ramener bientôt le tout à une origine inorganique, c'en est fini du mystère : « Aujourd'hui, toute la

la question : qui a engendré le premier homme et la nature en général ? Je ne puis que te répondre : ta question est elle-même un produit de l'abstraction. Demande-toi comment tu en arrives à cette question ; demande-toi si ta question n'est pas posée en partant d'un point de vue auquel je ne puis répondre parce qu'il est absurde ? Demande-toi si cette progression existe en tant que telle pour une pensée raisonnable ? Si tu poses la question de la création de la nature et de l'homme, tu fais donc abstraction de l'homme et de la nature. Tu les poses comme *n'existant pas* et tu veux pourtant que je te démontre *qu'ils existent*. Je te dis alors : abandonne ton abstraction et tu abandonneras aussi ta question, ou bien si tu veux t'en tenir à ton abstraction, sois conséquent, et si, bien que tu penses l'homme et la nature comme *n'étant pas* [XI] tu penses tout de même, alors pense-toi toi-même comme *n'étant pas*, puisqu'aussi bien tu es nature et homme. Ne pense pas, ne m'interroge pas, car dès que tu penses et que tu m'interroges, *ta façon de faire abstraction* de l'être de la nature et de l'homme n'a aucun sens. Ou bien es-tu à ce point égoïste que tu poses tout comme néant et que tu veuilles être toi-même ?

Tu peux me répliquer : je ne veux pas poser le néant de la nature, etc. ; je te pose la question de l'*acte de sa naissance* comme j'interroge l'*anatomiste sur les formations osseuses*, etc.

Mais, pour l'homme socialiste, *tout ce qu'on appelle l'histoire universelle* n'est rien d'autre que l'engendrement de l'homme par le travail humain, que le devenir de la nature pour l'homme ; il a donc la preuve évidente et irréfutable de son *engendrement* par lui-même, du *processus de sa naissance*. Si la *réalité essentielle* de l'homme et de la nature, si l'homme qui est pour l'homme l'existence, de la nature et la nature qui est pour l'homme l'existence de l'homme sont devenus un fait, quelque chose de concret, d'évident, la question d'un être *étranger*, d'un être placé au-dessus de la nature et de l'homme est devenue pratiquement impossible – cette question impliquant l'aveu de l'inessentialité de la nature et de l'homme. L'*athéisme*, dans la mesure où il nie cette chose secondaire, n'a plus de sens, car l'athéisme est une *négation de Dieu* et par cette négation il pose l'existence de l'homme ; mais le socialisme en tant que socialisme n'a plus besoin de ce moyen terme. Il part de la conscience théoriquement et pratiquement sensible de l'homme et de la nature comme de l'*essence*. » *Ibidem*, p. 98-99. Gérard Granel a donné de ce passage une puissante interprétation dans *Traditionis traditio*, Gallimard, 1972, « Incipit Marx », p. 179-230 (notamment p. 187 sqq.)

³ Cf. La lecture de ce texte et la critique du matérialisme marxiste par Claude Tresmontant in *Comment se pose aujourd'hui le problème de l'existence de Dieu* [Paris, Seuil, 1971], “Le matérialisme marxiste”, pp. 90-106.

⁴ Et formulée dès mars 1943 dans une lettre à Ruge.

nature s'étale devant nous... »⁵. À l'égard de cette réduction de l'opacité du monde à la transparence du cristal, la critique de Cl. Tresmontant est imparable, bien que, disons-le encore une fois, elle se trompe de destinataire. Le matérialisme de Engels n'est vraiment qu'un réalisme qu'il croit avoir dépassé par le naturalisme, celui-là à son tour par l'évolutionnisme et ce dernier enfin par la dialectique, dont le noyau tri-nomique n'est cependant abstrait de sa gangue idéaliste hegelienne qu'au prix *et* de l'adjonction d'un prédicat réel-matériel à sa subjectivité substantielle (« *Wir fassten die Begriffe unseres Kopfs wieder materialistisch als die Abbilder der wirklichen Dinge* ») *et* de la limitation du rapport entre le spirituel et le réel à un parallélisme de type spinoziste ou, mieux, leibnizien-pan-matérialiste⁶. Ce mouvement en cercle (vicieux), caractéristique du réalisme, reconduit le sens spéculatif du matérialisme. Et l'on n'en sort pas simplement en soutenant que, l'être matériel se disant en plusieurs façons eu égard à sa mobilité bondissante et diversifiante, l'activité théorique de la pensée est *et* est à même de s'approprier de manière spécifique les différentes formes de matérialités dont la sienne. Il faut encore circonscrire cette *appropriation* (*Aneignung*), ce qui ne saurait se faire si l'on ne comprend d'abord la raison qui pousse le matérialisme engelsien à invoquer à tout moment la subordination gnoséologique fondamentale de l'esprit à la matière. Car chez Engels le cerveau (c.-à-d., indifféremment, *Gehirn, Hirn, Kopf*), véritable miroir leibnizien, joue partout son rôle de prédicat réel-matériel ; il l'exerce en particulier dans la rematérialisation de la dialectique hégélienne, en tant qu'opérateur clef de la mutation des causes motrices réelles matérielles – et non plus idéelles – en mobiles spirituels dans la conscience individuelle (ou analogiquement à la tête de l'État)⁷.

Depuis ce “philosophe-cerveau” les marxistes semblent ne pouvoir se débarrasser de ce rappel essentiel au fondement cérébral de la pensée, à commencer par Lénine qui lutte contre l'empirio-criticisme d'Avenarius dans la plus pure tradition matérialisme des *eidôla*⁸. Les marxistes, disons-nous, ou *presque*. Car ce n'est pas le cas d'Althusser dont la Préface à *Lire le Capital I* demeure le texte à opposer à tous ceux qui réduisent la révolution théorique de Marx au fameux “renversement” de la Postface de la 2^{nde} éd. du *Capital* par lequel la pensée

⁵ Friedrich Engels, Fragment retranché du “Feuerbach” (1886) in *Dialectique de la nature* [Trad. É. Bottigelli, Paris, Éd. Sociales, 1977], p. 198.

⁶ « Nous conçûmes à nouveau, en matérialistes, les idées de notre cerveau comme étant les reflets des objets, au lieu de concevoir les objets réels comme les reflets de tel ou tel stade de l'Idée absolue. De ce fait, la dialectique se réduisait à la science des lois générales du mouvement, tant du monde extérieur que de la pensée humaine – deux séries de lois identiques au fond, mais différentes dans leur expression... », F. Engels, *Ludwig Feuerbach* [Trad. É. Bottigelli, Paris, Éd. Sociales, 1980], p. 83 ; pour l'allemand, *vide contra*.

⁷ Cf. *ibidem*, en particulier pp. 41, 97 et 107.

⁸ « La théorie [avenariussienne] de l'introjction n'est que confusion introduisant le fatras idéaliste contraire aux sciences de la nature, qui soutiennent avec fermeté que la pensée est une fonction du cerveau, que les sensations, *c'est-à-dire* les images du monde extérieur, existent *en nous*, suscitées par l'action des choses sur nos organes des sens. », Lénine, *Matérialisme et empirio-criticisme* [Éd. du Progrès, U.R.S.S., 1970], p. 111.

semble devoir désormais marcher comme un cerveau⁹ ; cela sans doute est du “bon” Engels¹⁰, mais c’est du mauvais Marx.

Althusser, lui, *risque* une lecture des phrases analogues de l’*Introduction à la Critique de l’économie politique*. Et sans doute le prix du risque est-il ici la violence herméneutique, d’autant plus inévitable que la pensée de Marx est effectivement déchirée par une équivoque que nous avons déjà signalée (*vide supra*, p.13). Cette déchirure dans le texte de Marx demande à être non seulement reconnue mais aussi tranchée. Il est bien possible, au reste, que l’abandon de l’*Idéologie allemande* et de l’*Introduction* de 1857 par Marx ait participé d’un tel geste chirurgical. Mais le malheur a voulu que les héritiers de Marx – à commencer par Engels – ne reconnaissent pas son équivoque et la reconduisent ou, pire, la tranchent aveuglément dans le mauvais sens, c’est à dire dans le sens du matérialisme spéculatif. L’attitude d’Althusser est plus tortueuse voire torturée ; s’il entretient parfois sciemment l’équivoque de Marx, les raisons stratégiques pour lesquelles il le fait disent déjà par elles-mêmes qu’il ne l’a pas totalement identifiée ou que chez lui elle n’est pas devenue plus consciente qu’un dilemme ; cependant, il la tranche aussi parfois dans le bon sens et pour les bonnes raisons.

D’une part, dans sa stratégie d’alors, l’auteur de *Lire le Capital* justifie les réductions marxistes par les contraintes de la lutte idéologique, n’hésitant pas à saluer au passage le « haut cri de la conscience scientifique qu’est *Matérialisme et Empiriocriticisme* »¹¹ (!) ; par ailleurs, il ne se fait pas scrupule d’esquiver, dans le texte de 57, les propos de Marx sur la genèse cérébrale de la tête (*Kopf*) pensante¹², jusqu’à écrire qu’il y emploie le terme très général de « pensée »¹³. Quant au premier coup de force, il relève de toute évidence du “cercle vicieux idéologique” dénoncé pourtant dans la *Préface* (§15) et encore – ce qui est plus grave et sur quoi nous aurons à revenir – de la méconnaissance par Althusser de la radicalité de la spécularité, qu’il interprète à partir de Lacan, et de la lutte *contre* l’idéologie qui doit certes descendre sur le terrain de l’adversaire mais jamais pour adopter ses faux principes sinon ironiquement et maïeutiquement, une lutte, au demeurant, qu’il n’est pas bon

⁹ « En matérialiste, Marx objecte que c’est l’esprit qui provient de la nature, du fait que le développement de la pensée et de toute production spirituelle dépend de celui du cerveau, et du langage, élément de la pensée. Les sciences montrent que l’homme qui pense la nature est lui-même d’abord produit par la nature. », M. Vadée, *Marx penseur du possible* [Paris, Méridiens Klincksieck, 1992], p. 351.

¹⁰ « ... elles [la pensée et la conscience] sont des produits du cerveau humain et ... l’homme est lui-même un produit de la nature, qui s’est développé dans et avec son milieu ; d’où il résulte naturellement que les productions du cerveau humain, qui en dernière analyse sont aussi des produits de la nature, ne sont pas en contradiction, mais en conformité avec l’ensemble de la nature », F. Engels, *Anti-Dühring* [Trad. É. Bottigelli, Paris, Éd. Sociales, 1977], p. 66. Voir dans la *Dialectique de la nature* [Trad. É. Bottigelli, Paris, Éd. Sociales, 1977], pp. 272-278, l’application de cette thèse à la “création” de l’infini mathématique. À noter que dans la citation précédente, Engels s’oppose au substantialisme idéaliste de Dühring... en lui opposant, comme nous le voyons, un autre substantialisme.

¹¹ *Lire le Capital I* [Paris, François Maspero, pcm, 1978], p. 33.

¹² *Contribution à la critique de l’économie politique* [Trad. M. Husson et G. Badia, Paris, Éd. sociales, 1969], p. 165-166. Et encore faudrait-il se demander pourquoi Althusser n’escamote pas toujours cette genèse ; il traduit en effet tantôt par « tête pensante » [*op. cit.*, p. 64] et tantôt par « cerveau pensant » [p. 107].

¹³ *Lire le Capital I*, *op. cit.*, p. 48.

d'appeler « lutte idéologique » pas plus qu'il ne l'est d'appeler le principe de non-contradiction "principe de contradiction". Mais de son second coup de force sa lecture « symptomale » le justifie dans la mesure non pas où elle serait la seule méthode scientifique, la seule capable de restitution objective – contrairement là aussi à l'apparence aveuglante de la *Préface* –, mais où est la seule manière de lire l'œuvre de Marx, la manière *pratique*, la seule à pouvoir la pro-duire en réponse à sa vraie question, celle de la transformation politique à laquelle, *selon* Althusser, la théorie est essentielle (CQFD).¹⁴ Et c'est bien dans cet horizon pratique qu'Althusser appréhende la pensée dont il est question dans l'*Introduction* de 1857 ; il la définit certes par ses conditions réelles naturelles et sociales, mais par celles qui font d'elle un *mode de production*, un mode de production *spécifique*¹⁵ dont les produits ne sauraient être expliqués à partir de la réalité même, fût-ce par une suite infinie de médiations¹⁶. Et nous trouverons que là est bien l'essentiel chez Althusser comme chez Marx, si, à notre tour, nous nous risquons à *lire* ce début de *Lire le Capital* sans nous laisser aveugler par sa surface textuelle. Car, si Althusser s'en prend nommément à l'idéalisme de la conscience, c'est le réalisme qu'il accuse, et peut-être même d'abord celui que, subtilement, il excuse chez les lutteurs marxistes ; aussi remplacerait-on dans son texte "idéalisme" par "matérialisme" (substantialiste), l'on aurait le même effet de structure. Ce qu'Althusser refuse, c'est précisément ce à quoi semblent aujourd'hui le plus attachés les hegeliano-marxistes : l'intégration de « la totalité-de-pensée », pour parler comme Althusser, dans « la totalité-réelle ». Mais pourquoi y tiennent-ils donc tant si ce n'est parce que, depuis l'effondrement du thomisme théocentriste et empiriste, l'idéalisme absolu de la conscience n'est dans son principe qu'une variation de l'empirisme subjectif, *et réciproquement*? Concluons : depuis les délires consolateurs de la *Dialectique de la nature* sur l'éternité du mouvement de la matière et de ses lois et sur la sempiternelle renaissance de l'esprit pensant¹⁷, la rematérialisation de Hegel n'est qu'une manière d'idéaliser Marx, de le récupérer dans le giron spiritualo-substantialiste pour y étouffer son interrogation praxique de l'acte de connaissance, y taire le demi-silence qui (nous) ménage son impensé et qui parle seulement si nous nous risquons, fût-ce au prix de quelques a-ménagements, à *tenir* son discours, à rétablir le fil de son grain, moins pour décrire son passé que pour inscrire notre avenir avec plus d'imagination que l'Histoire.

Il reste néanmoins vrai que Marx ne parvient pas entièrement à s'arracher au réductionnisme substantialiste qu'il combat, c'est à dire à sortir du cercle autrefois si clairement circonscrit par Jean Toussaint Desanti¹⁸. C'est ce dont témoigne la critique de la

¹⁴ Cf. *Pour Marx* [Paris, François Maspero, 1980], p. 166, où Althusser cite Lénine: « Sans théorie pas de pratique révolutionnaire ».

¹⁵ Cf. *Lire le Capital I*, *op. cit.*, pp. 46-47.

¹⁶ Cf. *Ibidem*, p. 75.

¹⁷ Cf. Engels, *Dialectique de la nature*, *op. cit.*, p. 46.

¹⁸ Cf. Jean Toussaint Desanti, *La philosophie silencieuse* [Paris, Éd. du Seuil, 1975], "Matérialisme et épistémologie", p. 139.

méthode de l'économie politique de 1857, si même l'on en retranche comme Althusser les propos sur le cerveau qui vont manifestement dans le sens de l'inclusion de la production et de l'objet de la connaissance *dans* l'objet réel : « Après comme avant [l'appropriation *théorique* du monde], le sujet réel *subsiste* dans son indépendance en dehors de l'esprit »¹⁹. Ce passage, en effet, n'inscrit pas seulement la distinction entre la totalité-de-pensée (*Gedankentotalität*) et la totalité-réelle dont la confusion par l'empirisme comme par l'idéalisme rend impossible la connaissance ; il l'efface dans le même mouvement, il commet le meurtre imputé à l'empirisme par Althusser (§§9-10) : le « meurtre » de la différence de l'objet de connaissance d'avec l'objet réel. De même que l'empirisme distingue de l'objet réel (essence + apparence) l'objet de la connaissance (l'essence) et, en même temps, dénie cette différence en faisant du second²⁰ une partie du premier, de même, mais inversement, si Marx n'identifie pas objet de connaissance et objet réel (subsistant avant comme après le processus de connaissance), il laisse entièrement subsister le réel hors de l'acte de connaissance qui, du coup, est totalement intégré dans la pensée. Ici la différence est tuée dans sa moitié idéale par sa moitié réelle. Non cette fois que ne soient maintenus séparés l'objet de connaissance et l'objet réel, mais qu'ils le sont trop. Car la connaissance demeure ici soumise au régime de l'*adaequatio rei et intellectus* ; elle ne saurait donc être connaissance que *du* réel, comme Althusser le répète à l'envi. Ce qui ne saurait être sans contact ni apparemment de l'objet de connaissance avec l'objet réel. Or ce contact doit ou bien procéder du réel, auquel cas l'empirisme est reconduit, ou bien du penser, auquel cas c'est l'hégélianisme qui est maintenu. Quant à cet apparemment, il doit être ou bien naturel, et Engels nous dit la vérité de Marx, ou bien spirituel, et l'onto-théologie est restaurée. Les mâchoires de l'étau idéologique se resserrent impitoyablement. À moins que la *pratique* théorique produise son objet. Et c'est bien ce que soutient Althusser. Mais la théorie marxienne n'est pas l'hégélienne : elle produit l'objet de connaissance, non l'objet réel. La question demeure donc de savoir comment celui-là s'accorde à celui-ci. Ici commence le cheminement en cercle d'Althusser qui, suivant une « indication » de Marx (§16), tient pour accordée la scientificité de la pensée-Marx qu'il prétend démontrer – comme, par exemple, lorsqu'il rejette le critère pragmatiste d'évaluation : c'est parce qu'elle est vraie que la théorie de Marx a pu être appliquée avec succès, et non l'inverse (§17). Sans doute, son approche spécifique du problème de l'adéquation lui permet-elle longtemps de le repousser le long de multiples boucles – ou « détours » – jusqu'au moment où ce recul, menaçant d'apparaître comme une reculade, laisse éclater sa circularité.

Pour l'essentiel, ces boucles sont celles 1) de la discrimination entre, d'une part, la détermination de la production réelle naturelle et sociale du système de la connaissance – l'histoire des modes de production en dernière instance, voire l'histoire du théorique – et, d'autre part, la détermination de l'appropriation cognitive de l'objet réel au sein de ce

¹⁹ *Op. cit.*, p. 166. Souligné par nous.

²⁰ Et de sa production tout entière inscrite dans la structure de l'objet réel, en tant qu'extraction de l'essence réelle hors de la gangue de son apparence réelle (§10).

système ; 2) la démarcation entre la théorie de la connaissance (idéologique) et la Théorie de la pratique théorique (ou philosophie) qui n'est pas comme celle-là une instance juridique légiférant pour les sciences sur leurs conditions de possibilité afin d'assurer spéculativement la reconnaissance d'intérêts religieux, éthiques, politiques..., mais la théorie du mécanisme de l'appropriation cognitive de l'objet réel. Or nous voyons bien que chacune de ces distinctions présente la configuration du cercle dont elle retarde la manifestation ; le second distinguo, en effet, ne peut commencer à nous convaincre que si nous sommes déjà convaincus de la scientificité de la théorie de Marx, dont la différence spécifique par rapport à l'idéologie (notamment hégélienne) est ici la question directrice de l'enquête philosophique (§2). Quant à la première distinction, si elle est entièrement cohérente avec le présupposé de cette question directrice – à savoir que le procès de production de l'objet de connaissance ne doit pas être celui de la production de l'objet réel – elle ne va pas plus loin, en sorte qu'elle confine elle aussi à la pétition de principe. Une chose au moins se confirme au cours de ces détours discriminatoires : Althusser ne confond pas objet de connaissance et objet réel ; l'acte de connaissance, dans ce qu'il a de spécifique, se voit coupé, en amont, de ses conditions de productions naturelles et sociales ; Althusser, qui ne partage donc pas la thèse génétique naturaliste d'Engels, montre que la matière première transformée par la pratique théorique – les fameuses *Anschauung* et *Vorstellung* de l'*Introduction de 57* – n'est jamais brute (§11) : c'est la thèse non moins fameuse de la Généralité I de *Pour Marx* que la Généralité II (les concepts au travail) pro-duit en une Généralité III (l'objet de connaissance). Il n'y a donc jamais, ni en amont ni en aval du processus de connaissance, de contact direct entre la théorie et des faits bruts, ce à quoi, remarque Althusser, la philosophie classique avait déjà fait « allusion »²¹. Mais par là aussi nous atteignons à l'ultime méandre de la poursuite de la question de la vérité de l'appropriation de l'objet réel par la production de l'objet de connaissance, en tant que question, entièrement circonscrite dans le champ de la connaissance, du rapport d'inadéquation ou d'adéquation de la connaissance à son objet de connaissance²². Il faudra ensuite attendre la fin du chapitre IX de *Lire le Capital II* pour assister à une tentative d'évasion hors de ce solipsisme de la connaissance grâce au *conceptus ex machina* de « causalité métonymique », concept de l'efficace d'une structure sur ses éléments ; fausse sortie en vérité, qui ne nous mène hors de l'empirisme que pour nous faire entrer dans la métaphysique spinoziste où l'on reconnaît soudainement le labyrinthe où l'on nous promenait depuis le début. Sur les exemples du concept du taux de profit ($p/c+v$) et de la rente foncière capitaliste analysés par Marx, Althusser montre que l'adéquation est celle du concept à son objet, la définition même du concept, qui ouvre dès lors la connaissance des déterminations théoriques spécifiques de ce concept comme connaissance effective des modes d'existence de la plus-value ou de la rente foncière. Mais comment s'opère cette ouverture ou ce passage? Ici revient en force le mystère. En vérité, dit Althusser, il n'y a pas de passage,

²¹ Cf. *Lire le Capital II*, IX.

²² *Lire le Capital I*, *op. cit.*, p. 107.

car il n'y a pas de frontière, il n'y a pas d'espace commun et homogène entre le concept et le concret empirique qui puisse autoriser l'emploi des concepts de frontière et de passage entre le développement du concept et celui des choses. Il n'y a pas de passage entre le concept d'une structure, dont toute l'efficace est dans ses éléments, et ses effets. Il y a simplement parallélisme. C'est clair. C'est clair? Mais où sommes nous alors? Réponse : dans la connaissance des modes de la substance qui, comme l'on sait, ne se distinguent pas de la substance elle-même : « Les substances ou, ce qui est la même chose, les attributs et leurs affections » (*Éth.*, I, 4, démonstration). Et si vous ne saisissez pas, c'est que vous n'avez pas compris que *verum index sui*.

Dialogue entre Nikos et Louis Althusser

Imaginons qu'intervienne ici le philosophe matérialiste dont Althusser a brossé plaisamment le portrait en juillet 1986²³. Nikos est un Grec immigré aux USA, il aime la bière et le whisky, il vient de loin et il ne sait ni où il est ni où il va, il est sans abri ; mais on lui offre du boulot, il travaille dur, s'enrichit, se marie, voyage, lit puis devient sans l'avoir voulu philosophe matérialiste (aléatoire). Supposons toutefois qu'il n'ait jamais pu atteindre les States et qu'il soit resté en carafe à Paris, sans un sou en poche et sans travail. Il n'aurait donc pu devenir un gros éleveur et l'accès à la connaissance du troisième genre de Spinoza lui serait demeurée barrée. Cependant, logé dans quelque encoignure de la rue d'Ulm, il aurait pris l'habitude d'écouter la parole du Maître lui parvenant par l'entrebâillement d'une fenêtre de l'École, et un jour, n'y tenant plus, il l'aurait interpellé :

– Hep! M'sieur... – Oui? – Ça fait un bon moment que je vous écoute, mais à présent je ne vous suis plus du tout. Vous ne me voyez pas parce que je suis là, au milieu de la poussière, à la rue, oui là! S'il fait froid? Oh! c'est pas l'aponie, comme dirait une vieille connaissance, mais c'est presque supportable sous un carton et sur une bouche d'aération. Il y a la pluie, oui, mais il y a les auvents en béton. *Es gibt*, n'est-ce pas? C'était plutôt vous entendre qui ne me laissait pas tranquille, je me disais que si on ne saisit pas le fin mot de votre démonstration, c'est peut-être aussi qu'on résiste à la mise en scène spéculaire de votre machinerie sans auteur ni libre acteur et qu'on refuse de se laisser transir par les alleluias de la métaphysique moderne à la gloire de l'état de choses présent, même si d'ici on n'en perçoit que les variations, les ballades et les roulades médiatiques ; parce que, vous savez, on a plutôt le blues quand on n'est rien parce qu'on n'a rien ; alors, entre deux coups de gueule, on rêve d'un arrière-monde qui ressemblerait à un vrai arrière-monde, où tout ne serait pas, surtout pas la misère. – Je ne suis pas sûr que vous ayez bien entendu mon discours, ou plutôt celui de Marx. – Forcément, de ma place... –

²³ Portrait du philosophe matérialiste in *Ecrits philosophiques et politiques I* [Paris, Stock/IMEC, 1994], p. 581-582.

Mais je puis essayer de vous répondre à sa place. Il ne s'agit pas de sanctifier le réel, mais de le connaître de la seule manière possible, en se l'appropriant par la production de l'objet de connaissance. – Se l'approprier? je veux! j'pourrais m'approprier tout ce qui me manque, rien qu'en l'acquiesçant! Alors oui, j'veux être savant et même un savant stakhanoviste! Ah! Ah! – Ce n'est pas ce que je dis. – Mais « s'approprier le réel », qu'est-ce que c'est?! le transformer? le rendre propre à notre usage? Mais comment donc? La science serait-elle production du réel? Ne voilà-t-il pas que vous revenez à Hegel? – Non, je l'ai dit, Marx dit que le réel subsiste en dehors de l'esprit. Mais il ajoute : « aussi longtemps que l'esprit a une attitude purement spéculative, purement théorique », ce qui est la preuve que nous *pouvons* également nous l'approprier en le transformant, c'est-à-dire de manière pratique. Et pour ce faire, nous avons besoin d'être éclairé par la théorie, comme il est écrit dans *Que faire*. – La preuve, la preuve... Vos propos m'ébranlent le cerveau, comme disait Argan. « En dehors » dites-vous, ou dit Marx, mais cette extériorité ne contredit-elle pas votre lecture? – C'est que Marx se débat avec des concepts inadéquats à leur objet. – Admettons. Mais quand vous parlez de la transformation du réel comme d'une appropriation « pratique », que voulez-vous dire? la connaissance n'est-elle pas déjà une appropriation “pratique” ou une pratique théorique? – C'est qu'il y a pratique et pratique, ou, plutôt, il y a plusieurs pratiques, ou mieux encore plusieurs niveaux de la pratique : économique, politique, idéologique..., articulés entre eux au sein de la pratique sociale dont la base est la pratique de transformation de la nature. La pratique scientifique, elle, trouve son point de référence absolu dans l'objet réel. Marx n'a jamais cru que connaître la forme-argent pourrait détruire sa forme d'existence. – Mais peut-être que si la connaître vraiment, c'est la connaître en elle-même, c'est aussi la connaître nécessaire... Alors votre pratique théorique serait bien spéculaire, et son nom même de “pratique” serait en effet très pratique... – Non, non, vous faites fausse route. L'objet réel est certes conditionné mais il l'est par des conditions conditionnelles. – Que dites-vous? – Si vous préférez, derrière le pouvoir de l'argent, il y a des rapports de pouvoir entre les hommes. Et si on connaît quels sont ces rapports et le mécanisme auquel ils obéissent, c'est à dire leur structure dont l'efficace est tout entière dans ses éléments, alors on pourra agir sciemment pour transformer le réel, supprimer le pouvoir de l'argent par exemple, c'est à dire produire de nouveaux rapports sociaux. – Je ne comprends toujours pas. – Quoi donc?! – Comment vous pouvez appeler “pratique” à la fois cette transformation du réel, qui consiste bien à faire quelque chose, à changer quelque chose en autre chose, et l'opération théorique de la connaissance qui se déroule entièrement dans la pensée sans puiser dans le réel ni le produire, faute de quoi elle ne serait plus adéquate. – Le travail de la connaissance, c'est vrai, est pris de part en part dans la pensée, mais il y transforme bien une matière première, jamais brute : celle que j'ai nommée Généralité I qui peut être ou bien une ex-Généralité III qui, dépassée, a acquis le caractère d'une idéologie, ou bien directement une idéologie, ou bien encore des “faits” scientifiques. Penser, c'est produire. – Mais comment ce travail peut-il juger du

caractère idéologique de la Généralité I, c'est à dire de son inadéquation, sans la rapporter au réel, c'est à dire sans sortir de la pensée? – Par la réflexion. – Pourriez préciser? – En réfléchissant au cours d'une lecture "symptomale" la structure du discours de la Généralité I sur ses éléments, pour en rétablir et en réécrire la cohérence là où elle faut, là où il faut. – Est-ce le principe de non-contradiction qui guide cette lecture? – Oui. – Et cette réécriture, dont vous parlez comme de son aboutissement, produit-elle l'objet de connaissance et par lui l'appropriation du réel? – Vous m'avez enfin compris. – Je ne suis pas sûr. Accordez-vous alors qu'au commencement était le Verbe et que nous sommes pris dans le cercle de craie du Logos? – Non, c'est là superstition ou, dans le meilleur des cas, religion. Le monde n'est pas un Livre. Je suis matérialiste. Dire ce qui est ne permet pas plus de le dépasser que le voir. – Quand vous parlez d'agir « sciemment », vous voulez dire en connaissance de cause et, si je vous suis bien, cette cause est structurale ou... métanymique? – Métonymique, le mot est de Miller et l'idée, de Lacan. – Bon, métomimique, enfin l'essentiel est qu'elle est tout entière dans ses effets. Mais admettre une telle causalité au principe des faits sociaux, n'est-ce pas les naturaliser, les réifier en posant qu'ils sont à eux-mêmes leur propre origine, faire d'eux des faits fatals, et plus sûrement encore qu'en les expliquant par une causalité transitive considérée comme susceptible d'être agie par le sujet à la vue duquel s'articule la connaissance? Il semble, en outre, que si l'on applique cette causalité structurale à l'acte de connaissance lui-même, ce dernier apparaît tout entier dans ses effets, dans son objet, le texte rétabli du monde qui *se lit et s'écrit*, c'est à dire que l'action du connaissant, de l'apprenant - ces horribles mots à la mode - est tout entière passion, cette passion qui, pour Platon, était conversion vers/à l'Idée, par le travail (forcé) de la *dianoia*, du regard "naïvement" rivé à l'image parlée, rêvée ou vue. Et encore, dans *La République*, l'ombre du metteur en scène se profile-t-elle qui vient détacher l'ignorant pour le pousser ou le tirer vers la réalité vraie. Si je ne m'abuse, je ne vois pas comment vous pourriez échapper au logocentrisme, car c'est le logos qui agit en tout et pour tout dans votre pièce, il ne laisse aucune place à l'initiative du lecteur, c'est le texte lui-même qui le fait lire, qui l'arrache à la non-lecture ou à la "mé-lecture", laquelle au reste devient aussi incompréhensible que l'erreur chez Spinoza selon Lagneau. Il n'y a plus qu'une illusion nécessaire, un jeu tragique de l'apparence avec elle-même qui destine toute dialectique à l'éradication de l'autre, à la lutte à mort des consciences, des idéologies qu'elles véhiculent, des classes qu'elles portent. Smith lit mal. Mais lisant mal, il lit bien car il ne peut mieux lire. Or c'est absurde. Donc Smith lit. Seul Marx peut dire que la lecture smithéenne est ou plutôt serait mauvaise s'il la commettait à son tour. Mais c'est encore là une représentation récurrente en trompe-l'œil, car Marx n'a pas ce choix, seul le bougé du texte amende la lecture, bien que le processus de lecture de Marx ait l'infinie supériorité d'être parallèle au procès structural - ce qui habilite le Théoricien de sa pratique théorique à lire en parfaite connaissance de cause, à l'abri de toute bévue, et à dicter, sans risque de rature, LE texte abouti des conditions formelles de toute pratique théorique pure de toute erreur

idéologique : le matérialisme dialectique. Mais si l'acte de connaissance est tout entier dans son objet, le voir perd lui aussi tout sens, si même on ne lui prête aucune principialité. La lumière, la visibilité, la vision elle-même sont tout entières dans la substance, le texte comme *upokeïmenon*, et/ou dans ses modes. Il n'y a plus qu'un miroir, sans mireur ni mire, mirage pur, ce que l'on sait absurde. Et c'est jusqu'à l'intention de lire qui se couvre d'obscurité. Toute lecture devient innocente. *Homo legit*. Marx lit. Il était un grand lecteur, si grand qu'on finit par soupçonner chez lui une compulsion de lecture, d'écriture aussi. Dès lors, il n'y a plus divers modes de lecture : économiste, littéraire, etc., ne demeure qu'une lecture historique, et encore est-ce trop dire car il n'y a plus de question directrice de la lecture, seules subsistent des questions en soi, posées ou non posées d'on ne sait où, et surtout il n'y a plus de lecture philosophique possible, si l'on entend par là une lecture qui ne s'en laisse pas conter et qui demande des comptes. Bref, il n'y a plus de lecture pratique, plus de pratique théorique. Plus de théorie non plus car, vous l'avez montré, elle est impossible si la différence entre la connaissance et le réel n'est pas maintenue, et selon vous elle ne peut l'être que si la connaissance est pratique, *i.e.* si elle produit son objet de connaissance et par lui s'approprie le réel. Mais il faut aller encore plus loin, jusqu'à dire qu'il n'y a plus de pratique politique, sous aucune forme, dans la mesure où la Théorie (le matérialisme dialectique) lui est indispensable pour ne pas verser dans l'idéologie, c'est à dire, au plan politico-pratique, dans ce que *Pour Marx* identifie comme une pratique technique entachée par l'anthropologisme et la spécularité. Et ici une difficulté nouvelle, propre à votre définition de la pratique, vient s'ajouter aux précédentes, dont elle se distingue spécifiquement tout en relevant de la même aporie qu'elles. Vous définissez en effet la *pratique* en général comme un travail de transformation qui met en œuvre des moyens et des méthodes pour les utiliser. Mais ces moyens, paradoxalement, ne sont rapportés à aucune fin, et notamment à aucune fin humaine, sinon à aucun terme (le produit) ; il s'agit de "moyens de production" déterminés employés selon des procédures réglées au sein de rapports de production déterminés. Il faut les comprendre comme les "moyens termes", les médiations qui, de manière déterminée, assurent la transition entre la matière première et le produit fini, sans que n'intervienne à ce niveau de généralité la considération d'aucune fin. C'est bien évidemment logique, puisque vous soutenez la thèse d'une césure dans l'œuvre de Marx qui coupe la définition de l'homme par le travail de 45 de celle, humaniste, de 44, en sorte qu'à partir de 45, la pratique déterminante est en dernier ressort la transformation de la nature, toujours effectuée au sein de la structure d'un mode de production qui la détermine, etc. Mais la question, dans cette perspective, est celle d'un espace de liberté pour une pratique politique « *se proposant* de transformer cette structure » (*Pour Marx*, p. 210). Il semble bien, en effet, que votre définition de l'idéologie - comme sous-produit de la réflexion de la fin non critiquée de la pratique technique sur ses moyens de réalisation - ôte à l'homme la possibilité de se proposer politiquement une quelconque fin qui ne serait pas (re)commandée par la théorie. Mais la théorie ne nous fait connaître aucune fin,

simplement les effets de la structure. Il s'ensuit que l'homme peut seulement se proposer des fins illusoires qui comptent en vérité parmi les objectifs que lui impose la structure spécifique au sein de laquelle il produit. La catégorie de finalité est abolie et la technique, en son sens instrumental, est dévaluée. Ce qui philosophiquement n'est guère original. Le rapport entre la technique et la connaissance dont elle se sert, dites-vous (*ib.*, p. 172, note 9), est non réfléchi, à la différence du rapport existant entre la science et ses connaissances. Ce qui ne vous empêche pas de penser, sous l'invocation de Lénine, la nécessité d'importer la théorie marxiste dans la pratique politique spontanée de la classe ouvrière sur le modèle de la transformation des connaissances de la pratique théorique en moyens de la pratique technique. On ne saurait mieux évincer la pratique politique et réduire les travailleurs à de simples ouvriers spécialisés (adjectif qui, faut-il le rappeler, signifie : postables dans l'heure). Ce faisant, vous avez préparé la voie à la gestion sociale-démocrate de la production capitaliste, c'est à dire à la forme la plus aveugle, la plus fataliste, la plus hasardeuse et la plus technocratique de la "pratique". Et au-delà, vous avez inoculé le virus de la gestionite organisationnelle tous azimuts à ceux qui ne supportaient plus d'être maintenus sous le joug du discours réaliste des nécessités de l'appareil de production ; vous avez ouvert carrière aux autres formes aveugles de la pratique : spontanéiste, opportuniste, pragmatiste, volontariste dont vous vous défiez tant. Bref, vous avez échoué à arracher la pensée-Marx à l'étau idéologique. Tandis que vous relâchiez le mors du matérialisme mécaniste ou naturaliste, l'autre, le mors hégélien, serrait plus fort. Vous avez reconduit le sens spéculatif du matérialisme, c'est à dire aussi bien l'idéalisme. Mais pourquoi, que vous a-t-il donc manqué?

Cependant le Grec n'eut pas le temps d'entendre la réponse de Louis ; deux hommes en bleu surgirent qui l'embarquèrent. « Vos papiers! », lui avait lancé avec un fort accent corse le brigadier.

Il faudrait ici, il faudra entreprendre une lecture de tout Althusser, de *Lire le Capital* à *Sur la philosophie* où il (re)vient à Heidegger, bien qu'il le fasse avec la démarche hésitante d'un ancien croyant attiré autant que repoussé par la théologie négative qu'il croit apercevoir dans son oeuvre – pour ne rien dire de la pression thérapeutique à laquelle il était soumis...

Fabien Grandjean, janvier 1995