Louis Althusser
Étienne Balibar

Lire
le Capital

I

FRANÇOIS MASPERO
1, Place Paul-Painlevé, 5e
PARIS
1973

Avertissement 5

Louis Althusser : Préface : du *Capital* à la philosophie de Marx 9

Louis Althusser : L'objet du *Capital* 87

I. Avertissement 87

II. Marx et ses découvertes 95

III. Les mérites de l'économie classique 101

IV. Les défauts de l'économie classique : Esquisse du concept de temps historique 112

V. Le marxisme n'est pas un historicisme 150

Avertissement

1. *Cette édition de* Lire le Capital *diffère à plusieurs égards de la première édition.*

D'un côté, c'est une édition allégée, puisque, pour en permettre la publication sous un format réduit, nous en avons retranché plusieurs contributions importantes (les exposés de Rancière, Macherey et Establet).

D'un autre côté, c'est une édition revue et corrigée, et donc en partie nouvelle : plusieurs pages, notamment dans le texte de Balibar, sont inédites en français.

Cependant les rectifications (coupures et ajouts) que nous avons apportées au texte original ne concernent ni la terminologie, ni les catégories et les concepts utilisés, ni leurs rapports internes, ni par conséquent l'interprétation générale que nous avons donnée de l'œuvre de Marx.

Cette édition de Lire le Capital, *différente de la première, allégée et améliorée, reproduit et représente donc* strictement *les positions théoriques du texte original.*

2. *Cette dernière précision était nécessaire. En effet, par respect pour le lecteur et par simple honnêteté, nous avons tenu à respecter intégralement une terminologie et des positions philosophiques qu'il nous semble pourtant maintenant indispensable de rectifier sur deux points précis.*

Malgré les précautions prises pour nous distinguer de l'idéologie « structuraliste » (nous avons dit très clairement que la « combinaison » qu'on trouve chez Marx « n'a rien à voir avec une combinatoire »), malgré l'intervention décisive de catégories étrangères au « structuralisme » (détermination en dernière instance, domination, surdétermination, procès de production, etc), la terminologie que nous avons employée était sous divers aspects trop voisine de la terminologie « strcuturaliste » pour ne pas donner lieu à une équivoque. Si l'on excepte quelques rares exceptions (quelques critiques perspicaces ont bien fait la différence), notre interprétation de Marx a été généralement reconnue et jugée, en hommage à la mode actuelle, comme « structuraliste ».

Nous pensons que la tendance profonde de nos textes

ne se rattache pas, malgré les équivoques de terminologie, à l'idéologie « structuraliste ». Nous espérons que le lecteur voudra se souvenir de cette affirmation, la vérifier, et y souscrire.

Par contre, nous avons maintenant toutes les raisons de penser que l'une des thèses que j'ai avancées sur la nature de la philosophie *exprime, malgré toutes les précisions données, une tendance « théoriciste » certaine. Plus précisément, la définition (donnée dans* Pour Marx *et reprise dans la Préface à* Lire le Capital) *de la philosophie comme* théorie de la pratique théorique *est unilatérale et donc inexacte. En l'occurrence, il ne s'agit pas d'une simple équivoque de terminologie, mais d'une erreur dans la conception même. Définir la philosophie de façon unilatérale comme Théorie des pratiques théoriques (et, par conséquent, comme Théorie de la différence des pratiques) est une formule qui ne peut pas ne pas provoquer des effets et des échos théoriques et politiques soit « spéculatifs », soit « positivistes ».*

Les conséquences de cette erreur, qui concerne la définition de la philosophie, peuvent être reconnues et délimitées en quelques points précis de la Préface de Lire le Capital. *Mais, à part sur quelques détails mineurs, ces conséquences n'entachent pas l'analyse que nous avons donnée du* Capital (« *L'objet du Capital* », *et l'exposé de Balibar).*

Nous aurons l'occasion de rectifier le terminologie et de corriger la définition de la philosophie dans une série d'études prochaines.

L. ALTHUSSER.

« Londres, 18 mars 1872

Au citoyen Maurice La Châtre

Cher citoyen,

J'applaudis à votre idée de publier la traduction de *Das Kapital* en livraisons périodiques. Sous cette forme l'ouvrage sera plus accessible à la classe ouvrière, et pour moi cette considération l'emporte sur toute autre.

Voilà le beau côté de notre médaille, mais en voici le revers : la méthode que j'ai employée et qui n'avait pas encore été appliquée aux sujets économiques, rend assez ardue la lecture des premiers chapitres, et il est à craindre que le public français, toujours impatient de conclure, avide de connaître le rapport des principes généraux avec les questions immédiates qui le passionnent, ne se rebute parce qu'il n'aura pu tout d'abord passer outre.

C'est là un désavantage contre lequel je ne puis rien, si ce n'est toutefois prévenir et prémunir les lecteurs soucieux de vérité. Il n'y a pas de route royale pour la science, et ceux-là seulement ont chance d'arriver à ses sommets lumineux qui ne craignent pas de se fatiguer à gravir ses sentiers escarpés.

Recevez, cher citoyen, l'assurance de mes sentiments dévoués.

Karl Marx. »

Louis Althusser : Du « Capital » à la philosophie de Marx

Les exposés que voici ont été prononcés au cours d'un Séminaire d'études consacré au *Capital*, dans les premiers mois de 1965, à l'Ecole Normale. Ils portent la marque de ces circonstances : non seulement dans leur composition, leur rythme, le tour didactique ou parlé de leur expression, mais encore et surtout dans leur diversité, les répétitions, les hésitations et les risques de leur recherche. Certes, nous eussions pu les reprendre à loisir, les corriger les uns par les autres, réduire la marge de leurs variations, accorder de notre mieux leur terminologie, leurs hypothèses et leurs conclusions, exposer leur matière dans l'ordre systématique d'un seul discours, bref tenter d'en composer un ouvrage *achevé*. Sans prétendre à ce qu'ils devraient être, nous avons préféré les donner tels qu'ils sont : justement des textes inachevés, les simples commencements d'une *lecture*.

1.

Certes, nous avons tous lu, nous lisons tous *Le Capital*. Depuis près d'un siècle bientôt, nous pouvons le lire, chaque jour, en transparence, dans les drames et les rêves de notre histoire, dans ses débats et ses conflits, dans les défaites et les victoires du mouvement ouvrier, qui est bien notre seul espoir et destin. Depuis que nous sommes « venus au monde », nous ne cessons de lire *Le Capital* dans les écrits et les discours de ceux qui l'ont lu pour nous, bien ou mal, les morts et les vivants, Engels, Kautsky, Plekhanov, Lénine, Rosa Luxemburg, Trotsky, Staline, Gramsci, les dirigeants des organisations ouvrières, leurs partisans ou leurs adversaires : philosophes, économistes, politiques. Nous en avons lu des fragments, des « morceaux », que la conjoncture avait « choisis » pour nous. Nous avons même tous plus ou moins lu le Premier

Livre, de la « marchandise » à « l'expropriation des expropriateurs ».

Pourtant, il faut bien un jour, à la lettre, lire *Le Capital.* Lire le texte même, tout entier, les quatre Livres, ligne après ligne, reprendre dix fois les premiers chapitres, ou les schémas de la reproduction simple et de la reproduction élargie, avant de déboucher, des hauts-plateaux arides et ras du Second Livre, sur les terres promises du profit, de l'intérêt et de la rente. Mieux : il faut lire *Le Capital* non seulement dans sa traduction française (fût-elle, pour le Livre I, celle de Roy que Marx avait plus que révisée : refaite), mais, au moins pour les chapitres théoriques fondamentaux, et pour tous les passages où affleurent les concepts-clés de Marx, dans le texte allemand.

C'est ainsi que nous étions convenus de lire *Le Capital.* Les exposés issus de ce projet ne sont que les protocoles personnels variés de cette lecture : chacun ayant taillé à sa manière sa propre voie oblique dans l'immense forêt du Livre. Et si nous les donnons dans leur forme immédiate sans rien y reprendre, c'est pour produire tous les risques et les avantages de cette aventure ; c'est pour que le lecteur y retrouve, à l'état naissant, l'expérience même d'une lecture ; et que le sillage de cette première lecture l'entraîne à son tour dans une seconde, qui nous portera plus avant.

2.

Comme il n'est toutefois pas de lecture innocente, disons de quelle lecture nous sommes coupables.

Nous étions tous des philosophes. Nous n'avons pas lu *Le Capital* en économistes, en historiens ou en littéraires. Nous n'avons pas posé au *Capital* la question, ni de son contenu économique ou historique, ni de sa simple « logique » interne. Nous avons lu *Le Capital* en philosophes, lui posant donc une autre question. Pour aller droit au fait, avouons : nous lui avons posé la question de son *rapport à son objet,* donc tout à la fois la question de la spécificité de son *objet ;* et la question de la spécificité de son *rapport* à cet objet ; c'est-à-dire la question de la nature du type de discours mis en œuvre pour traiter de cet objet, la question du discours scientifique. Et puisqu'il n'est jamais de définition que d'une différence, nous avons

posé au Capital la question de la différence spécifique, tant de son objet que de son discours, — nous demandant, à chaque pas de notre lecture, en quoi l'objet du *Capital* se distingue non seulement de l'objet de l'économie classique (et même moderne), mais aussi de l'objet des Œuvres de Jeunesse de Marx, en particulier de l'objet des Manuscrits de 44 ; et donc en quoi le discours du *Capital* se distingue non seulement du discours de l'économie classique, mais aussi du discours philosophique (idéologique) du Jeune Marx.

Lire *Le Capital* en économiste, c'eût été le lire en lui posant la question du contenu et de la valeur économiques de ses analyses et de ses schémas, donc comparer son discours à un objet déjà défini hors de lui, sans mettre en question cet objet. Lire *Le Capital* en historien c'eût été le lire en lui posant la question du rapport de ses analyses historiques à un objet historique déjà défini hors de lui, sans mettre en question cet objet. Lire *Le Capital* en logicien, c'eût été lui poser la question de ses méthodes d'exposition et de démonstration, mais dans l'abstrait, encore une fois sans mettre en question l'objet auquel se rapportent les méthodes de ce discours.

Lire *Le Capital* en philosophe, c'est exactement mettre en question l'objet spécifique d'un discours spécifique, et le rapport spécifique de ce discours à son objet, c'est donc poser à l'unité *discours-objet* la question des titres épistémologiques, qui distinguent cette unité précise d'autres formes d'unité discours-objet. Cette lecture peut seule décider de la réponse à donner à une question, qui intéresse la place que *Le Capital* occupe dans l'histoire du savoir. Cette question se noue ainsi : *Le Capital* est-il une simple production idéologique parmi d'autres, une mise en forme hegelienne de l'économie classique, l'imposition au domaine de la réalité économique de catégories anthropologiques définies dans les Œuvres philosophiques de Jeunesse, la « réalisation » des aspirations idéalistes de la *Question Juive* et des Manuscrits de 44 ? *Le Capital* est-il la simple continuation et comme l'achèvement de l'économie politique classique, de qui Marx aurait hérité et son objet, et ses concepts ? *Le Capital* se distingue-t-il alors de l'économie classique, non par son objet, mais par sa seule *méthode*, la dialectique empruntée à Hegel ? Ou bien, tout au contraire, *Le Capital* constitue-t-il une véritable mutation épistémologique dans son objet, sa

théorie et sa méthode ? *Le Capital* représente-t-il la fondation en acte d'une discipline nouvelle, la fondation en acte d'une science, — et donc un véritable événement, une révolution théorique, rejetant à la fois l'économie politique classique et les idéologies hegelienne et feuerbachienne dans sa préhistoire, — le commencement absolu de l'histoire d'une science ? Et si cette science nouvelle est théorie de l'*histoire*, ne permet-elle pas en retour une connaissance de sa propre *préhistoire*, — donc de voir clair et dans l'économie classique, et dans les œuvres philosophiques de la Jeunesse de Marx ? Telles sont les implications de la question épistémologique posée au *Capital* par sa lecture philosophique.

Une lecture philosophique du *Capital* est donc tout le contraire d'une lecture innocente. C'est une lecture coupable, mais qui n'absout pas sa faute dans son aveu. Au contraire, elle revendique sa faute comme une « bonne faute », et la défend en démontrant sa nécessité. C'est donc une lecture d'exception qui se justifie elle-même comme lecture, en posant à toute lecture coupable, la question même qui démasque son innocence, la simple question de son innocence : *qu'est-ce que lire ?*

3.

Aussi paradoxal que puisse sembler ce mot, nous pouvons avancer que, dans l'histoire de la culture humaine, notre temps risque d'apparaître un jour comme marqué par l'épreuve la plus dramatique et la plus laborieuse qui soit, la découverte et l'apprentissage du sens des gestes les plus « simples » de l'existence : voir, écouter, parler, lire, — ces gestes qui mettent les hommes en rapport avec leurs œuvres, et ces œuvres retournées en leur propre gorge, que sont leurs « absences d'œuvres ». Et contrairement à toutes les apparences encore régnantes, ce n'est pas à la psychologie, qui s'édifie sur l'absence de leur concept, que nous devons ces connaissances bouleversantes, — mais à quelques hommes : Marx, Nietzsche et Freud. C'est depuis Freud que nous commençons de soupçonner ce qu'écouter, donc ce que parler (et se taire) veut *dire ;* que ce « *veut-dire* » du parler et de l'écouter découvre, sous l'innocence de la parole et de l'écoute, la profondeur assignable d'un second, d'un *tout autre* dis-

cours, le discours de l'inconscient[1]. J'oserais soutenir que c'est depuis Marx que nous devrions commencer de soupçonner ce que, du moins dans la théorie, *lire* et donc écrire *veut dire*. Ce n'est pas un hasard, assurément, si nous avons pu réduire toute la prétention idéologique qui règne de haut sur les Manuscrits de 44, et hante encore sournoisement les tentations de rechute historicistes du *Capital*, à l'innocence explicite d'une *lecture*. Pour le jeune Marx, connaître l'essence des choses, l'essence du monde historique humain, de ses productions économiques, politiques, esthétiques et religieuses, — c'est bel et bien *lire* (lesen, herauslesen) en toutes lettres la présence de l'essence « abstraite » dans la transparence de son existence « concrète » Qu'en cette lecture immédiate de l'essence dans l'existence, s'exprime le modèle religieux du Savoir Absolu hegelien, cette Fin de l'Histoire, où le concept devient enfin visible à ciel ouvert, présent parmi nous en personne, tangible dans son existence sensible, — où *ce* pain, *ce* corps, *ce* visage et *cet* homme sont l'Esprit même : voilà qui nous met sur la voie de comprendre que la nostalgie d'une lecture à *livre ouvert*, et du « *Grand Livre du Monde* » galiléen lui-même, est plus vieille que toute science, qu'elle rumine encore sourdement les phantasmes religieux de l'épiphanie et de la parousie, et le mythe fascinant des Ecritures, où, vêtue de ses mots, la vérité avait pour corps le Livre : la Bible. Voilà qui nous introduit à soupçonner que pour traiter la nature ou le réel comme un Livre, où, selon Galilée, parle le discours muet d'une langue « composée de carrés, de triangles et de cercles », il fallait être possédé d'une certaine idée du *lire*, qui fait d'un discours écrit la transparence immédiate du vrai, et du réel le discours d'une voix.

1. C'est à l'effort théorique, pendant de longues années solitaire — intransigeant et lucide de J. Lacan, que nous devons, aujourd'hui, ce résultat qui a bouleversé notre *lecture* de Freud. En un temps où ce que J. Lacan nous a donné de radicalement neuf commence à pusser dans le domaine public, où chacun peut, à sa manière, en faire usage et profit, je tiens à reconnaître notre dette envers une leçon de lecture exemplaire, qui, on le verra, dépasse en certains de ses effets son objet d'origine. Je tiens à la reconnaître *publiquement*, pour que le « travail du tailleur (ne) disparaisse (pas) dans l'habit » (Marx), fût-il le nôtre. Comme je tiens à reconnaître la dette, évidente ou secrète, qui nous lie à ces maîtres à lire les œuvres du savoir, que nous furent G. Bachelard et J. Cavaillès, que nous sont aujourd'hui G. Canguilhem et M. Foucault.

Que le premier qui ait jamais posé le problème du *lire*, et par voie de conséquence de l'*écrire*, Spinoza, ait été aussi le premier au monde à proposer à la fois une théorie de l'histoire et une philosophie de l'opacité de l'immédiat ; qu'en lui pour la première fois au monde un homme ait ainsi relié l'essence du lire et l'essence de l'histoire dans une théorie de la différence de l'imaginaire et du vrai, — nous fait entendre pourquoi c'est par une raison nécessaire que Marx n'ait pu devenir Marx qu'en fondant une théorie de l'histoire et une philosophie de la distinction historique entre l'idéologie et la science, et qu'en dernière analyse cette fondation se soit consommée dans la dissipation du mythe religieux de la *lecture*. Là où le jeune Marx des Manuscrits de 44 lisait à livre ouvert, immédiatement, l'essence humaine dans la transparence de son aliénation. *Le Capital* prend au contraire l'exacte mesure d'une distance, d'un décalage intérieur au réel, inscrits dans sa *structure*, et tels qu'ils rendent leurs effets eux-mêmes illisibles, et font de l'illusion de leur lecture immédiate le dernier et le comble de leurs effets : *le fétichisme*. Il fallait bien en venir à l'histoire pour y traquer ce mythe du lire en son repaire, puisque c'est de l'histoire, où ils lui rendaient le culte de leurs religions et de leurs philosophies, que les hommes l'avaient projeté sur la nature, pour ne pas périr dans l'audacieux projet de la connaître. C'est de l'histoire pensée, de la théorie de l'histoire seule, que l'on pouvait faire rendre raison à la religion historique de la lecture : en découvrant que l'histoire des hommes, qui tient dans des Livres, n'est pourtant pas un texte écrit sur les pages d'un Livre, en découvrant que la vérité de l'histoire ne se lit pas dans son discours manifeste, parce que le texte de l'histoire n'est pas un texte où parlerait une voix (le Logos), mais l'inaudible et illisible notation des effets d'une structure de structures. On pourra se convaincre, en suivant certains de nos exposés, que loin de tenir ici des propos métaphoriques, je prends à la lettre les termes que j'emploie. Rompre avec le mythe religieux de la lecture : cette nécessité théorique a pris chez Marx la forme précise de la rupture avec la conception hegelienne du tout comme totalité « spirituelle », très précisément comme totalité *expressive*. Ce n'est pas un hasard, si, soulevant la mince feuille de la théorie de la lecture, nous découvrons sous elle une théorie de l'*expression*, et si nous découvrons

cette théorie de la totalité expressive (où chaque partie est *pars totalis*, immédiatement expressive du tout qui l'habite en personne) comme la théorie dans laquelle, pour la dernière fois, et sur le terrain de l'histoire elle-même, chez Hegel, se sont rassemblés tous les mythes religieux complémentaires de la voix qui parle (le Logos) dans les séquences d'un discours ; de la Vérité qui habite son Ecriture ; — et de l'oreille qui entend, ou de l'œil qui lit ce discours, pour y découvrir (s'ils sont purs) la parole de Vérité qui habite en personne chacun de ses Mots. Faut-il ajouter qu'une fois rompue la complicité religieuse établie entre le Logos et l'Etre ; entre ce Grand Livre qu'était, en son être même, le Monde, et le discours de la connaissance du monde ; entre l'essence des choses et sa lecture ; — une fois rompus ces pactes tacites où les hommes d'un temps encore fragile se couvraient d'alliances magiques contre la précarité de l'histoire et le tremblement de leurs audaces, — faut-il ajouter qu'une fois rompus ces liens, une nouvelle conception du *discours* devenait enfin possible ?

4.

Revenons à Marx, pour remarquer que nous pouvons précisément saisir en lui, non seulement dans ce qu'il dit, mais dans ce qu'il fait, le passage même d'une première idée et pratique de la lecture, à une nouvelle pratique de la lecture, et à une théorie de l'histoire capable de nous fournir une nouvelle théorie du *lire*.

Quand nous lisons Marx, nous sommes d'emblée devant un *lecteur*, qui devant nous, et à haute voix, *lit*. Que Marx ait été un prodigieux lecteur, nous importe beaucoup moins que le fait que Marx ait éprouvé le besoin de nourrir son texte de lectures à haute voix, non seulement pour le plaisir des citations, ou par scrupule des références (il était sur ce point d'une précision maniaque, ses adversaires devaient l'apprendre à leurs dépens), non seulement par cette démarche d'honnêteté intellectuelle qui lui faisait toujours, et largement, reconnaître son dû (il savait hélas, lui, ce qu'est une dette), mais pour des raisons profondément enracinées dans les conditions théoriques de son travail de découverte. Marx lit donc, devant nous, à haute

voix, non seulement dans les *Théories de la Plus-Value*[2] (Livre demeuré pour l'essentiel, à l'état de notes), mais dans *Le Capital :* il lit Quesnay, il lit Smith, il lit Ricardo, etc. Il les lit d'une manière qui semble parfaitement limpide : pour s'appuyer sur ce qu'ils ont dit d'exact, et pour critiquer ce qu'ils ont dit de faux, — en somme pour se *situer* par rapport aux maîtres reconnus de l'Economie Politique. Pourtant la lecture que Marx fait de Smith et Ricardo n'est limpide que pour une certaine lecture de cette lecture : pour une lecture immédiate qui n'interroge pas ce qu'elle lit, mais prend pour argent comptant les évidences du texte lu. En réalité, la lecture que Marx fait de Smith-Ricardo (je les prendrai ici pour exemple) est, à y *regarder* de près, assez singulière. C'est une lecture double, — ou plutôt une lecture qui met en œuvre deux principes de lecture radicalement différents.

Dans une *première lecture*, Marx lit le discours de son prédécesseur (Smith par exemple) à travers son propre discours. Le résultat de cette lecture sous grille, où le texte de Smith est vu à travers le texte de Marx, projeté sur lui comme sa mesure, n'est qu'un relevé des concordances et des discordances, le décompte de ce que Smith a découvert, et de ce qu'il a raté, de ses mérites et de ses défaillances, de ses présences et de ses absences. En fait, cette lecture est une lecture théorique rétrospective, où ce que Smith n'a pu voir et comprendre apparaît seulement comme un manque radical. Certains manques renvoient bien à d'autres, et ces derniers à un manque premier, — mais cette réduction même nous contient dans le constat des présences et des absences. Quant aux manques eux-mêmes, cette lecture n'en fournit pas raison, puisque leur constat les annule : c'est la continuité du discours de Marx qui montre dans le discours de Smith d'invisibles (pour Smith) lacunes, sous l'apparente continuité de son discours. Ces manques, Marx, très souvent les explique alors par les distractions, au sens propre les *absences* de Smith : il n'a pas *vu* ce qu'il avait pourtant sous les yeux, il n'a pas saisi ce qu'il avait pourtant sous la main. Des « *bévues* », toutes plus ou moins rapportées à cette « *énorme bévue* » de la confusion du capital constant et du capital variable qui domine de son « incroyable » aberration toute

2. Traduit en français sous le titre *Histoire des Doctrines Economiques*, trad. Molitor, Costes éd.

l'économie classique. Par là, toute défaillance dans le système des concepts, qui fait la connaissance, se trouve réduite à la défaillance psychologique du « voir ». Et si ce sont les absences du *voir* qui rendent raison de ses *bévues*, c'est de même, et d'une unique nécessité, la présence et l'acuité du « voir » qui va rendre raison de ses *vues :* de toutes les connaissances reconnues.

Cette logique unique de la bévue et de la vue nous découvre alors ce qu'elle est : la logique d'une conception de la connaissance où tout le travail de la connaissance se réduit, en son principe, à la reconnaissance du simple rapport de la *vision ;* où toute la nature de son objet se réduit à la simple condition du *donné*. Ce que Smith n'a pas vu, par une défaillance du voir, Marx le voit : ce que Smith n'a pas vu était bel et bien visible, et c'est parce qu'il était visible, que Smith a pu ne pas le voir, et que Marx peut le voir. Nous sommes au rouet : retombés dans le mythe spéculaire de la connaissance comme vision d'un objet donné, ou lecture d'un texte établi, qui ne sont jamais que la transparence même, — tout le péché d'aveuglement, comme toute la vertu de clairvoyance appartenant de plein droit au voir, — à l'œil de l'homme. Mais comme on n'est jamais traité que du traitement dont on traite les autres, voilà Marx réduit à Smith, la myopie en moins, — voilà réduit à rien tout le gigantesque travail par quoi Marx s'est *arraché* à la prétendue myopie de Smith ; réduit à une simple différence du *voir*, ce jour où toutes les vaches ne sont plus noires ; réduits à rien la distance historique et le décalage théorique où Marx pense la différence théorique qui le sépare pourtant à jamais de Smith. Et nous voici nous, enfin, convoqués au même destin de la vision, — condamnés à ne voir dans Marx que ce qu'il a *vu*.

5.

Pourtant, il est, dans Marx, *une seconde et tout autre lecture*, sans commune mesure avec cette première. Celle-ci, qui ne se soutient que du double et conjoint constat des présences et des absences, des vues et des bévues, se rend coupable d'une singulière bévue : elle ne *voit* pas que l'existence combinée des vues et des bévues dans un auteur, pose un problème, celui de leur *combinaison*. Elle ne

voit pas ce problème, justement parce que ce problème n'est visible qu'en tant qu'invisible, parce que ce problème concerne tout autre chose que des objets donnés, qu'il suffirait d'avoir l'œil clair pour voir : une relation invisible nécessaire entre le champ du visible et le champ de l'invisible, une relation qui définit la nécessité du champ obscur de l'invisible, comme un effet nécessaire de la structure du champ visible.

Mais, pour mieux faire entendre ce que je veux indiquer par là, je laisserai provisoirement en suspens cette abrupte position du problème, et j'emprunterai, pour y revenir, le détour de l'analyse du *second genre de lecture* que nous trouvons dans Marx. Je n'en veux qu'un exemple : l'admirable chapitre XIX du *Capital*, sur le salaire (T. II, pp. 206 et suivantes), réfléchi à la cantonade par les extraordinaires remarques théoriques d'Engels dans la préface au Second Livre (T. IV, pp. 20-24).

Je cite donc Marx, *lecteur* des économistes classiques :

« *Ayant emprunté naïvement, sans aucune vérification préalable, à la vie ordinaire, la catégorie « prix du travail », l'économie politique classique se demanda après coup comment ce prix était déterminé. Elle reconnut bientôt que, pour le travail comme pour toute autre marchandise, le rapport de l'offre et de la demande n'explique rien que les oscillations du prix du marché au-dessus ou au-dessous d'une certaine grandeur. Dès que l'offre et la demande se font équilibre, les variations de prix qu'elles avaient provoquées cessent, mais là cesse aussi tout l'effet de l'offre et de la demande. Dans leur état d'équilibre, le prix du travail ne dépend plus de leur action, et doit donc être déterminé comme si elles n'existaient pas. Ce prix-là, ce centre de gravitation des prix du marché, se présenta ainsi comme le véritable objet de l'analyse scientifique.*

« *On arriva encore au même résultat en considérant une période de plusieurs années, et en calculant les moyennes auxquelles se réduisent, par des compensations continuelles, les mouvements alternants de hausse et de baisse. On trouva ainsi des prix moyens, des grandeurs plus ou moins constantes, qui s'affirment dans les oscillations mêmes des prix du marché, et en forment les régulateurs intimes. Ce prix moyen donc, le « prix nécessaire » des Physiocrates, — le « prix naturel » d'Adam Smith —,*

ne peut être, pour le travail, de même que pour toute autre marchandise, que sa valeur, *exprimée en argent.* « *La marchandise* », *dit Smith,* « *est alors vendue précisément* ce qu'elle vaut. »

« *L'économie classique croyait avoir, de cette façon, remonté des prix accidentels du travail à sa valeur réelle. Puis elle détermina cette valeur par la valeur des subsistances nécessaires pour l'entretien et la reproduction du travailleur.* A son insu, elle changeait ainsi de terrain, *en substituant à la valeur du travail, jusque-là* l'objet apparent de ses recherches, *la valeur de la force de travail, force qui n'existe que dans la personnalité du travailleur, et se distingue de sa fonction, le travail, tout comme une machine se distingue de ses opérations. La marche de l'analyse avait donc forcément conduit non seulement des prix de marché du travail à son prix nécessaire et sa valeur, mais avait fait résoudre la soi-disant valeur du travail en valeur de la force du travail, de sorte que celle-là ne devait être traitée désormais que comme forme phénoménale de celle-ci. 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 complètement les termes.

« L'économie classique ne parvint jamais à s'apercevoir de ce quiproquo, *exclusivement préoccupée qu'elle était de la différence entre les prix courants du travail et sa valeur, du rapport de celle-ci avec les valeurs des marchandises, avec le taux du profit, etc. Plus elle approfondit l'analyse de la valeur en général, plus la soi-disant valeur du travail l'impliqua dans des contradictions inextricables...* » (II, 208-209).

Je prends ce texte étonnant pour ce qu'il est ; un protocole de *lecture* par Marx de l'économie classique. Là encore, nous sommes tentés de nous croire fixés dans le destin d'une conception de la lecture qui fait le décompte des vues et des bévues. L'économie politique classique a bien vu que..., mais elle n'a pas vu que..., elle « ne parvint jamais à » voir que... Là encore, il semble que ce décompte des vues et bévues s'opère sous grille, les absences classiques révélées par les présences marxistes. Il y a pourtant une petite, une toute petite différence, que, j'en avertis aussitôt le lecteur, nous n'avons nullement l'intention de *ne pas voir !* La voici : ce que l'économie politique classique ne voit pas, ce n'est pas ce qu'elle ne voit pas, c'est *ce*

qu'elle voit ; ce n'est pas ce qui lui manque, c'est au contraire *ce qui ne lui manque pas ;* ce n'est pas ce qu'elle rate, c'est au contraire *ce qu'elle ne rate pas.* La bévue, c'est alors de ne pas voir ce qu'on voit, la bévue porte non plus sur l'objet, mais *sur la vue* même. La bévue est une bévue qui concerne *le voir :* le ne pas voir est alors intérieur au voir, il est une forme du voir, donc dans un rapport nécessaire avec le voir.

Nous touchons à notre problème même, qui existe *dans,* qui est posé *par,* l'identité en acte de cette confusion organique du non-voir dans le voir. Bien mieux, nous n'avons plus affaire, dans ce constat du non-voir, ou de la bévue, à une lecture de l'économie classique sous la seule grille de la théorie de Marx, à une comparaison entre la théorie classique et la théorie marxiste, servant alors de mesure, — puisque nous ne comparons jamais que la théorie classique *avec elle-même,* son non-voir avec son voir. Nous avons donc affaire à notre problème à l'état pur, défini dans un domaine unique, sans renvoi rétrospectif à l'infini. Comprendre cette identité nécessaire et paradoxale du non-voir et du voir dans le voir même, c'est très exactement poser notre problème (celui de la relation nécessaire qui unit le visible et l'invisible), et bien le poser, c'est se donner chance de le résoudre.

6.

Comment donc cette identité du non-voir et du voir dans le voir est-elle possible ? Relisons attentivement notre texte. Dans le cours des questions que l'économie classique s'est posées au sujet de la « valeur du travail », il s'est passé quelque chose de très particulier. L'économie politique classique a « *produit* » (comme le dira Engels, dans la Préface du Livre II, de la chimie phlogistique « produisant » l'oxygène, et de l'économie classique « produisant » la plus-value) une réponse juste : la valeur du « travail » est égale à la valeur des subsistances nécessaires à la reproduction du « travail ». Une réponse juste est une réponse juste. Le premier venu des lecteurs « première manière » donne un bon point à Smith et Ricardo, et passe outre, à d'autres constats. Pas Marx. C'est qu'il a ce que nous appellerons l'œil titillé par une singulière propriété de cette réponse : *elle est la réponse juste à une*

question qui présente cet unique défaut, de ne pas avoir été posée.

La question initiale telle que la formulait le texte de l'économie classique était : quelle est la valeur du travail ? Réduite à son strict contenu rigoureusement défendable dans le texte même où la produit l'économie classique, la réponse s'écrit comme suit : « *La valeur de* (...) *travail est égale à la valeur des subsistances nécessaires à l'entretien et à la reproduction de* (...) *travail.* » Il y a deux *blancs*, deux absences, dans le texte de la réponse. C'est Marx qui nous fait *voir* ainsi des blancs dans le texte de la réponse de l'économie classique : mais il ne nous fait voir par là que ce que le texte classique lui-même dit en ne le disant pas, ne dit pas en le disant. Ce n'est donc pas Marx, qui dit que le texte classique ne dit pas, ce n'est donc pas Marx qui intervient pour imposer, du dehors, au texte classique, un discours révélateur de son mutisme, — *c'est le texte classique lui-même qui nous dit qu'il se tait :* son silence, ce sont ses *propres mots.* De fait, si nous supprimons nos points de suspension, nos blancs, nous avons bien toujours le même discours, la même phrase apparemment « pleine » : « *la valeur du travail est égale à la valeur des subsistances nécessaires à l'entretien et à la reproduction du travail* ». Mais cette phrase ne veut rien dire : qu'est-ce que l'entretien du « travail » ? qu'est-ce que la reproduction du « travail » ? On peut imaginer qu'il va suffire de remplacer un mot à la fin de la réponse : « travail » par « travailleur », — et la question sera réglée. « *La valeur du travail est égale à la valeur des subsistances nécessaires à l'entretien et à la reproduction du travailleur* ». Mais le travailleur n'étant pas le travail, le terme de la fin de la phrase jure maintenant avec le terme du début : ils n'ont pas le même contenu et l'équation ne peut s'écrire, car ce n'est pas le travailleur qu'achète le salaire, c'est son « travail ». Et ce premier travail, comment le situer dans le second terme : le travailleur ? Il y a donc dans l'énoncé même de la phrase, très précisément au niveau du terme « *travail* », au début de la réponse, et à la fin de la réponse, quelque chose qui manque, et ce manque est rigoureusement désigné par la fonction des termes mêmes dans la phrase entière. En supprimant nos pointillés — nos blancs — nous ne faisons que reconstituer une phrase, qui, prise au pied de sa lettre, désigne

elle-même en elle-même ces *lieux du vide*, restaure ces pointillés comme autant de sièges d'un manque, produit par le « plein » de l'énoncé lui-même.

Ce manque localisé, *par la réponse*, dans la réponse même, au voisinage immédiat du mot « *travail* », n'est rien d'autre que la présence, dans la réponse, de l'absence de sa question, que le manque de *sa question*. Car la question posée ne contient apparemment pas de quoi *localiser* en elle ce manque. « *Quelle est la valeur du travail ?* » est une phrase identique à un concept, une phrase-concept, qui se contente d'*énoncer* le concept « valeur du travail », une phrase-énoncé, qui ne désigne pas en elle de manque, à moins qu'elle ne soit elle-même tout entière, comme concept, une question manquée, un concept manqué, le manque d'un concept. C'est la réponse qui nous répond de la question, puisque la question a pour tout espace ce concept même de « travail » qui est désigné par la réponse comme *le lieu du manque*. C'est la réponse qui nous dit que la question est *son manque même*, et rien d'autre.

Si la réponse, inclus ses manques, est juste, et si *sa* question n'est que le manque de son concept, c'est que la réponse est réponse à une *question autre*, qui présente cette particularité de ne pas avoir été énoncée en pointillé dans sa réponse, précisément *dans les pointillés de sa réponse*. C'est pourquoi Marx peut écrire :

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

C'est pourquoi Marx peut poser *la question* non énoncée, tout simplement en énonçant le concept présent sous une forme non énoncée dans les vides de la *réponse*, présent dans cette réponse au point de produire et de faire apparaître en elle ces vides mêmes, comme les vides d'une présence. Marx rétablit la continuité de l'énoncé en introduisant-rétablissant dans l'énoncé le concept de *force de travail*, présent dans les vides de l'énoncé de la réponse de l'économie politique classique, — et, en établissant-rétablissant la continuité de la réponse, par l'énonciation du concept de force de travail, il produit en même temps *la question* jusque-là non posée, à laquelle répond la réponse jusque-là sans question.

La réponse devient alors : « *La valeur de la force de travail est égale à la valeur des subsistances nécessaires à*

l'entretien et à la reproduction de la force de travail », — et *sa* question est alors produite sous la forme suivante : « *quelle est la valeur de la force de travail ?* »

A partir de cette restauration d'un énoncé porteur de vides, et de cette production de *sa* question à partir de la réponse, il est possible de mettre au jour les raisons qui rendent compte de l'aveuglement de l'économie classique sur ce que pourtant elle voit, donc de son non-voir intérieur à son voir. Bien mieux, il apparaîtra que le mécanisme par lequel Marx peut voir ce que l'économie classique ne voit pas en le voyant, est identique au mécanisme par lequel Marx voit ce que l'économie classique ne voit pas, — et identique également, en son principe du moins, au mécanisme par lequel nous sommes en train de réfléchir cette opération de la vue d'une non-vue du vu, en *lisant* un texte de Marx qui est lui-même une *lecture* du texte de l'économie classique.

7.

Voici en effet le point où il faut en venir, pour, de son lieu, découvrir la raison de cette *bévue* qui porte sur une *vue :* il faut totalement remanier l'idée qu'on se fait de la connaissance, abandonner le mythe spéculaire de la vision, et de la lecture immédiates, et concevoir la connaissance comme production.

Ce qui rend possible la méprise de l'économie politique touche en effet à la *transformation de l'objet* de sa bévue. Ce que ne voit pas l'économie politique n'est pas un objet préexistant, qu'elle eût pu voir et n'a pas vu, — mais un objet qu'elle produit elle-même dans son opération de connaissance, et qui ne lui préexistait pas : précisément cette production même, identique à cet objet. Ce que l'économie politique ne voit pas, c'est ce qu'elle *fait :* sa production d'une réponse nouvelle sans question, et en même temps la production d'une question nouvelle latente, portée en creux dans cette réponse nouvelle. A travers les termes lacunaires de sa nouvelle réponse, l'économie politique a produit une nouvelle question, mais « *à son insu* ». Elle a « *changé complètement les termes du problème* » initial, elle a ainsi produit un nouveau problème, mais sans le savoir. Loin de le savoir, elle demeure convain-

cue qu'elle est restée sur le terrain de l'ancien problème, alors qu' « *à son insu* » elle « *changeait de terrain* ». Son aveuglement, sa « bévue » tiennent dans ce malentendu, entre ce qu'elle produit et ce qu'elle voit, tient dans ce « *quiproquo* », qu'en d'autres lieux Marx désigne comme un « *jeu de mots* » (Wortspiel) nécessairement impénétrable à qui le profère.

Pourquoi l'économie politique est-elle nécessairement aveugle sur ce qu'elle produit, et sur son travail de production ? Parce qu'elle garde les yeux fixés sur *son ancienne question,* et qu'elle continue de rapporter sa nouvelle réponse à son ancienne question ; parce qu'elle reste fixée sur l'ancien « *horizon* » (*Capital,* II, 210), où le nouveau problème « *n'est pas visible* » (ibid.). Les métaphores dans lesquelles Marx pense ce « quiproquo » nécessaire, nous proposent ainsi l'image d'un changement de terrain et d'un changement d'horizon corrélatif. Elles suggèrent une remarque capitale, qui nous fait échapper à la réduction psychologique de la « bévue » ou de « l'insu ». Ce qui se joue en effet dans la production de ce nouveau problème porté à son insu par la nouvelle réponse, ne concerne pas un nouvel objet ponctuel, qui surgirait parmi d'autres objets déjà identifiés, comme un visiteur imprévu survient dans une réunion de famille : tout au contraire, ce qui se passe met en cause la transformation du terrain *tout entier,* et de son horizon *tout entier,* sur le fond desquels ce nouveau problème est produit. Le surgissement de ce nouveau problème critique n'est que l'indice ponctuel d'une transformation critique, d'une mutation latente possibles, qui affectent la réalité de ce terrain compris dans toute son étendue, jusqu'aux limites extrêmes de son « horizon ». Pour dire ce fait dans un langage dont j'ai déjà usé [3], la production d'un nouveau problème doté de ce caractère *critique* (au sens où l'on parle d'une situation critique), est l'indice instable de la production possible d'une nouvelle *problématique* théorique, dont ce problème n'est qu'un mode symptomatique. Engels le dit lumineusement dans sa *Préface au Second Livre du Capital :* la simple « production » de l'oxygène par la chimie phlogistique, ou de la plus-value par l'économie classique, contient en soi non pas de quoi seulement modifier *sur un de ses points* l'an-

3. *Pour Marx,* pp. 40, 63-66, etc.

cienne théorie, mais de quoi « bouleverser » la chimie ou l'économie « *tout entière* ». (IV, 21.) Ce qui est donc en balance dans cet événement instable d'apparence locale, c'est une possible révolution de l'ancienne théorie, donc de l'ancienne problématique *dans sa totalité.* Par là nous sommes mis en présence de ce fait, propre à l'existence même de la science : qu'elle ne peut poser de problème que sur le terrain et dans l'horizon d'une structure théorique définie, sa problématique, qui constitue la condition de possibilité définie absolue, et donc la détermination absolue des *formes de position de tout problème,* à un moment considéré de la science [4].

Par là nous accédons à l'intelligence de la détermination du *visible* comme visible, et conjointement de l'invisible comme invisible, et du lien organique qui noue l'invisible sur le visible. Est visible tout objet ou problème qui est situé sur le terrain, et dans l'horizon, c'est-à-dire dans le champ structuré défini de la problématique théorique d'une discipline théorique donnée. Il nous faut prendre ces mots au pied de la lettre. La vue n'est plus alors le fait d'un sujet individuel, doté d'une faculté du « voir » qu'il exercerait soit dans l'attention, soit dans la distraction ; la vue est le fait de ses conditions structurales, la vue est le rapport de réflexion immanent [5] du champ de la problématique sur *ses* objets et *ses* problèmes. La vision perd alors ses privilèges religieux de la lecture sacrée : elle n'est plus que la réflexion de la nécessité immanente qui relie l'objet ou le problème à ses conditions d'existence, qui tiennent aux conditions de sa production. A la lettre ce n'est plus l'œil (l'œil de l'esprit) d'un sujet qui *voit* ce qui existe dans le champ défini par une problématique théorique : c'est ce champ lui-même qui *se voit* dans les objets ou les problèmes qu'il définit, — la vue n'étant que la réflexion nécessaire du champ sur ses objets. (Par quoi on peut sans doute comprendre le « quiproquo » des philosophies classiques de la vision, qui sont bien embarrassées de *devoir* dire *à la fois* que la lumière du voir vient de l'œil *et* de l'objet).

La même relation qui définit le visible définit aussi l'in-

4. A. Comte l'a en maintes occasions plus que soupçonné.
5. « Rapport de réflexion immanent » : cette « réflexion » pose elle-même un problème théorique, que je ne puis aborder ici, mais qui sera esquissé à la fin de cette préface (paragraphe 19).

visible, comme son envers d'ombre. C'est le champ de la problématique qui définit et structure l'invisible comme l'exclu défini, *exclu* du champ de la visibilité, et *défini* comme exclu, par l'existence et la structure propre du champ de la problématique ; comme ce qui interdit et refoule la réflexion du champ sur son objet, c'est-à-dire la mise en rapport nécessaire et immanente de la problématique à tel de ses objets. Ainsi en est-il de l'oxygène dans la théorie de la chimie phlogistique, ou de la plus-value et de la définition de la « valeur du travail » dans l'économie classique. Ces nouveaux objets et problèmes sont nécessairement *invisibles* dans le champ de la théorie existante, parce qu'ils ne sont pas des objets de cette théorie, parce qu'ils sont ses *interdits*, — objets et problèmes nécessairement sans rapports nécessaires avec le champ du visible défini par cette problématique. Ils sont invisibles parce que de droit rejetés, refoulés hors du champ du visible : et c'est pourquoi leur présence fugitive dans le champ, lorsqu'elle advient (dans des circonstances symptomatiques très particulières) *passe inaperçue*, littéralement devient une absence indécelable, — puisque toute la fonction du champ consiste à ne pas les voir, à interdire leur vue. Là encore l'invisible n'est pas plus fonction de la *vue d'un sujet*, que le visible : l'invisible est le non-voir de la problématique théorique sur ses non-objets, l'invisible est la ténèbre, l'œil aveuglé de la réflexion sur soi de la problématique théorique, lorsqu'elle traverse sans les voir ses non-objets, ses non-problèmes, *pour ne pas les regarder*.

Et puisque voilà évoquées, dans des termes qui reprennent de très remarquables passages de la préface de Michel Foucault à son *Histoire de la Folie* [6], les conditions de possibilité du visible et de l'invisible, du dedans et du dehors du champ théorique qui définit le visible, — nous pouvons peut-être faire un pas de plus, et montrer qu'entre ce visible et cet invisible ainsi définis, il peut exister *un certain rapport de nécessité*. L'invisible d'un champ visible n'est pas, en général, dans le développement d'une théorie, le *n'importe quoi* extérieur et étranger au visible défini par ce champ. L'invisible est défini par le visible comme *son* invisible, *son* interdit de voir : l'invisible n'est donc pas simplement, pour reprendre la métaphore

6. Plon, Paris 1961.

spatiale, le dehors du visible, les ténèbres extérieures de l'exclusion, — mais bien les *ténèbres intérieures de l'exclusion*, intérieure au visible même, puisque définie par la structure du visible. En d'autres termes, les métaphores séduisantes de terrain, d'horizon, et donc de limites d'un champ visible défini par une problématique donnée, risqueraient d'induire une idée fausse de la nature de ce champ, si nous pensions ce champ dans la lettre de la métaphore spatiale[7], comme un espace limité *par un autre espace au dehors de lui*. Cet autre espace est aussi dans le premier espace, qui le contient comme sa propre dénégation ; cet autre espace est le premier espace en personne, qui ne se définit que par la dénégation de ce qu'il exclut en ses propres limites. Autant dire qu'il ne lui est de limites qu'*internes*, et qu'il porte son dehors au-dedans de soi. Le paradoxe du champ théorique est ainsi d'être, si nous voulons sauver la métaphore spatiale, un espace *infini* parce que *défini*, c'est-à-dire sans limites, sans frontières *extérieures*, qui le séparent de rien, justement parce qu'il est *défini* et limité en dedans de soi, portant en soi la finitude de sa définition, qui, d'exclure ce qu'il n'est pas, le fait ce qu'il est. Sa *définition* (opération scientifique par excellence) est alors ce qui le fait à la fois *infini dans son genre*, et marqué au-dedans de soi, en toutes ses déterminations, par ce qu'exclut de lui *en lui* sa définition même. Et lorsqu'il advient qu'en certaines circonstances critiques très particulières, le développement des questions produites par la problématique (ici le développement des questions de l'économie politique s'interrogeant sur la « valeur du travail ») aboutit à *produire la présence fugitive d'un aspect de son* invisible dans le champ visible de la problématique existante, — ce produit ne peut être alors qu'*invisible*, puisque la lumière du champ le traverse en aveugle sans se réfléchir sur lui. Cet invisible se dérobe alors en qualité de lapsus, d'absence, de manque ou de symptôme théoriques. Il se manifeste comme ce qu'il est, précisément invisible pour la théorie, — et c'est pourquoi Smith commet sa « bévue ».

7. Le recours aux métaphores spatiales (champ, terrain, espace, lieu, situation, position, etc.) dont le présent texte fait usage, pose un problème théorique : celui de ses *titres* d'existence dans un discours de prétention scientifique. Ce problème peut être énoncé comme suit : *pourquoi* une certaine forme de discours scientifique requiert-elle nécessairement l'usage de métaphores empruntées à des discours non scientifiques ?

Pour voir cet invisible, pour voir ces « bévues », pour identifier ces lacunes dans le plein du discours, ces blancs dans le serré du texte, il faut tout autre chose qu'un regard aigu ou attentif, il faut un regard *instruit*, un regard renouvelé, lui-même produit, par une réflexion du « changement de terrain » sur l'exercice du voir, où Marx figure la transformation de la problématique. Je prends ici cette transformation comme un fait, sans prétendre à l'analyse du mécanisme qui la déclenche et l'accomplit. Que ce « *changement de terrain* » qui produit comme son effet cette mue du regard, ne soit lui-même produit que de conditions très spécifiques, complexes, et souvent dramatiques ; qu'il soit absolument irréductible au mythe idéaliste d'une décision de l'esprit changeant de « point de vue » ; qu'il mette en jeu tout un processus que la vue du sujet, loin de produire, ne fait que réfléchir à sa place propre ; qu'en ce processus de transformation réelle des moyens de production de la connaissance, les prétentions d'un « sujet constituant » soient aussi vaines que sont vaines les prétentions du sujet de la vision dans la production du visible ; que tout se passe dans une crise dialectique de la mutation d'une structure théorique où le « sujet » joue le rôle, non qu'il croit, mais qui lui est assigné par le mécanisme du processus ; — c'est une question qui ne peut être étudiée ici. Contentons-nous de retenir qu'il faut que le sujet ait occupé dans le nouveau terrain sa nouvelle place [8], autrement dit que le sujet ait déjà été, voire partiellement à son insu, installé sur ce nouveau terrain, pour pouvoir porter sur l'ancien invisible le regard instruit qui lui rendra visible cet invisible. Si Marx peut voir ce qui échappe au regard de Smith, c'est qu'il a déjà occupé ce nouveau terrain que, dans ce qu'elle avait produit de réponse nouvelle, l'ancienne problématique avait pourtant, à son insu, produit.

8.

Telle est la seconde lecture de Marx : une lecture que nous oserons dire « *symptomale* », dans la mesure où, d'un

8. Je conserve la métaphore spatiale. Pourtant le changement de terrain se fait *sur place* : en toute rigueur il faudrait parler de mutation du *mode* de production théorique, et du changement de la fonction du sujet provoqué par cette mutation de mode.

même mouvement, elle décèle l'indécelé dans le texte même qu'elle lit, et le rapporte à *un autre texte*, présent d'une absence nécessaire dans le premier. Tout comme sa première lecture, la seconde lecture de Marx suppose bien l'existence de *deux textes*, et la mesure du premier par le second. Mais ce qui distingue cette nouvelle lecture de l'ancienne est que, dans la nouvelle, *le second texte* s'articule sur les lapsus du premier. Là encore, du moins sur le genre propre aux textes théoriques (les seuls dont il s'agisse ici d'analyser la lecture), apparaît la nécessité et la possibilité d'une lecture simultanée *sur deux portées.*

Dans les exposés qu'on va *lire*, et qui n'échappent pas, — s'ils ont quelques titres à être retenus, au moins par éclairs, comme des discours de sens théorique, — à la loi que nous énonçons, nous n'avons rien fait d'autre que tenter d'appliquer à la lecture de Marx, la *lecture « symptomale »* par laquelle Marx parvenait à lire l'illisible de Smith, en mesurant sa problématique visible au départ à la problématique invisible contenue dans le paradoxe *d'une réponse ne correspondant à aucune question posée.* On y verra aussi que ce qui distingue d'une infinie distance Marx de Smith, et par conséquent notre rapport à Marx du rapport de Marx à Smith, est cette différence radicale : alors que Smith produit dans son texte une réponse qui non seulement ne répond à aucune des questions immédiatement intécédantes, mais encore ne répond à *aucune* autre des questions qu'il ait posées dans son œuvre, quelle qu'en soit la place, — il suffit au contraire, quand il advient à Marx de formuler une *réponse sans question*, d'un peu de patience et de perspicacité pour découvrir *ailleurs*, vingt ou cent pages plus loin, ou bien à propos d'un autre objet, ou sous l'enveloppe d'une tout autre matière, *la question* elle-même, ailleurs chez Marx, ou, à l'occasion, car il a de ces éclairs prodigieux, chez Engels, le commentant sur le vif[9]. Et s'il est sans doute, on

9. S'il m'est permis ici d'invoquer une expérience personnelle, je voudrais donner deux exemples précis de cette présence *ailleurs* dans Marx, ou dans Engels, de la question absente de sa réponse. J'étais parvenu, au prix d'une réflexion qu'il faut bien dire laborieuse, puisque le texte qui la consigne (*Pour Marx*, pp. 87 sq.) porte les traces de cette peine, à identifier dans le mot de « renversement » de la dialectique hegellenne par Marx, une absence pertinente : celle de son concept, donc de sa question. Laborieusement, j'étais parvenu à reconstituer cette *ques-*
(*Suite de la note 9 : page suivante*)

s'est risqué à le suggérer, dans Marx une *réponse* importante à une *question qui n'est nulle part posée*, cette réponse que Marx ne parvient à formuler que sous la condition de multiplier les images propres à la rendre, la réponse de la « Darstellung » et de ses avatars, c'est sans doute que Marx ne disposait pas, du temps qu'il vivait, et n'a pu se donner la disposition, de son vivant, du concept adéquat propre à penser ce qu'il produisait : *le concept de l'efficace d'une structure sur ses éléments.* On dira sans doute que ce n'est qu'un mot, et que le mot seul y manque, puisque l'*objet* du mot est là tout entier. Certes, mais ce mot est un *concept*, et le manque structural de ce concept se répercute en certains effets théoriques précis dans certaines *formes* assignables du discours de Marx, et dans certaines de ses *formulations* identifiables, qui ne sont pas sans conséquences. Par quoi pourra peut-être s'éclairer, mais cette fois *du dedans*, c'est-à-dire non comme le reliquat d'un passé, une survivance, comme une élégance de « flirt » (le fameux « Kokettieren »), ou comme un piège à sots (l'avantage de ma dialectique est que je dis les choses peu à peu, — et comme ils croient que je suis au bout, se hâtant de me réfuter, ils ne font rien qu'étaler leur ânerie ! Lettre à Engels du 26-VI-1867), la *présence réelle* de certaines formes et références hégéliennes dans le discours du *Capital. Du dedans*, comme la mesure exacte d'une absence déconcertante mais inévitable, l'absence de ce concept (et de tous

---

tion, en montrant que le « renversement » dont parle Marx avait pour contenu effectif une révolution dans la problématique. Or, plus tard, lisant la préface d'Engels au Second Livre du Capital, j'ai eu la stupéfaction de constater que la question que j'avais eu tant de peine à formuler s'y trouvait écrite en toutes lettres ! puisque Engels identifie expressément le « renversement », la « remise sur les pieds » de la chimie et de l'économie politique qui marchaient sur la tête, à un changement de leur « théorie », donc de leur problématique. Autre exemple : dans un de mes premiers essais, j'avais suggéré que la révolution théorique de Marx résidait, non dans le changement des réponses, mais dans le changement des questions, que donc la révolution de Marx dans la théorie de l'histoire tenait à un « *changement d'élément* » qui le fit passer du terrain de l'idéologie au terrain de la science. (*Pour Marx*, p. 41). Or, lisant récemment le chapitre du Capital sur le salaire, j'eus la stupéfaction de voir que Marx employait en propres termes cette expression de « *changement de terrain* » pour exprimer ce changement de problématique théorique. Là encore, la question (ou son concept) que j'avais laborieusement reconstituée à partir de son *absence* en un point précis de Marx, Marx me la donnait en toutes lettres *en un autre lieu* de son œuvre.

ses sous-concepts) *de l'efficace d'une structure sur ses éléments,* qui est la clé de voûte invisible-visible, absente-présente, de toute son œuvre. Il n'est peut-être pas interdit alors de penser que si Marx « joue » si bien, en certains passages, des formules hégéliennes, ce jeu n'est pas seulement élégance ou dérision, mais, au sens fort, *le jeu d'un drame réel,* où d'anciens concepts jouent désespérément le rôle d'un absent, *qui n'a pas de nom,* pour l'appeler en personne sur la scène, — alors qu'ils n'en « produisent » la présence que dans leurs ratés, dans le décalage entre les personnages et les rôles.

Et s'il est vrai qu'avoir identifié et localisé ce manque, qui est *philosophique,* peut aussi nous conduire au seuil de la philosophie de Marx, on peut en espérer d'autres bénéfices dans la théorie de l'histoire elle-même. Un manque conceptuel, non décelé, mais au contraire consacré comme non-manque, et proclamé plein, peut, en certaines circonstances, sérieusement entraver le développement d'une science, ou de certaines de ses branches. Il suffit, pour s'en convaincre, de noter qu'une science ne progresse, c'est-à-dire ne *vit,* que par une extrême attention à ses points de fragilité théorique. A ce titre, elle tient moins sa vie de ce qu'elle sait que de ce qu'elle *ne sait pas :* sous la condition, absolue, de cerner ce non-su, et de le poser dans la rigueur d'un problème. Or le non-su d'une science n'est pas ce que croit l'idéologie empiriste : son « résidu », ce qu'elle laisse hors de soi, ce qu'elle ne peut concevoir ou résoudre ; mais par excellence ce qu'elle porte en soi-même de fragile, sous les apparences des plus fortes « évidences », certains silences de son discours, certains manques cenceptuels, certains blancs de sa rigueur, bref tout ce qui d'elle, à toute écoute attentive, « sonne creux », en dépit de son plein [10]. S'il est vrai que c'est de savoir entendre en elle ce qui « sonne creux » qu'une science progresse et vit, quelque chose de la vie de la théorie marxiste de l'histoire est peut-être suspendu à ce point précis où Marx, de mille manières, nous désigne la présence d'un concept essentiel à sa propre pensée, mais absent de son discours.

10. P. Macherey : « A propos de la rupture ». *La Nouvelle critique,* mai 1965, p. 139.

9.

Voilà donc de quoi est coupable notre lecture philosophique du *Capital :* d'avoir lu Marx en observant les règles d'une lecture dont il nous donne l'impressionnante leçon dans sa propre lecture de l'économie politique classique. Si donc nous avouons notre faute, c'est délibérément, pour nous y enferrer, pour nous y ancrer, pour nous y accrocher farouchement, comme au point qu'il faut à tout prix tenir pour espérer nous y établir un jour, et reconnaître l'étendue infinie que contient son minuscule espace : l'étendue de la *philosophie* de Marx.

Cette philosophie, nous sommes tous à sa recherche. Ce ne sont pas les protocoles de rupture philosophique de l'Idéologie Allemande, qui nous la donnent en personne. Ce ne sont pas non plus, avant eux, les Thèses sur Feuerbach, ces quelques éclairs éblouissants, où la nuit de l'anthropologie philosophique se déchire sur l'instantané fugitif d'un autre monde perçu à travers l'image rétinienne du premier. Ce ne sont pas enfin, du moins dans leur forme immédiate, et aussi génial fût leur jugement clinique, les critiques de l'*Antidühring*, où Engels dut « *suivre M. Dühring sur le vaste terrain où il traite de toutes les choses possibles et de quelques autres encore* » (E. S. pp. 36-37), le terrain de l'idéologie philosophique, ou de la conception du monde, inscrite en la forme d'un « *système* » (p. 38). Car croire que le tout de la philosophie de Marx nous est donné dans les quelques phrases frémissantes des Thèses sur Feuerbach, ou dans le discours négatif de l'Idéologie Allemande, c'est-à-dire dans les Œuvres de la Coupure [11], est se méprendre singulièrement sur les conditions indispensables à la croissance d'une pensée théorique radicalement nouvelle, à qui le temps devait être donné de mûrir, se définir, et grandir. « Depuis qu'elle a été formulée pour la première fois dans *Misère de la Philosophie* de Marx et dans le *Manifeste Communiste*, dit Engels, *notre conception a traversé une période d'incubation, qui a bien duré 20 ans jusqu'à la publication du Capital...* » (ib. p. 38). Croire de même que le tout de la philosophie de Marx peut nous être donné en personne dans les formules polémiques d'une œuvre qui livre bataille sur le terrain de l'adversaire, c'est-à-dire sur le terrain de l'*idéo-*

11. Cf. *Pour Marx*, pp. 26-27.

logie philosophique, comme très souvent le fait l'*Anti-dühring* (et plus tard *Matérialisme et Empiriocriticisme*), c'est se méprendre sur les lois de la lutte idéologique, sur la nature de l'*idéologie* qui est la scène de cette lutte indispensable, et sur la distinction nécessaire entre l'idéologie philosophique où se livre cette lutte idéologique, et la Théorie ou philosophie marxiste, qui paraît sur cette scène pour y livrer bataille. S'en tenir exclusivement aux seules Œuvres de la Coupure, ou aux seuls arguments de la lutte idéologique ultérieure, c'est pratiquement tomber dans la « *bévue* » de ne pas voir que le lieu par excellence où nous est donnée à *lire* la philosophie de Marx en personne, est son grand-œuvre : *le Capital*. Cela, nous le savons pourtant depuis longtemps ; après Engels, qui en toutes lettres, nous le démontre, en particulier dans cette extraordinaire préface au Second Livre qu'on étudiera un jour dans les classes ; et après Lénine qui répétait que la philosophie de Marx était tout entière contenue dans la « *Logique du Capital* », cette Logique que Marx n'eut « *pas le temps* » d'écrire.

Qu'on ne vienne pas nous opposer ici que nous sommes d'un autre siècle, que beaucoup d'eau a coulé sous nos ponts, que nos problèmes ne sont plus les mêmes. Nous parlons justement d'une eau vive qui n'a pas encore coulé. Nous connaissons assez d'exemples historiques, à commencer par celui de Spinoza, où des hommes travaillèrent farouchement à murer à jamais, et enfouir sous des épaisseurs de terre, des sources faites pour leur soif, mais insoutenables à leur effroi. Pendant près d'un siècle la philosophie universitaire a couvert Marx de la terre du silence, qui est celle des cadavres. Pendant le même temps, les compagnons et les successeurs de Marx durent affronter les combats les plus dramatiques et les plus urgents, et la philosophie de Marx passa tout entière dans leurs entreprises historiques, dans leur action économique, politique et idéologique, et dans les œuvres indispensables à l'instruire et à la guider. Dans cette longue période de luttes, *l'idée* de la *philosophie* de Marx, la *conscience* de son existence et de sa fonction spécifiques, indispensables à la pureté et à la rigueur des connaissances qui soutenaient toute l'action, furent sauvegardées, et défendues contre toutes les tentations et toutes les agressions. Je n'en veux pour preuve que ce haut cri de la conscience scientifique qu'est *Matérialisme et Empiriocriticisme*, et

l'œuvre tout entière de Lénine, ce manifeste révolutionnaire permanent pour la *connaissance*, pour la théorie scientifique, — et pour la « *prise de parti en philosophie* », ce principe qui domine tout, et qui n'est rien d'autre que la conscience la plus aiguë de la scientificité dans sa rigueur lucide et intransigeante. Voilà ce qui nous a été donné, qui définit aujourd'hui notre tâche : *des œuvres*, les unes produites par la pratique théorique d'une science (et au premier chef *le Capital*), les autres produites par la pratique économique et politique (toutes les transformations que l'histoire du mouvement ouvrier a imposées au monde), ou par la réflexion sur cette pratique (les textes économiques, politiques, et idéologiques des plus grands parmi les marxistes). Ces œuvres portent en elles non seulement la théorie marxiste de l'histoire, contenue dans la théorie du mode de production capitaliste, et dans tous les fruits de l'action révolutionnaire ; mais aussi la théorie *philosophique* de Marx, qui les hante profondément, et parfois à leur insu, jusque dans les approximations inévitables de son expression *pratique*.

Quand j'ai, naguère [12], soutenu qu'il fallait donner à cette existence *pratique* de la philosophie marxiste, qui existe en personne à l'état pratique dans la pratique scientifique de l'analyse du mode de production capitaliste qu'est *Le Capital*, et dans la pratique économique et politique de l'histoire du mouvement ouvrier, sa *forme d'existence théorique indispensable* à ses besoins et à nos besoins, je n'ai rien proposé d'autre qu'un travail d'investigation et d'élucidation critique, qui analysât les uns par les autres, selon la nature de leur modalité propre, les différents *degrés* de cette existence, c'est-à-dire ces différentes *œuvres* qui sont la matière première de notre réflexion. Je n'ai rien proposé d'autre que la *lecture* « *symptomale* » des œuvres de Marx et du marxisme les unes par les autres, c'est-à-dire la production systématique progressive de cette réflexion de la problématique sur ses objets qui les rend *visibles*, et la mise à jour, la production de la problématique la plus profonde qui permette de *voir* ce qui peut n'avoir encore d'autre existence qu'allusive ou pratique. C'est en fonction de cette exigence que j'ai pu prétendre *lire*, dans son existence directement politique (et de politique active : celle du dirigeant révolutionnaire Lé-

12. Cf. *Pour Marx*, pp. 165 sq.

nine plongé dans la révolution), la forme théorique spécifique de la dialectique marxiste ; c'est en fonction de ce principe que j'ai pu prétendre traiter le texte de Mao-Tsé-Toung de 1937 sur la contradiction comme la description réfléchie des structures de la dialectique marxiste dans la pratique politique. Mais cette *lecture* n'a pas été, ne pouvait pas être une lecture à livre ouvert, ou cette simple lecture de la « *généralisation* » à quoi on réduit trop souvent la philosophie marxiste, et qui n'est, sous le mot d'*abstraction* dont on la couvre, que la confirmation du mythe religieux ou empiriste de la lecture, car la sommation des lectures de détail qu'elle résume ne délivre pas un seul instant de ce mythe. Cette lecture était dans son principe une lecture *double*, issue d'une autre lecture « symptomale », qui mettait en présence, dans une *question*, une réponse donnée à sa question absente.

Pour dire le fait en clair, il n'a été possible de poser aux analyses politiques pratiques que Lénine nous donne des conditions de l'explosion révolutionnaire de 17, la question de la *spécificité* de la dialectique marxiste, qu'à partir d'une *réponse* à laquelle manquait la proximité de sa *question*, d'une réponse située en *un autre lieu* des œuvres du marxisme dont nous disposons, très précisément la *réponse* par laquelle Marx déclarait qu'il avait « *renversé* » la dialectique hégélienne. Cette réponse de Marx par le « renversement » était une réponse à la question (absente) : quelle est la différence spécifique qui distingue la dialectique marxiste de la dialectique hégélienne ? Or cette réponse par le « renversement », tout comme la réponse de l'économie politique classique par « la valeur du travail », est remarquable en ceci qu'elle contient en elle un manque intérieur : il suffit d'interroger la métaphore du renversement pour constater qu'elle ne peut se penser elle-même, qu'elle indique donc à la fois hors d'elle un problème réel, une question réelle, mais absents, et en elle le vide, ou l'équivoque conceptuels corrélatifs de cette absence, l'*absence du concept sous le mot*. C'est d'avoir traité cette absence du concept sous la présence d'un mot comme un symptôme qui m'a mis sur la voie de la formulation de la question impliquée et définie par son absence. Ma « lecture » des textes de Lénine, aussi imparfaite et provisoire fût-elle, n'a été possible qu'à la condition de poser à ces textes la question théorique dont ils représentaient la réponse en acte, bien que leur degré

d'existence fût tout autre que purement théorique (puisque ces textes décrivent, à des fins pratiques, la structure de la conjoncture dans laquelle la révolution soviétique a explosé). Cette « lecture » a permis de préciser la question, et de reposer la question ainsi transformée à d'autres textes également symptomatiques, possédant un degré d'existence différent, au texte de Mao Tsé-toung, mais en même temps au texte méthodologique de Marx de l'Introduction de 1857. La question forgée à partir de la première réponse en sortit à nouveau transformée, et propre à permettre la lecture d'autres œuvres : aujourd'hui *Le Capital*. Mais là encore, nous avons recouru, pour lire *Le Capital* à une série de lectures doubles, c'est-à-dire « symptomales » : nous avons lu *Le Capital* de façon à rendre visible ce qui en lui pouvait encore subsister d'invisible, mais le recul de cette « lecture » a pris tout le champ que nous pouvions lui donner, en l'état de nos forces, d'une seconde lecture, accomplie en même temps, et qui portait sur les *Œuvres de Jeunesse de* Marx, en particulier sur les *Manuscrits de 44*, et donc sur la problématique qui constitue le fond de ses œuvres, la problématique anthropologique de Feuerbach et la problématique de l'idéalisme absolu de Hegel.

Si la question de la philosophie de Marx, c'est-à-dire de sa spécificité différentielle, sort tant soit peu transformée et précisée de cette première lecture du *Capital*, elle devrait permettre d'autres « lectures », d'abord d'autres lectures du *Capital*, dont sortiraient de nouvelles précisions différentielles, et la lecture d'autres œuvres du marxisme : par exemple la lecture instruite de textes philosophiques marxistes (mais pris dans les formes inévitables de la lutte idéologique) comme l'*Antidühring*, la *Philosophie de la Nature* d'Engels et *Matérialisme et Empiriocriticisme* de Lénine (et les *Cahiers sur la Dialectique*) ; par exemple encore la « lecture » d'autres œuvres pratiques du marxisme, qui abondent dans notre monde, et qui existent dans la réalité historique du socialisme et des jeunes pays libérés, en marche vers le socialisme. Je parle à dessein avec un tel retard de ces textes philosophiques classiques, pour cette simple raison qu'antérieurement à la définition des principes essentiels de la philosophie marxiste, c'est-à-dire avant d'être parvenu à établir le minimum indispensable à l'existence cohérente de la philosophie marxiste, dans sa différence d'avec toute idéologie philosophique, il

n'était pas possible de *lire* ces textes classiques, qui ne sont pas des textes de recherche mais de combat, autrement que dans la lettre énigmatique de leur expression *idéologique*, sans pouvoir montrer pourquoi cette expression devait nécessairement revêtir la *forme* de l'expression idéologique, donc sans pouvoir isoler cette forme dans son essence propre. Il en va de même de la « lecture » des œuvres encore théoriquement opaques de l'histoire du mouvement ouvrier, comme le « culte de la personnalité », ou tel très grave conflit qui est notre drame présent : cette « lecture » sera peut-être un jour possible sous la condition d'avoir bien identifié ce qui, dans les œuvres rationnelles du marxisme, peut nous donner la ressource de produire les concepts indispensables à l'intelligence des raisons de cette déraison [13].

Puis-je résumer d'un mot tout ce qui précède ? Ce mot désigne un cercle : une lecture philosophique du *Capital* n'est possible que comme l'application de ce qui est l'objet même de notre recherche, la philosophie de Marx. Ce cercle n'est épistémologiquement possible que par l'existence de la philosophie de Marx dans les œuvres du marxisme. Il s'agit donc de produire, au sens précis du mot qui semble signifier : rendre manifeste ce qui est latent ; mais qui veut dire transformer (pour donner à une matière première préexistante la forme d'un objet ajusté à une fin) ce qui, en un sens, *existe déjà*. Cette production, dans le double sens qui donne à l'opération de production la forme nécessaire d'un cercle, est la *production d'une connaissance*. Concevoir dans sa spécificité la philosophie de Marx est donc concevoir l'essence du mouvement même par lequel est produite sa connaissance ou concevoir la connaissance comme *production*.

---

13. Il en va de même de la « lecture » de ces œuvres nouvelles du marxisme, qui, en des formes parfois surprenantes, portent en elles quelque chose d'essentiel à l'avenir du socialisme : ce que le marxisme produit dans les pays d'avant-garde du « tiers-monde » qui lutte pour sa liberté, des maquis du Viet-Nam à Cuba. Ces œuvres, il est vital que nous sachions les « lire » à temps.

Il ne peut être ici question d'autre prétention que de *faire le point* théorique de ce que notre lecture du *Capital* nous procure. De même que ces exposés ne sont qu'une *première* lecture, dont on comprend sans doute maintenant pourquoi nous les donnons dans la forme même de leurs hésitations, — de même les précisions que voici ne sont que le premier trait de ce qui ne peut être encore qu'une esquisse.

Un point de principe nous est, je pense, acquis. S'il n'est pas de lecture innocente, c'est que toute lecture ne fait que réfléchir dans sa leçon et dans ses règles la vraie responsable : la conception de la connaissance qui, soutenant son objet, la fait ce qu'elle est. Nous l'avons aperçu à propos de la lecture « expressive », cette lecture à ciel et visage ouverts de l'essence dans l'existence : et nous avons soupçonné derrière cette présence totale, où toute opacité se réduit à rien, la ténèbre du phantasme religieux de la transparence épiphanique, et son modèle de fixation privilégié : le Logos et son Ecriture. D'avoir refusé les fascinations rassurantes de ce mythe nous a instruits d'un autre lien, qui doit nécessairement articuler la nouvelle lecture que Marx nous propose, sur une nouvelle *conception de la connaissance* qui la fonde.

Mais nous prendrons, pour l'atteindre sous son meilleur angle, la permission d'un autre détour. Sans vouloir penser sous un même concept des conceptions de la connaissance dont le rapport historique n'a pas encore été étudié, ni a fortiori démontré, nous devons pourtant rapprocher de la conception qui soutient la lecture religieuse qui nous est proscrite, une conception tout aussi vivante, et qui a toutes les apparences d'en être la transcription profane, *la conception empiriste de la connaissance.* Nous prenons ce terme dans son sens le plus large, puisqu'il peut embrasser aussi bien un empirisme rationaliste qu'un empirisme sensualiste, et qu'on le retrouve à l'œuvre dans la pensée hégélienne elle-même, qu'on peut à bon droit tenir, sous ce rapport, et du consentement de Hegel même, pour la réconciliation de la religion et de sa « vérité » profane [14].

14. C'est sous la condition d'entendre l'empirisme dans ce sens générique qu'on peut admettre de ranger sous son concept l'empirisme sensualiste du XVIII[e] siècle. Si ce dernier ne *réalise*

La conception empiriste de la connaissance ressuscite sous une forme particulière le mythe qui nous a heurtés. Pour bien l'entendre, il faut définir les principes essentiels de la problématique théorique qui la soutient. La conception empiriste de la connaissance met en scène un procès qui se passe entre un objet donné et un sujet donné. Peu importe à ce niveau le statut de ce sujet (s'il est psychologique, historique, ou non) et de cet objet (s'il est discontinu ou continu, mobile ou fixe). Ce statut ne concerne que la définition précise de *variations* de la problématique de base, qui seule nous intéresse ici. Sujet et objet donnés, donc antérieurs au procès de connaissance, définissent déjà un certain champ théorique fondamental, mais qui n'est pas encore énonçable, dans cet état, comme *empiriste.* Ce qui le définit comme tel est la nature du processus de la connaissance, autrement dit un certain rapport, qui définit la connaissance comme telle, en fonction de l'*objet réel* dont elle est dite connaissance.

Tout le procès empiriste de la connaissance réside en effet dans l'opération du sujet dénommée *abstraction.* Connaître, c'est abstraire de l'objet réel son essence, dont la possession par le sujet est alors dite connaissance. Quelles que soient les variations particulières dont ce concept d'abstraction puisse être affecté, il définit une structure invariante, qui constitue l'indice spécifique de l'empirisme. L'abstraction empiriste, qui extrait de l'objet *réel* donné son essence, est une *abstraction réelle,* qui met le sujet en possession de l'essence *réelle.* On va voir que la répétition, à chacun des moments du processus, de la catégorie de *réel* est distinctive de la conception empiriste. Que signifie en effet une abstraction *réelle ?* Elle rend compte de ce qui est déclaré un fait réel : l'essence est abstraite des objets réels au sens réel d'une *extraction,* comme on peut dire que l'or est *extrait* (ou abstrait, donc séparé) de la gangue de terre et de sable dans laquelle il est pris et contenu. De même que l'or, avant son extraction, existe comme or non séparé de sa gangue dans sa

---

pas toujours la connaissance dans son objet réel sur le mode qui va être décrit, s'il pense sous un certain angle la connaissance comme produite par une histoire, il *réalise* la connaissance dans la *réalité* d'une histoire qui n'est que le développement de ce qu'elle contient à l'origine. A ce titre ce qui va être dit de la *structure* du rapport réel de la connaissance à l'objet réel vaut également pour le rapport de la connaissance à l'histoire réelle dans l'idéologie du XVIIIe siècle.

gangue même, de même l'essence du réel existe, comme essence réelle, *dans* le réel qui la contient. La connaissance est abstraction, au sens propre, c'est-à-dire extraction de l'essence du réel qui la contient, séparation de l'essence du réel qui la contient et la recèle en la cachant. Peu importe le procédé qui permet cette extraction (que ce soit par exemple la comparaison entre les objets, leur frottement les uns contre les autres pour user la gangue, etc.) ; peu importe la figure du réel, qu'il soit composé d'individus discrets contenant chacun, sous sa diversité, une même essence, — ou d'un individu unique. Dans tous les cas cette *séparation,* dans le réel même, de l'essence du réel de la gangue qui recèle l'essence, nous impose, comme la condition même de cette opération, une représentation très particulière tant du réel que de sa connaissance.

Le réel : il est structuré comme l'est cette gangue de terre contenant, à l'intérieur, un grain d'or pur ; c'est-à-dire qu'il est fait de deux essences réelles, l'essence pure et l'impure, l'or et la gangue, ou, si l'on préfère (termes hégéliens) l'essentiel et l'inessentiel. L'inessentiel peut être la forme de l'individualité (tel fruit, tels fruits particuliers), ou la matérialité (ce qui n'est pas la « forme » ou essence), ou le « néant » ou quoi que ce soit d'autre, peu importe. Le fait est que l'objet-réel contient en lui, réellement, deux parties réelles distinctes, l'essence et l'inessentiel. Ce qui nous livre ce premier résultat : la connaissance (qui n'est que l'essence essentielle) est contenue réellement dans le réel comme une de ses parties, *dans* l'autre partie du réel, la partie inessentielle. *La connaissance :* elle a pour unique fonction de séparer, dans l'objet, les deux parties existantes en lui, l'essentiel de l'inessentiel, — par des procédés particuliers qui ont pour fin d'*éliminer le réel inessentiel* (par tout un jeu de triages, criblages, grattages et frottements successifs), pour ne laisser le sujet connaissant qu'en face de la seconde partie du réel, qu'est son essence, elle-même réelle. Ce qui nous livre un second résultat : l'opération de l'abstraction, tous ses procédés de décrassage, ne sont que des procédés d'épuration et d'élimination d'*une partie du réel pour isoler l'autre.* A ce titre, ils ne laissent aucune trace dans la partie extraite, toute la trace de leur opération s'élimine avec la partie du réel qu'ils ont pour fin d'éliminer.

Pourtant, quelque chose de la réalité de ce travail d'élimination se trouve représenté, mais nullement, comme

on pourrait le croire, dans le *résultat* de cette opération, puisque ce résultat n'est autre que l'essence réelle pure et nette, mais dans les conditions de l'opération, très précisément dans la *structure* de *l'objet réel* dont l'opération de connaissance doit extraire l'essence réelle. Cet objet réel est à cette fin doté d'une structure très particulière, que nous avons déjà rencontrée dans notre analyse, mais qu'il faut mettre maintenant en évidence Cette structure concerne très précisément la *position respective* dans le réel des deux parties constitutives du réel : la partie inessentielle et la partie essentielle. La partie inessentielle occupe tout *l'extérieur* de l'objet, sa *surface visible ;* alors que la partie essentielle occupe la partie *intérieure* de l'objet réel, son noyau *invisible.* Le rapport du visible à l'invisible est donc identique au rapport de l'extérieur à l'intérieur, au rapport de la gangue au noyau. Si l'essence n'est pas immédiatement *visible,* c'est qu'elle est recelée, au sens fort, c'est-à-dire entièrement recouverte et enveloppée par la gangue de l'*inessentiel.* Voilà toute la trace de l'opération de la connaissance, — mais *réalisée* dans la position respective de l'inessentiel et de l'essentiel dans l'objet réel même ; et voilà du même coup fondée la nécessité de l'opération de l'extraction réelle, et des procédés de décapage indispensables à la découverte de l'essence. Découverte est à prendre alors au sens réel : ôter ce qui recouvre, comme on ôte l'écorce qui recouvre l'amande, la peau qui recouvre le fruit, le voile qui recouvre la fille, la vérité, le dieu, ou la statue [15], etc. Je ne cherche pas en ces exemples concrets l'origine de cette structure, — je les cite comme autant d'images spéculaires où toutes les philosophies du voir ont réfléchi leur complaisance. Est-il encore besoin de montrer que cette problématique de la conception empiriste de la connaissance tient comme à son double à la problématique de la vision religieuse de l'essence dans la transparence de l'existence ? La conception empiriste peut être pensée comme une variation de la conception de la vision, à cette simple différence

15. Je n'invente ni ne joue. Michel-Ange a développé toute une esthétique de la production artistique, qui repose non sur la production de la forme essentielle à partir de la matière du marbre, mais sur la *destruction* de l'informe qui, dans la pierre, enveloppe, avant la première entaille, la forme à *dégager.* Une pratique de la production esthétique s'y trouve investie dans un réalisme empiriste de l'*extraction.*

que la *transparence* n'y est pas donnée d'emblée, mais est séparée d'elle-même justement par ce *voile*, par cette gangue de l'impureté, de l'inessentiel qui nous dérobe l'essence, et que l'abstraction *met*, par ses techniques de séparation et de décapage, *de côté*, pour nous livrer la présence réelle de l'essence pure et nue, dont la connaissance n'est plus alors que la simple vue.

Considérons maintenant cette *structure* de la connaissance empiriste dans un recul critique. Nous pouvons la caractériser comme une conception qui pense comme une *partie réelle* de l'objet réel à connaître, la connaissance même de cet objet réel. Cette partie a beau être dite essentielle, et intérieure, et cachée, donc invisible au premier regard, elle n'en est pas moins, et dans ces propriétés mêmes, posée comme une partie réelle qui compose la réalité de l'objet réel dans sa composition avec la partie inessentielle. Ce qui figure la *connaissance*, c'est-à-dire cette opération très particulière qui s'exerce à propos de l'objet réel à connaître, et qui n'est pas rien, qui, tout au contraire ajoute, à l'objet réel existant, *une nouvelle existence*, justement l'existence de sa connaissance (par exemple à tout le moins le discours conceptuel verbal ou écrit qui énonce cette connaissance dans la forme d'un message, ce qui donc figure cette connaissance, qui s'exerce pourtant en dehors de l'objet, — étant le fait d'un sujet actif), est tout entier *inscrit dans la structure de l'objet réel*, sous la forme de la différence entre l'inessentiel et l'essence, entre la surface et le fond, entre l'extérieur et l'intérieur ! La connaissance est donc déjà *réellement* présente dans l'objet réel qu'elle doit connaître, sous la forme de la disposition respective de ses deux parties réelles ! La connaissance y est tout entière réellement présente : non seulement son objet, qui est cette partie réelle appelée essence, mais aussi son opération, qui est la distinction, et la position respective existant réellement entre les deux parties de l'objet réel, dont l'un (l'inessentiel) est la partie extérieure qui recèle et enveloppe l'autre (l'essence ou partie intérieure).

Cet investissement de la connaissance, conçue comme une partie réelle de l'objet réel, dans la structure réelle de l'objet réel, voilà ce qui constitue la problématique spécifique de la conception empiriste de la connaissance. Il suffit de bien la tenir sous son concept, pour en tirer d'importantes conclusions, qui dépassent naturellement ce que

dit cette conception, puisque nous recevons d'elle l'aveu de ce qu'elle *fait* en le déniant. Je ne peux traiter ici la moindre de ces conclusions, faciles à développer, en particulier en ce qui touche la structure du visible et de l'invisible, dont nous reconnaissons ici quelque pressentiment d'importance. Je voudrais seulement noter en passant que les catégories de l'empirisme sont au cœur de la problématique de la philosophie classique ; que la reconnaissance de cette problématique, sous ses variations mêmes, y compris sous ses variations sourdes et leurs dénégations, peut donner au projet d'une histoire de la philosophie un principe essentiel, pour cette période, à la construction de son concept ; que cette problématique, *avouée* par le XVIII^e^ siècle de Locke et Condillac, est profondément présente, aussi paradoxal que cela puisse sembler, dans la philosophie hégélienne ; et que Marx, pour des raisons que nous analysons, *a dû s'en servir*, pour penser le manque d'un concept dont il avait pourtant produit les effets, pour formuler la question (absente), c'est-à-dire ce concept, auquel il a pourtant donné la réponse dans ses analyses du *Capital ;* que cette problématique a survécu à l'usage par lequel Marx la tournait, la distordait et la transformait *en fait*, tout en recourant à ses termes (l'apparence et l'essence, l'extérieur et l'intérieur, l'essence *interne* des choses, le mouvement apparent et le mouvement réel, etc.) ; que nous la retrouvons à l'œuvre dans maints passages d'Engels et de Lénine, qui avaient motif de s'en servir dans des batailles idéologiques, où sous l'assaut brutal de l'adversaire, et sur un « terrain » choisi par lui, il faut parer au plus urgent, et commencer par lui renvoyer à la figure ses propres armes et ses propres coups, c'est-à-dire ses arguments et ses concepts *idéologiques*.

Je voudrais seulement insister ici sur ce point précis : le *jeu de mots* qui fonde cette conception, et qui porte sur le concept de *réel*. On peut au premier abord caractériser en effet cette conception empiriste de la connaissance par un *jeu de mots* sur le « réel ». Nous venons de voir que toute la connaissance, aussi bien son objet propre (l'essence de l'objet réel), que la distinction entre l'objet réel, sur lequel porte son opération de connaissance, et cette opération de connaissance, distinction qui est *le lieu* même de l'opération de la connaissance, — nous venons de voir que l'objet comme l'opération de la connaissance dans sa distinction d'avec l'objet réel dont elle se propose de

produire la connaissance, sont de plein droit posés et pensés comme appartenant à la structure réelle de l'objet réel. Pour la conception empiriste de la connaissance, le tout de la connaissance est alors investi *dans le réel*, et la connaissance n'apparaît jamais que comme *un rapport, intérieur à son objet réel, entre des parties réellement distinctes de cet objet réel.* Si l'on conçoit clairement cette structure fondamentale, elle peut nous servir de clé en de nombreuses circonstances, en particulier pour jauger les titres théoriques des formes modernes de l'empirisme qui se présentent à nous sous les titres innocents d'une théorie *des modèles* [17], dont j'espère avoir montré qu'elle est foncièrement étrangère à Marx. Plus loin de nous, mais beaucoup plus près de Marx, dans Feuerbach, et dans le Marx des Œuvres de la Coupure (Thèse sur Feuerbach et Idéologie Allemande), elle peut nous servir à comprendre ce perpétuel *jeu de mots* sur le « réel » et le « concret » qui est au fondement de toute une série d'équivoques, dont nous subissons aujourd'hui les conséquences attardées [16].

16. On prendra garde que je ne parle ici, pour la rejeter, de la théorie des modèles que comme *idéologie de la connaissance.* Sous ce rapport, quel que soit le degré d'élaboration de ses formes (par le néo-positivisme contemporain), elle reste un avatar de la conception empiriste de la connaissance. Ce rejet n'entraîne pas pour autant dans sa condamnation un autre sens et un autre usage de la catégorie de « modèle », précisément le sens qui correspond effectivement à l'usage technique des « modèles », comme on peut le voir en maintes circonstances dans la *pratique* technique de la planification dans les pays socialistes. Le « modèle » est alors un *moyen technique* de composition des différentes données en vue de l'obtention d'une certaine fin. L'empirisme du « modèle » y est alors à sa place, chez lui, non pas dans la théorie de la connaissance, mais dans l'application pratique, c'est-à-dire dans l'ordre de la technique de réalisation de certaines fins en fonction de certaines données, sur la base de certaines connaissances fournies par la science de l'économie politique. En un mot célèbre, qui n'a malheureusement pas eu, dans la pratique, l'écho qu'il méritait, Staline interdisait qu'on confondît l'économie politique avec la politique économique, la théorie avec son application technique. La conception empiriste du modèle comme idéologie de la connaissance reçoit de la confusion entre l'*instrument technique* qu'est effectivement un modèle, et le concept de la connaissance, toutes les apparences nécessaires à son imposture.

18. Les erreurs géniales de la Critique des Fondements de la Psychologie de Politzer reposent en grande partie sur la fonction idéologique du concept non critiqué de « concret » : ce n'est pas un hasard si *Politzer* a pu proclamer l'avènement de la « Psychologie *concrète* » sans que cette proclamation soit jamais suivie d'aucune œuvre. Toute la vertu du terme « concret » s'épuisait en effet dans son usage critique, sans pouvoir fonder la moindre connaissance, qui n'existe que dans « l'abstraction » des concepts. On pouvait déjà l'observer chez Feuerbach, qui tente désespérément de se libérer de l'idéologie

Je n'emprunterai pourtant pas cette voie critique prodigieusement féconde : je laisserai à ce jeu de mots ses conséquences, et leur réfutation à la vigilance croissante de notre temps. J'en veux au *jeu de mots* lui-même.

Ce jeu de mots joue d'une différence qu'il tue : dans le même temps il en subtilise le cadavre. Voyons un peu quel nom porte la victime de ce meurtre subtil. Lorsque l'empirisme désigne dans l'essence l'objet de la connaissance, il avoue quelque chose d'important, qu'il dénie dans le même instant : il avoue que l'objet de la connaissance n'est pas identique à l'objet réel, puisqu'il le déclare seulement partie de l'objet réel. Mais il dénie ce qu'il avoue, précisément en réduisant cette différence entre deux objets, l'objet de la connaissance et l'objet réel, à une simple distinction des parties d'un seul objet : l'objet réel. Dans l'analyse avouée, il y a deux objets distincts, l'objet réel qui « existe en dehors du sujet, indépendamment du processus de la connaissance » (Marx) et l'objet de la connaissance (l'essence de l'objet réel) qui est bel et bien distinct de l'objet réel. Dans l'analyse déniée, il n'y a plus qu'*un seul objet :* l'objet réel. D'où nous sommes légitimés à conclure : le vrai jeu de mots nous a nous-mêmes abusés sur son lieu, sur son support (Träger), sur le mot qui en est le siège équivoque. Le vrai jeu de mots ne se joue pas sur le mot *réel*, qui est son masque, mais sur le mot *objet*. Ce n'est pas le mot *réel* qu'il faut mettre à la question de son meurtre : c'est le mot *objet ;* c'est le *concept* d'objet, dont il faut produire la *différence*, pour la délivrer de l'unité d'imposture du *mot* objet.

---

en invoquant le « concret », c'est-à-dire le concept idéologique de la confusion du connaître et de l'être : l'idéologie ne peut évidemment libérer de l'idéologie. On retrouve la même équivoque, et le même jeu de mots chez tous les interprètes de Marx qui se réfèrent aux Œuvres de Jeunesse, invoquant l'humanisme « réel », l'humanisme « concret », ou l'humanisme « positif » comme le fondement théorique de sa pensée. Il est vrai qu'ils ont des excuses : toutes les expressions de Marx lui-même, qui, dans les Œuvres de la Coupure (Thèses sur Feuerbach, Idéologie Allemande) parle du concret, du réel, des « hommes concrets, réels », etc. Mais les Œuvres de la Coupure sont encore prises elles-mêmes dans l'équivoque d'une *négation* qui tient encore à l'univers des concepts qu'elle rejette, sans avoir pu formuler sous une forme adéquate les concepts nouveaux et positifs qu'elle porte en elle (cf. *Pour Marx*, pp. 28-29).

Par là, nous entrons dans la voie qui nous a été ouverte, je dirais *presque* à notre insu, car nous ne l'avons pas vraiment méditée, par deux philosophes dans l'histoire : Spinoza et Marx. Spinoza, contre ce qu'il faut bien appeler l'empirisme dogmatique latent de l'idéalisme cartésien, nous a pourtant prévenus que *l'objet* de la connaissance, ou essence, était en soi absolument distinct et différent de l'*objet réel*, car, pour reprendre son mot célèbre, il ne faut pas confondre les deux objets : l'*idée* du cercle, qui est l'*objet* de la connaissance, avec le cercle, qui est l'*objet réel*. Marx, dans le chapitre III de *l'Introduction de 57*, a repris cette distinction avec toute la force possible.

Marx rejette la confusion hégélienne de l'identification de l'objet réel et de l'objet de la connaissance, du processus réel et du processus de connaissance : « *Hegel est tombé dans l'illusion de concevoir le réel* (*das Reale*) *comme le résultat de la pensée, s'embrassant en elle-même, s'approfondissant en elle-même, et se mettant en mouvement par elle-même, alors que la méthode qui permet de s'élever de l'abstrait au concret n'est rien d'autre qu le mode* (*die Art*) *dans lequel la pensée s'approprie le concret, et le reproduit* (*reproduzieren*) *sous la forme d'un concret spirituel* (*geistig Konkretes*) » (*Contribution*. E.S. p. 165. Texte allemand Dietz : *Zur Kritik*... p. 257). Cette confusion, à laquelle Hegel donne la forme d'un idéalisme absolu de l'histoire, n'est dans son principe qu'une variation de la confusion qui caractérise la problématique de l'empirisme. Contre cette confusion, Marx défend la *distinction* entre l'*objet réel* (le concret-réel, la totalité réelle qui « *subsiste dans son indépendance à l'extérieur de la tête (Kopf) avant comme après* » la production de sa connaissance (p. 166) et l'*objet de la connaissance*, produit de la pensée qui le produit en elle-même comme concret-de-pensée (Gedankenkonkretum), comme totalité-de-pensée (Ged nkentotalität), c'est-à-dire comme *objet-de-pensée*, absolument distinct de l'objet-réel, du concret-réel, de la totalité-réelle, dont le concret-de-pensée, la totalité-de-pensée, procure justement la connaissance. Marx va plus loin encore, et montre que cette distinction concerne non seulement ces deux objets, mais aussi leurs propres processus de production. Alors que le processus de production de tel objet réel, de telle totalité concrète-réelle (par exem-

ple une nation historique donnée), se passe tout entier dans le réel, et s'effectue selon l'ordre réel de la genèse *réelle* (l'ordre de succession des moments de la genèse *historique*), le processus de production de l'objet de la connaissance se passe tout entier dans la connaissance, et s'effectue selon *un autre ordre*, où les catégories pensées qui « reproduisent » les catégories « réelles » n'occupent *pas la même* place que dans l'ordre de la genèse historique réelle, mais des places toutes différentes qui leur sont assignées par leur fonction dans le processus de production de l'objet de la connaissance.

Prêtons un instant d'attention à tous ces thèmes.

Lorsque Marx nous dit que le processus de production de la connaissance, donc de son objet, distinct de l'objet réel qu'elle veut précisément s'approprier sur le « mode » de la connaissance, — se passe tout entier dans la connaissance, dans la « tête », ou dans la pensée, il ne tombe pas une seconde dans un idéalisme de la conscience, de l'esprit ou de la pensée, car la « *pensée* » dont il est ici question, n'est pas la faculté d'un sujet transcendantal ou d'une conscience absolue, à qui le monde réel ferait face comme *matière ;* cette pensée n'est pas non plus la faculté d'un sujet psychologique, bien que les individus humains en soient les agents. Cette pensée est le système historiquement constitué d'un *appareil de pensée*, fondé et articulé dans la réalité naturelle et sociale. Elle est définie par le système des conditions réelles qui font d'elle, si je puis risquer cette formule, un *mode de production* déterminé de connaissances. Comme telle, elle est constituée par une structure qui combine (« Verbindung ») le type d'objet (matière première) sur lequel elle travaille, les *moyens de production* théorique dont elle dispose (sa théorie, sa méthode, et sa technique, expérimentale ou autre), et les rapports historiques (à la fois théoriques, idéologiques, et sociaux) dans lesquels elle produit. C'est ce système défini des conditions de la pratique théorique qui assigne à tel ou tel sujet (individu) pensant sa place et sa fonction dans la production des connaissances. Ce système de production théorique, système matériel autant que « spirituel », dont la pratique est fondée et articulée sur les pratiques économiques, politiques, et idéologiques existantes, qui lui fournissent directement ou indirectement l'essentiel de sa « matière première », — possède une réalité objective déterminée. C'est cette réalité déterminée

qui définit les rôles et fonctions de la « pensée » des individus singuliers, qui ne peuvent « penser » que les « problèmes » déjà posés ou pouvant être posés ; qui donc *met en œuvre*, comme la structure d'un mode de production économique met en œuvre la force de travail des producteurs immédiats, mais sur son mode propre, leur « force de pensée ». Loin donc que la « pensée » soit une essence opposée au monde matériel, la faculté d'un sujet transcendantal « pur », ou d'une « conscience absolue », c'est-à-dire ce mythe que l'idéalisme produit comme mythe pour s'y reconnaître et s'y fonder, la « pensée » est un système réel propre, fondé et articulé sur le monde réel d'une société historique donnée, qui entretient des rapports déterminés avec la nature, un système *spécifique*, défini par les conditions de son existence et de sa pratique, c'est-à-dire par une *structure propre*, un type de « combinaison » (Verbindung) déterminé existant entre sa matière première propre (objet de la pratique théorique), ses moyens de production propres et ses rapports avec les autres structures de la société.

Si l'on veut bien considérer que l'on doive ainsi définir la « pensée », ce terme très général dont Marx se sert dans le passage que nous analysons, il est parfaitement légitime de dire que la production de la connaissance, qui est le propre de la pratique théorique, constitue un processus qui se passe *tout entier dans la pensée*, de la même manière que nous pouvons dire, mutatis mutandis, que le processus de la production économique se passe tout entier dans l'économie, bien qu'il implique, et précisément dans les déterminations spécifiques de sa structure, des rapports nécessaires avec la nature, et les autres structures (juridico-politique et idéologique) qui constituent, prises ensemble, la structure globale d'une formation sociale appartenant à un mode de production déterminé. Il est parfaitement légitime (richtig) alors de dire, comme le fait Marx, que « *la totalité-concrète comme totalité-de-pensée, comme concret-de-pensée est en réalité* (*in der Tat*) *un produit du penser et du concevoir* (*ein Produkt des Denkens, des Begreifens*) » (165) ; parfaitement légitime de se représenter la pratique théorique, c'est-à-dire le travail de la pensée sur sa matière première (l'objet sur lequel elle travaille), comme un « *travail de transformation* (*Verarbeitung*) *de l'intuition* (*Anschauung*) *et de la représentation* (*Vorstellung*) *en concepts* (*in Begriffe*) » (p. 166).

J'ai, ailleurs [18], tenté de montrer que cette *matière première* sur laquelle travaille le mode de production de la connaissance, c'est-à-dire ce que Marx désigne ici comme Anschauung et Vorstellung, la matière de l'intuition et de la représentation, devait revêtir des formes très différentes, selon le degré de développement de la connaissance dans son histoire ; qu'il y a loin par exemple entre la matière première sur laquelle travaille Aristote et la matière première sur laquelle travaillent Galilée, Newton ou Einstein, — mais que *formellement cette matière première fait partie des conditions de la production de toute connaissance.* J'ai tenté de montrer également que, s'il est clair à chacun que cette matière première devient, au fur et à mesure que progresse une branche de la connaissance, de plus en plus *élaborée*, si la matière première d'une science développée n'a évidemment plus rien à voir avec la « pure » intuition sensible ou la simple « représentation », en revanche aussi loin qu'on remonte dans le passé d'une branche de la connaissance, on n'a jamais affaire à une intuition sensible, ou représentation « pures », mais à une matière première *toujours-déjà* complexe, à une structure d' « intuition » ou de « représentation » combinant, dans une « Verbindung » propre, à la fois des « éléments » sensibles, des éléments techniques, et des éléments idéologiques ; que donc jamais la connaissance ne se trouve, comme le voudrait désespérément l'empirisme, devant un *objet pur* qui serait alors identique à *l'objet réel* dont la connaissance vise justement à produire... la connaissance. La connaissance travaillant sur son « objet », ne travaille pas alors sur l'objet *réel*, mais sur sa propre matière première, qui constitue, au sens rigoureux du terme, *son « objet » (de connaissance)*, qui est, dès les formes les plus rudimentaires de la connaissance, distinct de l'*objet réel*, — puisque cette matière première est toujours-déjà, au sens fort que lui donne Marx dans *le Capital*, une *matière première*, c'est-à-dire une matière déjà élaborée, déjà transformée, précisément par l'imposition de la structure complexe (sensible-technique-idéologique) qui la constitue comme *objet de la connaissance*, même la plus fruste, — comme l'objet qu'elle va transformer, dont elle va modifier *les formes*, au cours de son processus de développement, pour produire des connaissances sans cesse *transfor-*

18. *Pour Marx*, pp. 194-195.

mées, mais qui ne cesseront jamais de porter sur son *objet*, au sens d'*objet de connaissance*.

12.

Il serait téméraire, pour l'instant, d'aller plus loin. Ce n'est pas le seul concept formel des conditions de la production de la pratique théorique, qui peut nous donner les concepts spécifiés permettant de constituer une *histoire* de la pratique théorique, ni à plus forte raison l'histoire des différentes branches de la pratique théorique (mathématiques, physique, chimie, biologie, histoire et autres « sciences humaines »). Pour aller au-delà du simple *concept formel de la structure de la pratique théorique*, c'est-à-dire de la production des connaissances, nous devons élaborer le *concept* de l'histoire de la connaissance, et élaborer les concepts des différents *modes* de production théorique (au premier chef les concepts du mode de production théorique de l'idéologie, et de la science), ainsi que les concepts propres des différentes *branches* de la production théorique, et de leurs rapports (les différentes sciences et les types spécifiques de leurs dépendance, indépendance et articulation). Ce travail d'élaboration théorique suppose une investigation de très longue haleine, qui devra prendre appui sur les travaux de valeur qui existent déjà dans les domaines classiques de l'histoire des sciences et de l'épistémologie, — donc une investigation qui s'approprie toute la matière première des « faits » déjà recueillis et à recueillir et des premiers résultats théoriques acquis, dans ces domaines. Pourtant le seul rassemblement de ces « faits », de ces données « empiriques », qui sauf en quelques exceptions très remarquables [19], ne nous sont généralement offerts que sous la forme de simples séquences ou chroniques, c'est-à-dire dans la forme d'une conception idéologique de l'histoire, quand ce n'est pas dans l'à priori d'une philosophie de l'histoire, — ce seul rassemblement ne peut suffire à constituer une histoire de la connaissance, dont il faut d'abord *construire le concept*, au moins sous une forme provisoire, pour pouvoir l'entreprendre. Si, au cours des

19. En France les travaux de Koyré, Bachelard, Cavaillès, Canguilhem et Foucault.

exposés qu'on va lire, nous avons accordé tant d'attention aux concepts dans lesquels Marx pense les conditions générales de la *production* économique, et aux concepts dans lesquels la pensée marxiste doit penser sa théorie de l'*histoire*, ce n'est pas uniquement pour bien pénétrer la théorie marxiste de la région *économique* du mode de production capitaliste, mais pour préciser dans toute la mesure du possible des concepts fondamentaux (le concept de *production*, de *structure* d'un mode de production, le concept d'*histoire*), dont l'élaboration formelle est également indispensable à la théorie marxiste de la production de la connaissance, et à son histoire.

D'ores et déjà, nous pouvons commencer à nous faire une idée de la voie dans laquelle ces recherches s'engagent et s'engageront. Cette voie nous conduit à une révolution dans la conception traditionnelle de l'histoire des sciences, qui est, aujourd'hui encore, profondément imprégnée de l'idéologie de la philosophie des Lumières, c'est-à-dire d'un rationalisme téléologique, donc idéaliste. Nous commençons à soupçonner, et même à pouvoir prouver sur un certain nombre d'exemples déjà étudiés, que l'histoire de la raison n'est ni une histoire linéaire de développement continu, ni, dans sa continuité, l'histoire de la manifestation ou de la prise de conscience progressive d'une Raison, tout entière présente dans le germe de ses origines et que son histoire ne ferait que révéler au grand jour. Nous savons que ce type d'histoire et de rationalité, n'est que l'effet de l'illusion rétrospective d'un résultat historique donné, qui écrit son histoire au « futur antérieur », qui pense donc son origine comme l'anticipation de sa fin. La rationalité de la philosophie des Lumières, à qui Hegel a donné la forme systématique du développement du concept, n'est qu'une conception idéologique tant de la raison que de son histoire. L'histoire réelle du développement de la connaissance nous apparaît aujourd'hui soumise à de tout autres lois que cette espérance téléologique du triomphe religieux de la raison. Nous commençons à concevoir cette histoire comme une histoire scandée de discontinuités radicales (par exemple lorsqu'une science nouvelle se détache sur le fond des formations idéologiques antérieures), de remaniements profonds, qui, s'ils respectent la continuité de l'existence des régions de la connaissance (et encore ce n'est pas toujours le cas), inaugurent en leur rupture le règne d'une logique nouvelle, qui, loin

d'être le simple développement, la « vérité » ou le « renversement » de l'ancienne, *prend littéralement sa place.*

Par là nous est imposée l'obligation de renoncer à toute téléologie de la raison, et de concevoir le rapport historique d'un résultat à ses conditions comme un rapport de production, et non d'expression, donc ce que nous pourrions appeler, d'un mot qui jure avec le système des catégories classiques, et exige le *remplacement* de ces catégories elles-mêmes, *la nécessité de sa contingence.* Pour pénétrer cette nécessité, nous devons pénétrer la logique très particulière et très paradoxale qui aboutit à cette *production,* c'est-à-dire la logique des conditions de la production des connaissances, qu'elles appartiennent à l'histoire d'une branche de la connaissance encore idéologique, ou qu'elles appartiennent à une branche de la connaissance qui cherche à se constituer en science, ou qui s'est déjà établie en science. Dans cet ordre, bien des surprises nous attendent, comme celle que nous ont donnée les travaux de G. Canguilhem sur l'histoire de la production du concept de réflexe, né, non pas comme toutes les apparences (c'est-à-dire en fait la conception idéologique dominante) nous portaient à le croire, d'une philosophie mécaniste, mais bel et bien d'une philosophie vitaliste [20] ; comme celles que nous devons à M. Foucault étudiant le devenir déconcertant de cette formation culturelle complexe qui groupe autour du terme surdéterminé de « Folie » aux XVII^e^ et XVIII^e^ siècles, toute une série de pratiques et d'idéologies médicales, juridiques, religieuses, morales, et politiques en une combinaison, dont les dispositions internes et le sens varient en fonction du changement de lieu et de rôle de ces termes, dans le context plus général des structures économiques, politiques, juridiques et idéologiques du temps [21] ; comme celle que nous devons encore à M. Foucault, qui nous démontre quel ensemble de conditions apparemment hétérogènes conspira en fait, au terme d'un laborieux « travail du positif » à la production de ce qui nous semble l'évidence même : l'observation du malade par le « regard » de la médecine clinique [22].

Il n'est pas jusqu'à la distinction théoriquement essen-

20. G. Canguilhem : *La formation du concept de réflexe aux* XVII^e^ et XVIII^e^ siècles PUF, 1955.
21. M. Foucault : *Histoire de la Folie à l'âge classique* Plon 1961.
22. M. Foucault : *Naissance de la clinique* Plon 1964.

tielle et pratiquement décisive entre la science et l'idéologie, qui n'y reçoive de quoi se garder des tentations dogmatistes ou scientistes qui la menacent directement, — puisque nous devons apprendre, dans ce travail d'investigation et de conceptualisation, à ne pas faire de cette distinction un usage qui restaure l'idéologie de la philosophie des Lumières, mais au contraire à traiter l'idéologie, qui constitue par exemple la préhistoire d'une science, comme une histoire réelle, possédant ses lois propres, et comme la préhistoire réelle dont la confrontation réelle avec d'autres pratiques techniques, et d'autres acquisitions idéologiques ou scientifiques, a pu produire, dans une conjoncture théorique spécifique, l'avènement d'une science non comme sa fin, mais sa surprise. Que nous soyons par là contraints de poser le problème des conditions de la « rupture épistémologique » qui inaugure toute science, c'est-à-dire, pour reprendre la terminologie classique, le problème des conditions de la découverte scientifique, et que nous soyons requis de le poser *aussi à propos de Marx*, voilà qui multiplie d'autant nos tâches. Qu'à l'occasion de l'étude de ce problème, nous soyons conviés à penser d'une façon toute nouvelle le rapport de la science à l'idéologie dont elle naît, et qui continue plus ou moins de l'accompagner sourdement dans son histoire ; qu'une telle recherche nous mette en face de ce constat que toute science ne peut être, dans son rapport avec l'idéologie dont elle sort, pensée que comme « science de l'idéologie » [23], voilà qui pourrait nous déconcerter, si nous n'étions prévenus de la nature de l'*objet* de la connaissance, qui ne peut exister que dans la forme de l'idéologie lorsque se constitue la science qui va en produire, sur le mode spécifique qui la définit, la connaissance. Tous ces exemples, s'ils nous livrent une première idée de la nouvelle conception de l'histoire de la connaissance que nous devons produire, nous donnent aussi la mesure du travail d'investigation historique et d'élaboration théorique qui nous attend.

13.

J'en viens à une seconde remarque décisive de Marx. Le texte de l'Introduction de 57, qui distingue rigoureuse-

23. *P. Macherey* : A propos de la rupture. Nouvelle Critique, mai 1965, pp. 136-140.

ment l'objet réel de l'objet de la connaissance, distingue aussi leurs processus, et, ce qui est capital, met en évidence une différence d'*ordre* dans la genèse de ces deux processus. Pour parler un autre langage, qui revient constamment dans *Le Capital*, Marx déclare que l'ordre qui gouverne les catégories *pensées* dans le processus de la connaissance, ne coïncide pas avec l'ordre qui gouverne les catégories *réelles* dans le processus de la genèse historique réelle. Cette distinction touche évidemment de près à l'une des questions les plus débattues du *Capital*, la question de savoir s'il y a identité entre *l'ordre dit « logique »* (ou ordre de « déduction » des catégories dans *Le Capital*) et *l'ordre « historique » réel*. La plupart des interprètes ne parviennent pas à « sortir » vraiment de cette question, parce qu'ils ne consentent pas à la *poser* dans ses termes adéquats, c'est-à-dire dans le champ de la *problématique* requise par cette question. Disons la même chose sous une autre forme, qui nous est désormais familière : *Le Capital* nous donne toute une série de *réponses* sur l'identité et la non-identité de l'ordre « *logique* » et de l'ordre « *historique* ». Ces réponses sont des réponses sans question explicite : à ce titre, elles nous posent la question de leur question, c'est-à-dire nous mettent en demeure de formuler la question non formulée à laquelle ces questions répondent. Il est clair que cette question concerne le rapport de l'ordre logique et de l'ordre historique, mais en prononçant ces mots, nous ne faisons que reprendre les termes mêmes des réponses : ce qui commande en dernier ressort la position (donc la production) de la question, c'est la définition du champ de la problématique dans lequel cette question (ce problème) doit être posée. Or la plupart des interprètes posent cette question dans le champ d'une problématique empiriste, ou (son « renversement » au sens strict) dans le champ d'une *problématique hégélienne*, en cherchant à prouver, dans le premier cas, que l'ordre « logique », étant par essence identique à l'ordre réel, existant *dans* la réalité de l'ordre réel comme son essence même, ne peut que suivre l'ordre réel ; dans le second cas, que l'ordre réel étant par essence identique à l'ordre « logique », l'ordre réel, qui n'est alors que l'existence réelle de l'ordre logique, doit suivre l'ordre logique. Dans les deux cas, les interprètes sont obligés de faire violence à certaines réponses de Marx, qui manifestement contredisent leurs hypothèses. Je propose de poser cette question

(ce problème) non dans le champ d'une problématique idéologique, mais dans le champ de la problématique théorique marxiste de la distinction entre l'objet réel et l'objet de la connaissance, en enregistrant que cette distinction des objets entraîne une distinction radicale entre l'ordre d'apparition des « catégories » dans la connaissance, d'une part, et dans la réalité historique d'autre part. Il suffit de poser le prétendu problème du *rapport* entre l'ordre de la genèse historique réelle, et l'ordre de développement des concepts dans le discours scientifique, dans le champ de cette problématique (distinction radicale de ces 2 ordres), pour conclure que nous avons affaire à un problème *imaginaire*.

Cette hypothèse permet de respecter la variété des réponses que Marx nous donne, c'est-à-dire à la fois les cas de correspondance et les cas de non-correspondance entre l'ordre « logique » et l'ordre « réel », — s'il est vrai qu'il ne peut y avoir de *correspondance biunivoque* entre les différents moments de ces deux ordres distincts. Lorsque je dis que la distinction entre l'objet réel et l'objet de la connaissance entraîne la disparition du mythe idéologique (empiriste ou idéaliste absolu) de la correspondance biunivoque entre les termes des deux ordres, j'entends *toute forme, même inversée*, de correspondance biunivoque entre les termes des deux ordres : car une correspondance inversée est encore une correspondance terme à terme selon un ordre commun (dont seul change le signe). J'évoque cette dernière hypothèse, car elle a été retenue, par Della Volpe, et son école, comme essentielle à l'intelligence non seulement de la théorie du *Capital*, mais aussi de la « théorie de la connaissance » marxiste.

Cette interprétation repose sur quelques phrases de Marx, dont la plus nette figure dans *l'Introduction de 57* (E. S. p. 171) :

« Il serait donc impossible et faux de ranger les catégories économiques dans l'ordre dans lequel elles ont été historiquement déterminantes. Leur ordre est au contraire déterminé par le type de relation mutuelle qu'elles entretiennent dans la société bourgeoise moderne, et cet ordre est justement *l'inverse* (*umgekerhte*) de ce qui semble être leur ordre naturel, ou de ce qui correspond à l'ordre du développement historique ».

C'est sur la foi de cette *Umkehrung*, de ce « renversement » de sens, que l'ordre logique peut être déclaré

terme à terme inverse de l'ordre historique. Je renvoie sur ce point au commentaire de Rancière [24]. La suite immédiate du texte de Marx ne laisse d'ailleurs subsister aucune équivoque, puisque nous apprenons que ce débat sur la correspondance directe ou inverse des termes des deux ordres, n'a rien à voir avec le problème analysé : « Il ne s'agit pas de la relation qui s'établit historiquement entre les rapports économiques... il s'agit de leur *Gliederung* (combinaison articulée) à l'intérieur de la société bourgeoise moderne » (p. 171). C'est justement cette *Gliederung*, cette totalité-articulée-de-pensée qu'il s'agit de produire dans la connaissance comme objet de la connaissance pour parvenir à la connaissance de la *Gliederung* réelle, de la totalité-articulée réelle, qui constitue l'existence de la société bourgeoise. L'ordre dans lequel la Gliederung de pensée est produite est un ordre spécifique, l'ordre même de l'*analyse* théorique que Marx accomplit dans *Le Capital*, l'ordre de la liaison, de la « synthèse » des concepts nécessaires à la production de ce tout-de-pensée, de ce concret-de-pensée qu'est la théorie du *Capital*.

L'ordre dans lequel ces concepts sont articulés dans l'analyse est l'ordre de la démonstration scientifique de Marx : il n'a aucun rapport direct, biunivoque avec l'ordre dans lequel telle ou telle catégorie est apparue dans l'histoire. Il peut y avoir des rencontres provisoires, des bouts de séquences apparemment rythmées par le même ordre, mais, loin d'être la preuve de l'existence de cette correspondance, d'être une réponse à la question de la correspondance, elles posent une *autre question*. Il faut passer par la théorie de la distinction des deux ordres pour examiner s'il est seulement légitime de la poser (ce qui n'est absolument pas sûr : *cette question peut n'avoir aucun sens, — et nous avons tout lieu de penser qu'elle n'a aucun sens*). Bien au contraire, Marx passe son temps à montrer, non sans malice, que l'ordre réel contredit l'ordre logique, et s'il va parfois dans l'expression jusqu'à *dire* qu'il existe entre les deux ordres un rapport « *inverse* », nous ne pouvons prendre à la lettre ce mot pour un *concept*, c'est-à-dire pour une affirmation rigoureuse qui tire son sens non d'avoir été proférée, mais d'appartenir de plein droit à un champ théorique défini. La démonstration de Rancière montre au contraire que le

24. Voir plus loin.

terme de « Renversement » dans ce cas comme en bien d'autres, est, dans *Le Capital*, le lieu d'un usage *analogique*, sans rigueur théorique, c'est-à-dire sans la rigueur même qui nous est *imposée* par la problématique théorique qui soutient toute l'analyse de Marx, et qu'il faut au préalable avoir identifiée et définie, pour pouvoir juger des titres légitimes ou des faiblesses d'un *terme*, ou même d'une phrase. Il serait facile d'étendre avec succès cette démonstration à tous les passages qui sollicitent une interprétation de la *correspondance biunivoque inversée* entre les termes des deux ordres.

14.

Je reviens donc au caractère propre à l'ordre des concepts dans l'exposition de l'analyse de Marx, c'est-à-dire dans sa *démonstration*. Dire que cet ordre des concepts (ou ordre « logique »), sans rapport biunivoque de termes avec l'ordre historique, est un ordre *spécifique* est une chose : encore faut-il rendre raison de cette spécificité, c'est-à-dire de la nature de cet ordre comme ordre. Poser cette question, c'est évidemment poser la question de la *forme d'ordre* requise à un moment donné de l'histoire de la connaissance, par le type de scientificité existant, ou, si l'on préfère, par les normes de validité théorique reconnues par la science, dans sa propre pratique, comme *scientifiques*. C'est là encore un problème de grande portée et de grande complexité, qui suppose l'élucidation d'un certain nombre de problèmes théoriques préalables. Le problème essentiel qui est présupposé par la question du type de *démonstrativité* existant, est le problème de l'histoire de la production des *différentes formes* dans lesquelles la pratique théorique (produisant des connaissances, qu'elles soient « idéologiques » ou « scientifiques ») reconnaît les normes exigibles de sa validité. Je propose d'appeler cette histoire l'histoire du *théorique* comme tel, ou l'histoire de la production (et de la transformation) de ce qui, à un moment donné de l'histoire de la connaissance, constitue la *problématique théorique* à laquelle sont rapportés tous les critères de validité théorique existant, donc *les formes* requises pour donner à l'ordre d'un discours théorique *force et valeur de démonstration*. Cette histoire du *théorique*, des structures de la théoricité et des

formes de l'apodicticité théorique, est à constituer, — et là encore, comme le disait Marx au moment où il commençait son œuvre, il « existe une énorme littérature » à notre disposition. Mais autre chose sont les éléments, souvent de grande valeur, dont nous disposons (en particulier en histoire de la philosophie traitée comme histoire de la « théorie de la connaissance »), — autre chose est leur mise en forme théorique, qui suppose justement la formation, la production de cette théorie.

Je n'ai fait ce détour que pour revenir à Marx, et pour dire que le caractère apodictique de l'ordre de son discours théorique (ou ordre « logique » des catégories dans *Le Capital*) ne peut se penser que sur le fond d'une théorie de l'*histoire du théorique*, qui ferait apparaître quel rapport effectif existe entre les formes de la démonstration dans le discours théorique du *Capital* d'un côté, et les formes de la démonstration théorique qui lui sont contemporaines, et proches, de l'autre. Sous cet angle, l'étude comparée de Marx et de Hegel est une nouvelle fois indispensable. Mais elle n'épuise pas notre objet. Car nous sommes souvent avertis, par ses références incessantes à d'autres formes de démonstration que les formes du discours philosophique[25] — que Marx recourt *aussi* à des formes de démonstration empruntées aux *mathématiques*, à la *physique*, à la *chimie*, à l'*astronomie*, etc. Nous sommes donc constamment avertis par Marx lui-même du caractère complexe et original de l'ordre de démonstration qu'il instaure en économie politique.

Il déclare lui-même, dans sa lettre à La Châtre : « *La méthode d'analyse que j'ai employée et qui n'avait pas encore été appliquée aux sujets économiques, rend assez ardue la lecture des premiers chapitres...* » (Tome I, p. 44). Cette *méthode d'analyse*, dont parle Marx, fait un avec le « *mode d'exposition* » (Darstellungsweise) qu'il cite dans la postface à la seconde édition allemande (I, p. 29), et qu'il distingue soigneusement du « *mode d'investigation* » (Forschungsweise). Le « mode d'investigation » c'est la recherche concrète que Marx a effectuée pendant des années sur les documents existants, et les faits qu'ils

25. Discours instauré par Descartes, explicitement conscient de l'importance capitale de « l'ordre des raisons » en philosophie comme en sciences, et également conscient de la distinction entre l'ordre de la connaissance et l'ordre de l'être, malgré sa chute dans un empirisme dogmatique.

attestaient : cette recherche a suivi des voies qui disparaissent dans leur résultat, la connaissance de son objet, le mode de production capitaliste. Les protocoles de la « recherche » de Marx sont en partie contenus dans ses notes de lecture. Mais dans *Le Capital,* nous avons affaire à tout autre chose qu'aux procédés complexes et variés, aux « essais et erreurs » que comporte toute recherche, et qui expriment, au niveau de la pratique théorique de l'inventeur, la logique propre du processus de sa découverte. Dans *Le Capital,* nous avons affaire à l'exposition systématique, à la mise en ordre apodictique des concepts dans la forme même de ce type de discours démonstratif qu'est « l'*analyse* » dont parle Marx. D'où provient cette « analyse » que Marx devait tenir pour préexistante, puisqu'il ne revendique que son *application* à l'économie politique ? C'est une question que nous posons, comme indispensable à l'intelligence de Marx, et à laquelle nous ne sommes pas en état de donner une réponse exhaustive.

Nos exposés portent bien sur cette *analyse,* sur les formes de raisonnement et de démonstration qu'elle met en œuvre, et au premier chef sur ces mots presque inaudibles, sur ces mots apparemment neutres, que Macherey étudie dans les premières phrases du *Capital,* et à l'écoute desquels nous avons tous tenté de nous mettre. Littéralement ces mots portent, dans le discours effectif du *Capital,* le discours parfois à demi-silencieux de sa *démonstration.* Si nous sommes parvenus à reconstituer sur certains points délicats, voire en dépit de la lettre de Marx, la séquence et la logique propre de ce discours silencieux ; s'il nous est advenu d'identifier et de remplir ses blancs ; si nous avons eu la chance de remplacer certains de ses mots encore hésitants par d'autres termes plus rigoureux, nous ne sommes pas allés plus loin. Si nous avons pu établir, avec assez de preuves pour l'affirmer, que le discours de Marx est dans son principe étranger au discours de Hegel, que sa dialectique (la Postface l'identifie au mode d'exposition dont nous parlons) est toute différente de la dialectique hégélienne, nous ne sommes pas allés plus loin. Nous ne sommes pas allés voir où Marx avait pris cette *méthode d'analyse* qu'il donne comme pré-existante, — nous ne nous sommes pas posé la question de savoir si Marx, loin de l'emprunter, n'a pas proprement *inventé* cette méthode d'analyse qu'il pensait avoir seulement appliquée, comme il a bel

et bien inventé cette dialectique qu'en plusieurs passages, connus et trop remâchés par des interprètes pressés, il nous déclare avoir prise de Hegel. *Et si cette analyse et cette dialectique ne sont, comme nous le pensons, qu'une seule et même chose*, il ne suffit pas, pour en expliquer la production originale, de marquer qu'elle n'a été possible qu'au prix d'une rupture avec Hegel, il faut encore exhiber les conditions positives de cette production, les modèles positifs possibles, qui, se réfléchissant dans la conjoncture théorique personnelle à laquelle son histoire avait conduit Marx, ont produit dans sa pensée cette dialectique. Cela, nous n'étions pas en état de le faire. Certes les différences que nous avons mises en lumière peuvent servir d'indices et de guide théorique pour entreprendre cette nouvelle recherche, — mais elles ne sauraient en tenir lieu.

Il y a d'ailleurs fort à parier que si Marx, comme nous croyons pouvoir le penser, après ce premier effort de lecture philosophique, a bel et bien inventé une forme nouvelle d'*ordre* d'analyse démonstrative, il en va de lui comme de la plupart des grands inventeurs dans l'histoire du *théorique :* il faut du temps pour que leur découverte soit tout simplement reconnue, et passe ensuite dans la pratique scientifique courante. Un penseur qui instaure un nouvel ordre *dans le théorique*, une nouvelle forme d'apodicticité, ou de scientificité, subit un tout autre sort qu'un penseur qui fonde une nouvelle science. Il peut rester longtemps méconnu, incompris, surtout si, comme c'est le cas chez Marx, l'inventeur révolutionnaire *dans* le théorique se trouve doublé et masqué, dans le même homme, par l'inventeur révolutionnaire dans une branche de la science (ici la science de l'histoire). Il risque de pâtir d'autant plus de cette condition qu'il n'a que *partiellement réfléchi* le concept de la révolution qu'il inaugure dans le théorique. Ce risque se redouble si les raisons qui ont limité l'expression conceptuelle d'une révolution qui affecte le théorique à travers la découverte d'une science nouvelle, ne tiennent pas seulement à des circonstances d'ordre personnel, ou au « manque de temps » : elles peuvent tenir avant tout au degré de réalisation des conditions théoriques objectives, qui commandent la possibilité de la *formulation* de ces concepts. Des concepts théoriques indispensables ne se construisent pas magiquement d'eux-mêmes sur commande, quand on a besoin d'eux. Toute

l'histoire des commencements des sciences ou des grandes philosophies, montre au contraire que l'ensemble exact des concepts nouveaux ne défile pas à la parade, sur le même rang ; qu'au contraire certains se font attendre très longtemps, ou défilent dans des vêtements d'emprunt, avant de revêtir leur habit ajusté, — aussi longtemps que l'histoire n'a pas fourni le tailleur et le tissu. Dans l'intervalle, le concept est bien présent dans des œuvres, mais dans une autre forme que la forme du concept, — dans une forme qui se cherche à l'intérieur d'une forme « *empruntée* » à d'autres détenteurs de concepts formulés et disponibles, ou fascinants. Tout cela pour donner à comprendre qu'il n'est rien que d'intelligible dans le fait paradoxal que Marx traite sa méthode d'analyse originale comme une méthode déjà existante au moment même où il l'invente, et dans le fait qu'il pense l'emprunter à Hegel, au moment même où il rompt ses amarres hégéliennes. Ce simple paradoxe requiert tout un travail qui n'est ici qu'à peine esquissé, et qui nous réserve sans doute des surprises.

15.

Nous avons pourtant assez avancé ce travail pour pouvoir aborder, en revenant à la différence d'ordre entre l'objet de la connaissance et l'objet réel, le problème dont cette différence est *l'indice :* le problème du rapport entre ces deux objets (objet de la connaissance et objet réel), rapport qui constitue l'existence même de la *connaissance.*

Je dois prévenir que nous entrons là dans un domaine d'accès *très difficile,* et pour deux raisons. D'abord parce que nous disposons de peu de *repères* marxistes pour jalonner son espace et nous orienter en lui : nous sommes en fait devant un problème que nous n'avons pas seulement à résoudre, mais tout simplement *à poser,* car il n'a pas encore été *vraiment* posé, c'est-à-dire énoncé sur la base de la problématique requise, et dans les concepts rigoureux requis par cette problématique. Ensuite, — et c'est paradoxalement la difficulté la plus grave, parce que nous sommes littéralement submergés par l'abondance des *solutions* offertes à ce problème non encore vraiment posé dans toute sa rigueur, — submergés par ces solutions et aveuglés par leur « *évidence* ». Or ces solutions ne

sont pas, comme celles dont nous avons parlé à propos de Marx, des réponses à des questions absentes, pourtant à formuler, pour exprimer la révolution théorique contenue dans les réponses. Ce sont au contraire des réponses à des questions, des solutions à des problèmes *parfaitement formulés*, puisque ces questions et problèmes ont été taillés sur mesure par ces réponses, et ces solutions.

Je fais très précisément allusion à ce qui est groupé, dans l'histoire de la philosophie idéologique, sous le chef du « problème de la connaissance », ou de la « théorie de la connaissance ». Je dis qu'il s'agit ici de *philosophie* idéologique, puisque c'est cette position idéologique du « problème de la connaissance », qui définit la tradition qui se confond avec la philosophie idéaliste occidentale (de Descartes à Husserl, en passant par Kant et Hegel). Je dis que cette position du « problème » de la connaissance est *idéologique* dans la mesure même où ce problème a été formulé à partir de sa « réponse », comme son exact *reflet*, c'est-à-dire non pas comme un problème réel, mais comme le problème qu'il fallait poser pour que la solution *idéologique*, qu'on voulait lui donner, fût bien la solution de ce problème. Je ne puis traiter ici ce point, qui définit l'essentiel de l'idéologie, dans sa forme d'idéologie, et qui réduit dans son principe la *connaissance* idéologique (et par excellence la connaissance dont parle l'idéologie, quand elle réfléchit la connaissance sous la forme du problème de la connaissance, ou de la théorie de la connaissance) au phénomène d'une *reconnaissance*. Dans le mode de production théorique de l'idéologie (tout différent, sous ce rapport, du mode de production théorique de la science), la formulation d'un *problème*, n'est que l'expression théorique des conditions permettant à une *solution* déjà produite en dehors du processus de connaissance, parce qu'imposée par des instances et exigences extra-théoriques (par des « intérêts » religieux, moraux, politiques ou autres), de *se reconnaître* dans un problème artificiel, fabriqué pour lui servir tout à la fois de miroir théorique et de justification pratique. Toute la philosophie occidentale moderne, dominée par le « problème de la connaissance », est ainsi en fait dominée par la formulation d'un « problème » posé en des termes et sur une base théorique *produits* (consciemment chez certains, inconsciemment chez d'autres, peu importe ici) pour permettre les effets théorico-pratiques attendus de cette *re-*

connaissance en miroir. Autant dire que toute l'histoire de la philosophie occidentale est dominée non par le « problème de la connaissance », mais par *la solution* idéologique, c'est-à-dire imposée d'avance par des « intérêts » pratiques, religieux, moraux et politiques, étrangers à la réalité de la connaissance, que ce « problème » *devait* recevoir. Comme le dit si profondément Marx, dès l'Idéologie allemande, « *ce n'est pas seulement dans la réponse qu'il y avait mystification, mais dans la question elle-même* ».

Là, nous rencontrons notre plus grande difficulté. Car nous avons à résister, presque seuls dans cette entreprise, aux « évidences » séculaires que la *répétition,* non seulement d'une réponse fausse, mais avant tout d'une *question fausse,* a produites dans les esprits. Nous avons à sortir de l'espace idéologique défini par cette question idéologique, de cet espace *nécessairement clos* (puisque tel est un des effets essentiels de la structure *de reconnaissance* caractérisant le mode de production théorique de l'idéologie : le cercle inévitablement clos de ce qu'en un autre contexte, et à d'autres fins, Lacan a appelé la « *relation spéculaire duelle* »), pour ouvrir, en un autre lieu, un nouvel espace, — qui soit l'espace requis par une *juste position du problème, qui ne préjuge pas de sa solution.* Que cet espace du « problème de la connaissance » soit un espace clos, c'est-à-dire un cercle vicieux (celui même de la relation spéculaire de la reconnaissance idéologique), toute l'histoire de la « théorie de la connaissance » dans la philosophie occidentale nous le *donne à voir,* depuis le fameux « cercle cartésien », jusqu'au cercle de la téléologie de la Raison hégélienne ou husserlienne. Que le plus haut point de conscience et d'honnêteté, soit précisément atteint par la philosophie (Husserl) qui accepte d'assumer théoriquement, c'est-à-dire de penser comme essentielle à son entreprise idéologique, l'existence nécessaire de ce *cercle,* ne l'a pas pour autant *fait sortir de ce cercle,* ne l'a pas pour autant délivrée de sa captivité idéologique, — comme n'a pu faire sortir de ce cercle celui qui a voulu penser dans une « ouverture », (qui n'est apparemment que la non-clôture idéologique de la clôture), la condition de possibilité absolue de cette « clôture », c'est-à-dire de l'histoire close de la « répétition » de cette clôture dans la métaphysique occidentale : Heidegger. On ne sort pas d'un espace clos, en s'installant dans son simple *dehors,* que c'en soit l'extérieur ou la profondeur : tant que ce

dehors ou cette profondeur restent *son* dehors et *sa* profondeur, ils appartiennent encore à *ce* cercle, à *cet* espace clos, comme sa « répétition » dans *son* autre-que-soi. Ce n'est pas par la répétition, mais par la non-répétition de cet espace, qu'on parvient à échapper à ce cercle : par la seule fuite théoriquement fondée, — qui justement ne soit pas une *fuite*, toujours vouée à ce qu'elle fuit, mais une fondation radicale d'un nouvel espace, d'une nouvelle problématique, qui permette de poser le *problème* réel, méconnu dans la structure de reconnaissance de sa position idéologique.

16.

C'est à une première esquisse de la position de ce problème, que je voudrais consacrer les quelques réflexions que voici, sans cacher que je tiens à les déclarer pour ce qu'elles sont : aussi précaires qu'indispensables.

Dans l'*Introduction de 57*, Marx écrit : « *Le tout, tel qu'il apparaît* (*erscheint*) *dans la pensée, comme tout-de-pensée* (*Gedankenganzes*) *est un produit de la tête pensante, qui s'approprie* (*aneignet*) *le monde* (*die Welt*) *sur le seul et unique* (*einzig*) *mode* (*Weise*) *qui lui soit possible, mode qui est différent de l'appropriation artistique* (*küntslerisch*), *religieuse et pratico-spirituelle* (*praktisch-geistig*) *de ce monde* ». (E. S. p. 166. Texte allemand, Dietz, p. 258). Il n'est pas question de percer ici le mystère de ce concept d'*appropriation* (Aneignung) sous lequel Marx exprime l'essence d'un rapport fondamental dont la connaissance, l'art, la religion, et l'activité pratico-spirituelle (elle-même à définir : mais il s'agit vraisemblablement de l'activité éthico-politico-historique), apparaissent comme autant de modes (Weise) distincts et spécifiques. L'accent du texte porte en effet sur la spécificité du mode d'appropriation théorique (la connaissance), relativement à tous les autres modes d'appropriation déclarés distincts de lui dans leur principe. Mais cette distinction, en son expression, fait apparaître justement la communauté d'un rapport-au-*monde réel*, qui constitue le fond sur lequel se détache cette distinction. Par là est clairement indiqué que la connaissance a affaire au monde réel, à travers son mode d'appropriation spécifique du monde réel : par là est justement posé le problème de la façon dont s'exerce,

donc *du mécanisme* qui assure, la fonction d'appropriation du monde réel par la connaissance, c'est-à-dire par ce processus de production de connaissances qui, *bien que*, ou plutôt *parce qu'il* se passe *tout entier dans la pensée* (au sens que nous avons précisé), donne pourtant sur le monde *réel* cette prise (du concept : Begriff), appelée son appropriation (Aneignung). Par là est posée, sur son vrai terrain, la question d'une théorie de la production d'une connaissance qui soit, comme connaissance de son objet (objet de la connaissance, au sens que nous avons précisé), prise sur, appropriation de l'objet *réel*, du monde réel.

Faut-il remarquer que cette question est toute différente de la question idéologique du « problème de la connaissance » ? Qu'il ne s'agit pas de réfléchir, du dehors, sur les conditions de possibilité a priori qui *garantissent* la possibilité de la connaissance ? Qu'il ne s'agit pas de mettre en scène les personnages indispensables à ce scénario : une conscience philosophique (qui se garde bien de poser la question de ses titres, de son lieu et de sa fonction, puisqu'elle est à ses propres yeux la Raison même, présente dès l'Origine en ses objets, et n'ayant jamais affaire qu'à soi dans sa question même, c'est-à-dire posant la question dont elle est d'avance la réponse obligée), posant à la conscience scientifique la question des conditions de possibilité de son rapport de connaissance à son *objet ?* Faut-il remarquer que les personnages théoriques mis en scène par ce scénario idéologique sont le Sujet philosophique (la conscience philosophante), le Sujet scientifique (la conscience savante) et le Sujet empirique (la conscience percevante) d'une part ; et l'Objet qui fait face à ces trois Sujets, l'Objet transcendantal ou absolu, les principes purs de la science, et les formes pures de la perception ; que les trois Sujets sont de leur côté subsumés sous une même essence, tandis que les trois Objets sont, du leur, subsumés sous une même essence (par exemple, comme on le voit, sous des variantes significatives, aussi bien chez Kant que chez Hegel et Husserl, cette identification des trois Objets repose sur une identification continuée de l'objet perçu à l'objet connu) ; que cette répartition parallèle des attributs dispose face à face le Sujet et l'Objet ; que sont de ce fait escamotées, du côté de l'objet la différence de statut entre l'objet de connaissance et l'objet réel, et du côté du sujet la différence de statut entre le Sujet philosophant et le sujet savant, d'une

part, entre le sujet savant et le sujet empirique d'autre part ? que, de ce fait, le seul rapport qui soit pensé est un rapport d'intériorité et de contemporanéité entre un Sujet et un Objet mythiques, chargés de *prendre en charge*, pour les soumettre à des fins religieuses, éthiques et politiques (sauver la « foi », la « morale » ou la « liberté », c'est-à-dire des valeurs sociales) de prendre en charge, au besoin en les falsifiant, les conditions réelles, c'est-à-dire le mécanisme réel de l'histoire de la production des connaissances ?

La question que nous posons n'est pas posée pour produire une réponse définie d'avance par d'autres instances que la connaissance elle-même : ce n'est pas une question close d'avance par sa réponse. Ce n'est pas une question de *garantie*. C'est au contraire une question ouverte (étant le champ même qu'elle ouvre), et qui, pour être telle, pour échapper à la clôture préétablie du cercle idéologique, doit récuser les services des personnages théoriques dont la seule fonction est d'assurer cette clôture idéologique : les personnages des différents Sujets et Objets, et les consignes qu'ils ont pour mission de respecter pour pouvoir jouer leurs rôles, dans la complicité du pacte idéologique conclu entre les instances suprêmes du Sujet et de l'Objet, sous la bénédiction de la « Liberté de l'Homme » occidental. C'est une question qui se pose et démontre comme *ouverte*, dans son principe même, c'est-à-dire comme homogène dans sa *structure d'ouverture* à toutes les questions effectives posées par la connaissance dans son existence scientifique : une question qui doit exprimer dans sa forme cette structure d'ouverture, qui doit donc être posée sur le champ et dans les termes de la problématique théorique requérant cette structure d'ouverture. Autrement dit, la question du *mode* d'appropriation de l'objet *réel*, *spécifique* de la connaissance doit être posée :

1) en des termes qui excluent le recours à la solution idéologique que portent en eux les personnages idéologiques de Sujet et d'Objet et la structure de reconnaissance spéculaire mutuelle, dans le cercle clos de laquelle ils se meuvent.

2) en des termes qui forment le concept de la structure de connaissance, structure spécifique ouverte, et qui soient en même temps le concept de la *question* posée par elle-même à la connaissance, — ce qui implique que la

place et la fonction de cette question soient pensées dans la position de la question même.

Cette dernière exigence est indispensable pour fonder la distinction entre la théorie de l'histoire de la production de la connaissance (ou philosophie), et les contenus existants de la connaissance (les sciences), sans pour autant faire de la philosophie cette instance juridique qui, dans les « théories de la connaissance », légifère pour les sciences au nom d'un droit qu'elle s'arroge elle-même. Ce droit n'est que le *fait accompli* de la mise en scène de la reconnaissance spéculaire, qui assure à l'idéologie philosophique la *reconnaissance juridique* du fait accompli des intérêts « supérieurs » qu'elle sert.

Posé *dans* ces conditions rigoureuses, le problème qui nous occupe peut s'énoncer alors sous la forme suivante . *par quel mécanisme le processus de la connaissance, qui se passe tout entier dans la pensée, produit-il l'appropriation cognitive de son objet réel, qui existe hors de la pensée, dans le monde réel ?* Ou encore, *par quel mécanisme la production de l'objet de la connaissance produit-elle l'appropriation cognitive de l'objet réel,* qui existe hors de la pensée dans le *monde réel ?* La simple substitution de la question du *mécanisme* de l'appropriation cognitive de l'objet réel par le moyen de l'objet de connaissance, à la question idéologique des *garanties* de la possibilité de la connaissance, contient en soi cette mutation de la problématique qui nous délivre de l'espace clos de l'idéologie, et nous ouvre l'espace ouvert de la théorie philosophique que nous cherchons.

17.

Avant d'en venir à notre question, brûlons les étapes des malentendus classiques, qui précisément nous font retomber dans le cercle vicieux de l'idéologie.

On nous sert en effet toute chaude la réponse à notre question, en nous disant, dans la bonne langue du pragmatisme de « l'évidence » : le mécanisme par lequel la production de l'objet de la connaissance produit l'appropriation cognitive de l'objet réel ?... mais c'est la pratique ! C'est le jeu du critère de la pratique ! Et si ce plat nous laisse sur notre faim, on se fait un plaisir de varier le menu, ou de nous en faire autant de services qu'il en

faudra pour nous rassasier. On nous dit : c'est la pratique qui est la pierre de touche, la pratique de l'expérimentation scientifique ! la pratique économique, politique, technique, la pratique concrète ! Ou encore, pour nous convaincre du caractère « marxiste » de la réponse : c'est la pratique *sociale !* Ou, pour « faire le poids », la pratique sociale de l'humanité répétée des milliards de milliards de fois, pendant des milliers d'années ! Ou encore on nous sert le malheureux pudding d'Engels à qui Manchester aurait fourni cet argument alimentaire : « *la preuve du pudding, c'est qu'on le mange* » !

Je remarquerai d'abord que ce genre de réponse peut avoir son efficacité, et doit donc être employé, quand il s'agit de battre l'idéologie sur le terrain de l'idéologie, donc quand il s'agit au sens strict de lutte idéologique : car c'est une réponse *idéologique*, qui se situe justement sur le terrain, idéologique, de l'adversaire. Il est advenu, en de grandes circonstances historiques, et il peut advenir qu'on soit obligé ou tenu de se battre sur le terrain de l'adversaire idéologique, quand on n'a pu l'attirer sur son propre terrain ou qu'il n'est pas mûr pour y dresser sa tente, ou qu'il faille descendre sur le sien. Mais cette pratique, et le mode d'emploi d'arguments idéologiques adaptés à cette lutte, doit faire l'objet d'une *théorie*, pour que la lutte idéologique dans le domaine de l'idéologie ne soit pas une lutte soumise aux lois et volontés de l'adversaire, pour qu'elle ne nous transforme pas en purs sujets de l'idéologie que nous avons à combattre. Mais j'ajouterai en même temps qu'il n'est pas étonnant que ce genre de réponse *pragmatiste* nous laisse sur la faim de notre question théorique. On peut le montrer par une raison générale, et par des raisons particulières, qui reposent toutes sur le même principe.

Le pragmatisme, en effet, dans son essence, fait déchoir notre question dans l'idéologie, en lui donnant une réponse idéologique. Le pragmatisme ne fait rien d'autre que de partir à la recherche, tout comme l'idéologie de la « théorie de la connaissance » idéaliste, d'une *garantie*. La seule différence est que l'idéalisme classique ne se contente pas d'une garantie *de fait*, il veut une garantie *de droit* (dont nous savons qu'elle n'est que le travestissement juridique d'une situation de fait), c'est son affaire, — tandis que le pragmatisme part à la recherche d'une garantie de fait : la *réussite* de la pratique, qui

constitue souvent le seul contenu assignable à ce qu'on appelle le « critère de la pratique ». De toute façon on nous sert une *garantie,* qui est l'indice irréfutable de la réponse et de la question *idéologiques,* alors que nous sommes à la recherche d'un *mécanisme !* Le bel argument que la preuve du pudding c'est qu'on le mange ! Ce qui nous intéresse, c'est le *mécanisme* qui nous assure que c'est bien du pudding que nous mangeons et non une jeune éléphante au bain-marie, quand nous *pensons* manger notre pudding matinal ! La belle preuve que la preuve par la répétition pendant des centaines ou des milliers d'années de la pratique sociale de l'humanité (cette nuit où toutes les pratiques sont noires) ! Pendant des centaines ou des milliers d'années cette « répétition » a produit par exemple des « vérités » comme la résurrection du Christ, la Virginité de Marie, toutes les « vérités » de la religion, tous les préjugés de la « spontanéité » humaine, c'est-à-dire toutes les « évidences » *acquises,* les plus respectables comme les moins respectables de l'idéologie ! Sans parler du piège mutuel que se tendent, dans la complicité de leur jeu, qui obéit *aux mêmes règles,* l'idéalisme et le pragmatisme. De quel *droit* dis-tu que c'est la pratique qui est le droit ? dit l'idéalisme au pragmatisme. Ton droit n'est qu'un fait travesti, répond le pragmatisme. Et nous voilà au rouet, qui est le cercle clos de la question idéologique. Dans tous ces cas, la règle commune qui permet ce jeu est en effet la question de la *garantie* de l'accord entre la connaissance (ou Sujet) et son objet réel (ou Objet), c'est-à-dire la question *idéologique* en personne.

Mais laissons cette raison générale pour en venir aux particulières, qui vont nous mettre en face de *notre objet.* Car il suffit de prononcer le mot de *pratique,* qui pris en son acception idéologique (idéaliste ou empiriste) n'est que l'image en miroir, la contre-connotation de la *théorie* (le couple de « contraires » pratique et théorie composant les deux termes d'un champ spéculaire), pour déceler le jeu de mots qui en est le siège. Il faut reconnaître qu'il n'est pas de pratique en général, mais des *pratiques distinctes,* qui ne sont pas dans un rapport manichéen avec une théorie qui leur serait du tout au tout opposée et étrangère. Car il n'y a pas d'un côté la théorie, qui ne serait que pure vision intellectuelle sans corps ni matérialité, — et de l'autre une pratique toute matérielle qui

« mettrait la main à la pâte ». Cette dichotomie n'est qu'un mythe idéologique, où une « théorie de la connaissance » réfléchit bien d'autres « intérêts » que ceux de la raison : ceux de la division sociale du travail, très précisément une division entre le pouvoir (politique, religieux, idéologique) et l'oppression (les exécutants, qui sont aussi les exécutés). Même quand cette dichotomie est au service d'une vision révolutionnaire qui exalte la cause des travailleurs, de leur labeur, de leurs peines, de leurs luttes et de leur expérience, dans la proclamation indifférenciée du primat de la pratique, elle demeure encore idéologique : exactement comme le communisme *égalitariste* est encore une conception idéologique du but du mouvement ouvrier. Au sens propre, une *conception égalitariste de la pratique*, — et je le dis avec le respect profond que tout marxiste doit à l'expérience et aux sacrifices des hommes dont le travail, les souffrances et les luttes, nourrissent et soutiennent tout notre présent et notre avenir, toutes nos raisons de vivre et d'espérer, — *une conception égalitariste de la pratique* est au matérialisme dialectique ce que le communisme égalitariste est au communisme scientifique : une conception à critiquer et à dépasser, pour fonder en son lieu exact, une conception scientifique de la pratique.

Or il n'est pas de conception scientifique de la pratique sans une exacte distinction des pratiques distinctes, et sans une nouvelle conception des rapports entre la théorie et la pratique. Nous affirmons théoriquement le *primat de la pratique* en montrant que tous les niveaux de l'existence sociale sont les lieux de pratiques distinctes : la pratique économique, la pratique politique, la pratique idéologique, la pratique technique et la pratique scientifique (ou théorique). Nous pensons le contenu de ces différentes pratiques en pensant leur structure propre, qui est, dans tous ces cas, la structure d'une production ; en pensant ce qui distingue entre elles ces différentes structures, c'est-à-dire la nature différente de l'objet auquel elles s'appliquent, de leurs moyens de production, et des rapports dans lesquels elles produisent (ces différents éléments, et leur combinaison — Verbindung — varient évidemment quand on passe de la pratique économique à la pratique politique, puis à la pratique scientifique, et à la pratique théorico-philosophique). Nous pensons les rapports de fondation et d'articulation de ces différentes pratiques les unes sur

les autres en pensant leur *degré d'indépendance*, leur type *d'autonomie* « relative », eux-mêmes fixés par leur *type de dépendance* au regard de la pratique « déterminante en dernière instance », la pratique économique. Mais nous allons plus loin. Nous ne nous contentons pas de supprimer le mythe égalitariste de la pratique, nous concevons sur des bases tout à fait nouvelles le rapport, mystifié dans la conception idéaliste ou empiriste, de la théorie et de la pratique. Nous considérons que, même sous des formes très rudimentaires, un élément de « connaissance », bien que profondément imprégné d'idéologie, est toujours déjà présent dans les premiers degrés de la pratique, ceux qu'on peut observer dès les pratiques de subsistance des sociétés les plus « primitives ». Nous considérons à l'autre extrémité de l'histoire des pratiques, que ce qui est communément appelé la *théorie*, en ses formes les plus « pures », celles qui semblent ne mettre en jeu que les forces de la seule pensée (par ex. les mathématiques, ou la philosophie), en dehors de toute relation directe avec la « pratique concrète », est au sens strict *une pratique*, la pratique scientifique ou théorique, elle-même divisible en plusieurs branches (les différentes sciences, les mathématiques, la philosophie). Cette pratique est *théorique :* elle est distincte des autres pratiques, non théoriques, par le *type* d'objet (matière première) qu'elle transforme ; de moyens de production qu'elle met en œuvre et de rapports sociaux-historiques dans lesquels elle produit ; et enfin par le type d'objet qu'elle produit (des connaissances).

Parler du critère de la pratique en matière de théorie reçoit alors, comme d'ailleurs en toute autre pratique, son sens plein : car la *pratique théorique* est bien à elle-même son propre critère, contient bien en elle des protocoles définis de *validation* de la qualité de son produit, c'est-à-dire les critères de la scientificité des produits de la pratique scientifique. Il n'en va pas autrement dans la pratique réelle des sciences : une fois qu'elles sont vraiment constituées et développées, elles n'ont nul besoin de la vérification de pratiques *extérieures* pour déclarer « vraies » c'est-à-dire *connaissances*, les connaissances qu'elles produisent. Aucun mathématicien au monde n'attend que la physique, où pourtant des parties entières des mathématiques sont appliquées, ait *vérifié* un théorème pour le déclarer démontré : la « vérité » de son théorème lui est fournie à 100 % par des critères purement *intérieurs* à la pratique de la démons-

tration mathématique, donc par le *critère de la pratique* mathématicienne, c'est-à-dire par les formes requises de la scientificité mathématique existante. Nous pouvons en dire autant des résultats de toute science : du moins pour les plus développées, et dans les régions de connaissance qu'elles maîtrisent de façon suffisante, elles fournissent, elles-mêmes, le critère de la validité de leurs connaissances, — ce critère se confondant totalement avec les formes rigoureuses de l'exercice de la pratique scientifique considérée. Nous pouvons le dire des sciences « expérimentales » : le critère de leur théorie, ce sont leurs *expériences,* qui constituent la forme de leur pratique théorique. Nous devons en dire autant de la science qui nous intéresse au plus haut point : le matérialisme historique. C'est parce que la théorie de Marx était « vraie » qu'elle a pu être appliquée avec succès, ce n'est pas parce qu'elle a été appliquée avec succès qu'elle est vraie. Le critère pragmatiste peut bien convenir à une technique qui n'a d'autre horizon que son champ d'exercice, — mais non à des connaissances scientifiques. Nous devons en toute rigueur aller plus loin, et refuser d'assimiler plus ou moins indirectement la théorie marxiste de l'histoire au modèle empiriste d'une « hypothèse » aléatoire, dont il faudrait avoir *attendu la vérification* par la pratique politique de l'histoire, pour pouvoir affirmer la « vérité ». Ce n'est pas la pratique historique ultérieure qui peut donner à la *connaissance* que Marx a produite, ses *titres* de connaissance : le critère de la « vérité » des connaissances produites par la pratique théorique de Marx est fourni dans sa pratique théorique elle-même, c'est-à-dire par la valeur démonstrative, par les titres de scientificité des *formes* qui ont assuré la production de ces connaissances. C'est la pratique théorique de Marx qui est le critère de la « vérité » des connaissances produites par Marx : et c'est parce qu'il s'agissait bel et bien de connaissance, et non d'hypothèses aléatoires, qu'elles ont donné les résultats qu'on sait, où ce ne sont pas seulement les succès, mais les échecs eux-mêmes qui constituent des « expériences » pertinentes pour la réflexion de la théorie sur soi, et son développement interne.

Que cette intériorité radicale du critère de la pratique à la pratique scientifique n'exclue nullement, dans les sciences où il vaut sans restriction, des rapports organiques avec d'autres pratiques, qui fournissent à ces sciences

une bonne partie de leur matière première, et vont parfois jusqu'à provoquer des remaniements plus ou moins profonds dans la structure théorique de ces sciences, je l'ai assez montré ailleurs pour qu'on ne se méprenne pas sur le sens de ce qui vient d'être dit. Que dans les sciences en voie de gestation, et à plus forte raison dans les régions encore dominées par une « connaissance » idéologique, l'intervention des autres pratiques joue souvent un rôle critique déterminant, qui peut même être révolutionnaire, je l'ai indiqué en termes sans équivoques. Mais là non plus, il ne peut être question de noyer dans une conception égalitariste de la pratique le mode d'intervention spécifique d'une pratique déterminée dans le champ d'une pratique théorique, encore idéologique, ou en devenir scientifique, — ni la fonction précise de cette intervention, ni surtout *la forme* (théorique) dans laquelle cette intervention s'effectue. Nous savons bien, pour prendre son exemple, que les expériences pratiques les plus brûlantes et les plus personnelles de Marx (son expérience de polémiste « forcé de dire son mot sur des questions pratiques » à la *Gazette Rhénane ;* son expérience directe des premières organisations de lutte du prolétariat parisien ; son expérience révolutionnaire dans les années 48) sont *intervenues* dans sa pratique théorique, et dans le bouleversement qui l'a fait passer de la pratique théorique idéologique à la pratique théorique scientifique : mais elles sont intervenues dans sa pratique théorique *sous la forme d'objets d'expérience, voire d'expérimentation,* c'est-à-dire sous la forme de nouveaux *objets de pensée,* d' « idées » puis de concepts, dont le surgissement a contribué, dans leur combinaison (Verbindung) avec d'autres résultats conceptuels (issus de la philosophie allemande, et de l'économie politique anglaise) à bouleverser la base théorique, encore idéologique, sur laquelle il avait vécu (c'est-à-dire pensé) jusque-là.

18.

Je ne m'excuse pas de ce long détour : il n'en est pas un. Il nous fallait lever l'obstacle des réponses idéologiques à notre question : et pour ce faire, nous expliquer sur une conception idéologique de la pratique, qui n'a pas toujours épargné le marxisme lui-même, et dont chacun reconnaîtra

qu'elle règne de haut, et sans doute pour longtemps encore, sur la philosophie contemporaine, et sur ses représentants les plus honnêtes et les plus généreux, comme Sartre. Nous y avons gagné, — en évitant ce carrefour de la pratique égalitaire, ou, comme il fait beau le dire en philosophie, de la « praxis », — de reconnaître qu'il ne reste plus devant nous qu'une seule voie, étroite certes, mais ouverte, ou du moins à ouvrir. Reprenons donc notre question : par quel *mécanisme* la production de l'*objet de la connaissance* produit-elle l'appropriation cognitive de l'*objet réel*, qui existe hors de la pensée, dans le monde réel ? Nous parlons bien d'un mécanisme, et d'un mécanisme qui doit nous fournir l'explication d'un fait spécifique : le mode d'appropriation du monde par la pratique spécifique de la connaissance, qui porte tout entier sur son *objet* (objet de connaissance) distinct de l'*objet réel* dont elle est la connaissance. C'est ici que menacent les plus grands risques. On comprendra que je ne puisse prétendre donner, sous la plus expresse réserve, que les premiers arguments d'une précision de la question posée, et non sa réponse.

Pour formuler ces précisions, nous devons commencer par une distinction très importante. Lorsque nous posons la question du *mécanisme* par lequel l'*objet* de la connaissance produit l'appropriation cognitive de l'*objet réel*, nous posons une question toute différente de la question des conditions de la *production* des connaissances. Cette dernière question relève d'une théorie de l'histoire de la pratique théorique, qui n'est possible, comme nous l'avons vu, qu'en mettant en œuvre les concepts permettant de penser la structure de cette pratique, et l'histoire de ses transformations. La question que nous posons est une question nouvelle, qui est justement passée sous silence dans l'autre. La théorie de l'histoire de la connaissance, ou théorie de l'histoire de la pratique théorique, nous fait comprendre *comment* sont produites, dans l'histoire de la succession de différents modes de production, les connaissances humaines, d'abord sous la forme de l'idéologie, ensuite sous la forme de la science. Elle nous fait assister à l'apparition de connaissances, à leur développement, à leur diversification, aux ruptures et aux bouleversements théoriques intérieurs à la problématique qui commande leur production, et au partage progressif qui s'instaure dans leur domaine entre les connaissances idéologiques et les connaissances scientifiques, etc. Cette histoire prend

les connaissances, à chaque moment de leur histoire, pour *ce qu'elles sont*, qu'elles se déclarent ou non connaissances, qu'elles soient idéologiques ou scientifiques, etc. : *pour des connaissances*. Elle les considère uniquement comme des *produits*, comme des résultats. Cette histoire nous donne bien l'intelligence du mécanisme de la production des connaissances, elle ne nous donne pas, pour une connaissance existant à un moment donné du processus de l'histoire de sa production, l'intelligence du *mécanisme* par lequel cette connaissance considérée, accomplit pour celui qui la manipule comme connaissance, sa fonction d'appropriation cognitive de l'objet réel par le moyen de son objet pensé. Or c'est précisément ce *mécanisme* qui nous intéresse.

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

Là encore, nous voici (car nous n'échapperons jamais au destin d'avoir constamment à écarter de fausses représentations, pour dégager la voie qui ouvre l'espace de notre recherche) devant des illusions à révoquer et détruire. Nous pouvons être en effet tentés de rapporter aux origines le mécanisme que nous cherchons à percer ; de dire que cet effet de connaissance qui s'exerce, pour nous, dans les formes pures de telle science rigoureuse, nous vient, par une suite infinie de *médiations*, de la réalité même. Ainsi en mathématiques, est-on tenté de penser l'effet de connais-

sance de telle ou telle formule particulièrement abstraite, comme l'écho purifié et formalisé à l'extrême de telle ou telle *réalité*, soit l'espace concret, soit les premières manipulations et opérations concrètes de la pratique humaine. On admettra bien qu'à un certain moment soit intervenu, entre la pratique concrète des arpenteurs et l'abstraction pythagoricienne ou euclidienne, un « décalage », mais on pensera ce décalage comme un décollage, et le décalque dans l'élément de « l'idéalité », des formes et des gestes concrets d'une pratique antérieure. Mais tous les concepts qu'on fera jouer pour rendre compte de l'immense espace qui sépare le comptable chaldéen et l'arpenteur égyptien de Bourbaki, ne seront jamais que les concepts par lesquels on tentera d'instaurer, sous les différences incontestables qu'il faut bien penser, une continuité de sens, qui rattache dans son principe l'*effet de connaissance* des objets mathématiques modernes à un effet de sens originaire, faisant corps avec un objet réel originaire, une pratique concrète, des gestes concrets originaires. Il y aurait ainsi une « terre natale », un « sol originaire » de l'effet de connaissance : que ce soit l'objet réel lui-même, dont l'empirisme déclare que la connaissance ne fait jamais qu'extraire une de ses parties, l'essence ; que ce soit le monde « préréflexif » husserlien de la « vie », la synthèse passive antéprédicative ; que ce soit enfin le concret des conduites et gestes élémentaires, où toutes les psychologies de l'enfant, génétiques ou autres, s'offrent à peu de frais le luxe de fonder leur « théorie de la connaissance ». Dans tous ces cas un originaire réel, concret, vivant, est chargé de prendre à jamais en charge la responsabilité intégrale de l'effet de connaissance, dont les sciences ne font, dans toute leur histoire, et aujourd'hui encore, que commenter l'héritage, c'est-à-dire subir l'hérédité. De même qu'en bonne théologie chrétienne l'humanité ne fait que vivre dans le péché originel, il y aurait *un effet de connaissance originel*, issu des formes les plus concrètes du réel, de la vie, de la pratique, c'est-à-dire se perdant en elles, identique à elles, — un effet de connaissance originel dont les objets scientifiques les plus « abstraits » porteraient aujourd'hui encore la marque indélébile, voués qu'ils sont à son destin, condamnés à la connaissance. Faut-il mettre en place la problématique que suppose ce « modèle » ? On devine qu'il faut à sa consistance le secours du mythe de l'*origine* ; d'une unité originaire indivise entre le *sujet* et l'*objet*,

entre le réel et sa connaissance (qu'ils soient de même naissance, que la connaissance soit, comme le disait un homme plutôt versé dans les effets de théâtre, co-naissance) ; d'une bonne *genèse*, de toutes les *abstractions* et surtout *médiations* indispensables. On aura reconnu au passage un ensemble de concepts typiques, que la philosophie du XVIII[e] siècle a répandus sur le monde, et qui prospèrent un peu partout, y compris dans les œuvres de spécialistes marxistes, — mais dont on peut assurer à coup sûr, taillés qu'ils sont sur mesure pour les fonctions idéologiques qu'on attend d'eux, qu'ils n'ont rien à voir avec Marx.

Et puisque nous y voilà, disons-le clairement : ce n'est pas dans la voie de cet empirisme, qu'il se déclare matérialiste ou qu'il se sublime dans un idéalisme de l'antéprédicatif, du « sol originaire », ou de la « praxis », — dans cet idéalisme et dans les concepts qu'il a fabriqués pour jouer les premiers rôles à son théâtre, que le marxisme peut un seul instant se trouver ou se retrouver. Les concepts d'origine, de « sol originaire », de genèse et de médiation sont à tenir à priori pour suspects : non seulement parce qu'ils induisent toujours plus ou moins l'idéologie qui les a produits, mais parce que produits uniquement pour l'usage de cette idéologie, ils en sont les nomades, la portant toujours plus ou moins en eux. Ce n'est pas un hasard si Sartre, et tous ceux qui, sans avoir son talent, ont besoin de combler un vide entre des catégories « *abstraites* » et le « *concret* », font un tel abus de l'*origine*, de la *genèse* et des *médiations*. Le concept d'origine a pour fonction, comme dans le péché originel, d'assumer dans un mot ce qu'il faut ne pas penser pour pouvoir penser ce qu'on veut penser. Le concept de genèse est chargé de prendre en charge, pour les masquer, une production ou une mutation dont la reconnaissance menacerait la continuité vitale du schéma empiriste de l'histoire. Le concept de médiation est investi d'un dernier rôle : assurer magiquement, dans un espace vide, le relais entre des principes théoriques et le « concret », comme les maçons font la chaîne pour se passer des briques. Dans tous les cas, il s'agit de fonctions de masque et d'imposture théorique, — qui peuvent sans doute témoigner à la fois d'un embarras et d'une bonne volonté réels, et du désir de ne pas perdre le contrôle théorique des événements, mais qui n'en sont pas moins, dans le meilleur des cas, des fictions théoriques périlleuses. Appliqués

à notre question, ces concepts nous assurent à tout coup d'une solution à bon marché : ils font la chaîne entre un effet de connaissance originaire et les effets de connaissance actuels, — nous donnant pour solution la simple position, ou plutôt la non-position du problème.

19.

Tentons donc d'avancer de quelques pas encore dans l'espace que nous venons de dégager.

De la même manière que nous avions vu que le recours à un objet réel primitif ne pouvait nous décharger de penser la différence entre l'objet de la connaissance et l'objet réel, dont le premier objet nous donne la connaissance ; de la même manière, nous venons de voir que nous ne pouvions nous décharger sur un « effet de connaissance » originaire du soin de penser pour nous le mécanisme de cet effet de connaissance actuel. Et, en vérité, nous savons que ces deux problèmes n'en font qu'un, puisque c'est non pas le mythe d'un effet originaire, mais la réalité même de l'effet de connaissance actuel qui peut nous donner la réponse que nous cherchons. Nous sommes, sous ce rapport, dans la même situation que Marx, qui nous dit en propres termes que c'est la connaissance de la « Gliederung » (de la combinaison articulée, hiérarchisée, systématique) de la société *actuelle* qu'il faut élucider, pour pouvoir accéder à l'intelligence des formes antérieures, et donc des formes les plus primitives. La fameuse phrase sur « l'anatomie de l'homme clé de l'anatomie du singe », bien entendue, ne veut rien dire d'autre : bien entendue, elle fait corps avec cette autre phrase de l'*Introduction*, que ce n'est pas la genèse historique des catégories, ni leur combinaison dans des formes antérieures, qui nous donne leur intelligence, mais le système de leur combinaison dans la société actuelle, qui nous ouvre aussi l'intelligence des formations passées, en nous donnant le concept de la *variation* de cette combinaison. De la même manière, c'est l'élucidation du mécanisme de l'effet de connaissance *actuel*, qui seule peut nous donner des lumières sur les effets antérieurs. Le refus du recours à l'origine est donc corrélatif d'une exigence théorique très profonde, qui fait dépendre l'explication des formes les plus primitives, du mode de combinaison systématique *actuel* des catégories, qui se retrouvent en partie dans les formes antérieures.

Nous devons considérer cette exigence comme constitutive de la théorie de Marx, *dans le domaine même de la théorie de l'histoire.* Je m'explique. Lorsque Marx étudie la société bourgeoise moderne, il adopte une attitude paradoxale. Il conçoit d'abord cette société existante comme un *résultat* historique, donc comme un résultat produit par une histoire. Il semble tout naturellement nous engager alors dans une conception hégélienne où le résultat est conçu comme résultat inséparable de sa genèse, au point qu'il faille le concevoir comme « le résultat de son devenir ». En fait Marx prend en même temps une tout autre voie ! « *Il ne s'agit pas de la relation qui s'établit historiquement entre les rapports économiques dans la succession des différentes formes de société. Encore moins de leur ordre de succession « dans l'idée »* (*Proudhon, conception nébuleuse du mouvement historique*). *Il s'agit de leur combinaison articulée* (*Gliederung*) *dans le cadre de la société bourgeoise moderne* » (*Introduction,* p. 171). *Misère de la Philosophie* exprimait déjà rigoureusement la même idée : « *Comment la seule formule logique du mouvement, de la succession, du temps, pourrait-elle expliquer le corps de la société, dans lequel tous les rapports coexistent simultanément* (gleichzeitig) *et se supportent les uns les autres ?* » (E.S. p. 120). L'objet d'étude de Marx est donc la société bourgeoise actuelle, qui est pensée comme un *résultat* historique : mais l'intelligence de cette société, loin de passer par la théorie de la genèse de ce résultat, passe au contraire exclusivement par la théorie du « *corps* », c'est-à-dire de la *structure actuelle de la société,* sans que sa genèse y intervienne pour quoi que ce soit. Cette attitude paradoxale, mais affirmée en termes catégoriques par Marx, comme la condition de possibilité absolue de sa théorie de l'histoire, met en évidence l'existence de *deux problèmes* distincts, dans leur unité de disjonction. Il y a bien un problème théorique à poser et à résoudre pour expliquer le mécanisme par lequel l'histoire a produit comme résultat le mode de production capitaliste actuel. Mais il y a en même temps un autre problème théorique, absolument distinct, à poser et résoudre, pour comprendre que ce résultat soit bien un mode *social* de production, que ce résultat soit justement une forme d'existence *sociale,* et non la première existence venue : c'est ce second problème qui fait l'objet de la théorie du *Capital,* — sans se confondre un seul instant avec le premier.

Nous pouvons exprimer cette distinction, absolument fondamentale à l'intelligence de Marx, en disant que Marx considère la société actuelle (et toute autre forme de société passée) à la fois comme un *résultat* et comme une *société*. C'est la théorie du mécanisme de la transformation d'un mode de production en un autre, c'est-à-dire la théorie des formes de transition entre un mode de production et celui qui lui succède, qui doit poser et résoudre le problème du *résultat*, c'est-à-dire de la production historique de tel mode de production, de telle formation sociale. Mais la société actuelle n'est pas seulement un résultat, un produit : elle est *ce* résultat, *ce produit* particuliers, qui fonctionnent comme *société* à la différence d'autres résultats, d'autres produits, qui fonctionnent tout autrement. C'est à ce second problème que répond la théorie de la structure d'un mode de production, la théorie du *Capital*. La société y est prise alors comme « corps », et non comme n'importe quel corps, mais comme *ce corps qui fonctionne comme société*. Cette théorie fait complètement abstraction de la société comme résultat, — et c'est pourquoi Marx affirme que toute explication par le mouvement, la succession, le temps, et la genèse ne peut en droit convenir à ce problème, qui est un tout autre problème. Pour dire la même chose dans un langage plus pertinent, je propose la terminologie suivante : ce que Marx étudie dans *Le Capital*, c'est le mécanisme qui fait exister *comme société* le résultat de la production d'une histoire ; c'est donc le mécanisme qui donne à ce produit de l'histoire, qu'est justement le produit-société qu'il étudie, la propriété de produire l' « *effet de société* », qui fait exister ce résultat *comme société*, et non comme tas de sable, fourmilière, magasin d'outils ou simple rassemblement humain. Lorsque Marx nous dit donc qu'en expliquant la société par sa genèse on rate son « *corps* », qu'il s'agit justement d'expliquer, il fixe à son attention théorique la tâche de rendre compte du mécanisme par lequel tel résultat fonctionne précisément *comme société*, donc du mécanisme qui produit l' « *effet de société* » propre au mode de production capitaliste. Le mécanisme de la production de cet « effet de société » atteint seulement son achèvement lorsque tous les effets du mécanisme sont exposés, jusqu'au point où ils se produisent sous la forme des effets mêmes qui constituent le rapport concret, conscient ou inconscient des individus à la société comme

société, c'est-à-dire jusqu'aux effets du fétichisme de l'idéologie (ou « formes de la conscience *sociale* » — *Préface* à la *Contribution* —) dans lesquels les hommes vivent leurs idées, leurs projets, leurs actions, leurs comportements et leurs fonctions, consciemment ou inconsciemment, comme *sociaux*. Sous cet angle *Le Capital* doit être considéré comme la théorie du mécanisme de production de *l'effet de société* dans le monde de production capitaliste. Que *cet effet de société* soit différent selon les différents modes de production, nous commençons à le soupçonner, ne serait-ce que par les travaux de l'ethnologie et de l'histoire contemporaines. Que le *mécanisme* de production de ces différents effets de société soit différent selon les divers modes de production, nous avons, théoriquement parlant, tout lieu de le penser. Que la conscience exacte du problème précis impliqué dans la théorie du *Capital*, nous ouvre de nouveaux horizons, en nous posant de nouveaux problèmes, nous commençons à l'entrevoir. Mais nous comprenons, en même temps, la portée absolument décisive de ces quelques phrases lucides de *Misère de la Philosophie* et de l'*Introduction de 57*, par lesquelles Marx nous avertit qu'il cherche tout autre chose que l'intelligence du mécanisme de production de la société comme *résultat* de l'histoire : l'intelligence du mécanisme de production de l'*effet de société* par ce résultat, qui est effectivement une *société* réelle existante.

En définissant ainsi, dans une impitoyable distinction, son objet, Marx nous donne de quoi *poser* le problème qui nous occupe : celui de l'appropriation cognitive de l'objet réel par l'objet de la connaissance, qui est un cas particulier de l'appropriation du monde réel par différentes pratiques, la théorique, l'esthétique, la religieuse, l'éthique, la technique, etc. Chacun de ces modes d'appropriation pose le problème du mécanisme de production de *son « effet » spécifique*, l'effet de connaissance pour la pratique théorique, l'effet esthétique pour la pratique esthétique, l'effet éthique pour la pratique éthique, etc. Dans aucun de ces cas il ne s'agit de substituer un mot à un autre comme la vertu dormitive à l'opium. La recherche de chacun de ces « effets » spécifiques exige l'élucidation du *mécanisme* qui le produit, et non le redoublement d'un mot par la magie d'un autre. Sans préjuger des conclusions auxquelles l'étude de ces différents effets peut nous conduire, contentons-nous de quelques indications sur l'effet qui nous intéresse ici,

l'*effet de connaissance*, produit de l'existence de cet objet théorique qu'est une connaissance. Cette expression *effet de connaissance* constitue un objet générique, qui comprend au moins deux sous-objets : l'effet de connaissance *idéologique*, et l'effet de connaissance *scientifique*. L'effet de connaissance idéologique se distingue par ses propriétés (c'est un effet de reconnaissance-méconnaissance dans une relation spéculaire) de l'effet de connaissance scientifique : mais, dans la mesure où l'effet idéologique possède bel et bien, dépendante d'autres fonctions sociales qui y sont dominantes, un effet de connaissance propre, il tombe, sous ce rapport, dans la catégorie générale qui nous occupe. Je dois cet avertissement, pour éviter tout malentendu sur le début d'analyse qui va suivre, et qui est centré uniquement sur l'effet de connaissance de la connaissance scientifique.

Comment rendre compte du mécanisme de cet effet de connaissance ? Nous pouvons, maintenant, reprendre un acquis récent : l'intériorité du « critère de la pratique » à la pratique scientifique considérée, — et avancer que notre présente question est en rapport avec cette intériorité. Nous avons en effet montré que la validation d'une proposition scientifique comme connaissance était assurée, dans une pratique scientifique déterminée, par le jeu de *formes* particulières, qui assurent la *présence* de la scientificité dans la production de la connaissance, autrement dit par des formes spécifiques qui confèrent à une connaissance son caractère de connaissance (« vraie »). Je parle ici de formes de la scientificité, — mais je pense aussi, en écho, aux formes qui jouent le même rôle (assurer l'effet différent mais correspondant) dans la « connaissance » idéologique, disons dans tous les modes du *savoir*. Ces *formes* sont distinctes des formes dans lesquelles la connaissance a été produite, comme résultat, par le processus de l'histoire de la connaissance : elles concernent, je le rappelle, une connaissance déjà produite comme connaissance par cette histoire. Autrement dit, nous considérons le résultat *sans son devenir*, quitte à nous faire accuser de crime de lèse-hégélianisme ou de lèse-génétisme, car ce double crime n'est qu'un bienfait : la libération de l'idéologie empiriste de l'histoire. C'est à ce résultat que nous posons la question du mécanisme de production de l'effet de connaissance, — d'une façon en tous points semblable à la façon dont Marx interroge une société

donnée, prise comme *résultat*, pour lui poser la question de son « effet de société », ou la question du *mécanisme* qui produit son existence *comme société*.

Ces formes spécifiques, nous les voyons jouer dans le di cours de la démonstration scientifique, c'est-à-dire dans ce phénomène qui impose aux catégories pensées (ou concepts) *un ordre d'apparition et de disparition réglé*. Nous pouvons dire alors que le mécanisme de production de l'effet de connaissance tient au mécanisme qui soutient le jeu des formes d'ordre dans le discours scientifique de la démonstration. Nous disons bien au mécanisme qui *soutient*, et non seulement qui *règle* le jeu de ces formes, pour la raison suivante : C'est qu'en effet ces formes d'ordre ne se manifestent comme formes de l'ordre d'apparition des concepts dans le discours scientifique, qu'en fonction d'autres formes qui, sans être elles-mêmes des formes d'ordre, sont pourtant le principe absent de ces dernières. Pour parler un langage qui a déjà été tenu, les formes d'ordre (formes de la démonstration dans le discours scientifique) sont la « *diachronie* » d'une « *synchronie* » fondamentale. Nous prenons ces termes dans l'usage qui en sera précisé (T. II, ch. I), comme les concepts des deux formes d'existence de l'objet de la connaissance, donc comme deux formes purement intérieures à la connaissance. La synchronie représentant la structure d'organisation des concepts dans la totalité-de-pensée ou *système* (ou, comme dit Marx, « synthèse »), la diachronie le mouvement de succession des concepts dans le discours ordonné de la démonstration. Les formes d'ordre du discours de la démonstration n'étant que le développement de la « Gliederung », de la combinaison hiérarchisée des concepts dans le *système* lui-même. Lorsque nous disons que la « synchronie » ainsi entendue est première et commande tout, nous voulons dire deux choses :

1) que le système de la hiérarchie des concepts dans leur combinaison détermine la définition de chaque concept, en fonction de sa place et de sa fonction dans le système. C'est cette définition de la place et de la fonction du concept dans la totalité du système qui se réfléchit dans *le sens* immanent à ce concept, lorsque nous le mettons en correspondance biunivoque avec sa catégorie réelle.

2) que le système de la hiérarchie des concepts déter-

mine l'ordre « diachronique » de leur apparition dans le discours de la démonstration. C'est en ce sens que Marx parle du « *développement des formes* » (du concept) de la valeur, de la plus-value, etc. : ce « développement des formes » est la manifestation, dans le discours de la démonstration scientifique, de la *dépendance* systématique qui relie entre eux les concepts dans le système de la totalité-de-pensée.

L'effet de connaissance, produit au niveau des formes d'ordre du discours de la démonstration, puis au niveau de tel concept isolé, est donc possible sous la condition de *la systématicité du système*, qui est le fondement des concepts et de leur ordre d'apparition dans le discours scientifique. L'effet de connaissance se joue alors dans la dualité, ou duplicité de *l'existence du système* d'une part, qui est dit « se développer » dans le discours scientifique, et de *l'existence des formes d'ordre* du discours d'autre part, très précisément dans le « jeu » (au sens mécanique du terme) qui constitue *l'unité de décalage* du système et du discours. L'effet de connaissance est produit comme effet du discours scientifique, qui n'existe que comme discours *du* système, c'est-à-dire de l'objet pris dans la structure de sa constitution complexe. Si cette analyse a un sens, elle nous conduit au seuil de la nouvelle question suivante : quelle est la différence spécifique du *discours* scientifique comme discours ? En quoi le discours scientifique se distingue-t-il d'autres formes de discours ? En quoi les autres discours sont-ils producteurs d'effets différents (effet esthétique, effet idéologique, effet inconscient) de l'effet de connaissance qui est produit par le discours scientifique ?

20.

Je laisserai la question dans ce suspens, sous cette dernière forme, me contentant seulement d'en rappeler les termes. Nous ne cherchons pas, comme la « théorie de la connaissance » de la philosophie idéologique, à énoncer une *garantie* de droit (ou de fait), qui nous assure que nous connaissons bien ce que nous connaissons, et que nous pouvons rapporter cet accord à une certaine relation entre le Sujet et l'Objet, la Conscience et le Monde. Nous cherchons à élucider le *mécanisme* qui nous explique com-

ment un résultat de fait, produit par l'histoire de la connaissance, savoir telle connaissance déterminée, fonctionne *comme connaissance*, et non comme tel autre résultat (que ce soit un marteau, une symphonie, un sermon, un mot d'ordre politique, etc.). Nous cherchons donc à définir son effet spécifique : l'effet de connaissance, par l'intelligence de son *mécanisme*. Si cette question est bien posée, à l'abri de toutes les idéologies qui nous écrasent encore, donc en dehors du champ des concepts idéologiques par lesquels on pose communément le « problème de la connaissance », elle nous conduit à la question du mécanisme par lequel des formes d'ordre déterminées par le système de l'objet de connaissance existant, produisent, par le jeu de leur rapport à ce système, l'effet de connaissance considéré. Cette dernière question nous met en définitive en face de la nature *différentielle* du *discours scientifique*, c'est-à-dire de la nature spécifique d'un discours qui ne peut être tenu, comme discours, qu'en référence à ce qui est présent comme absence à chaque instant de son ordre : le système constitutif de son objet, lequel requiert pour exister comme système la présence absente du discours scientifique qui le « développe ».

Si nous nous arrêtons là, comme devant un seuil qu'il faudra pourtant franchir, qu'on nous permette de rappeler que le propre du discours scientifique est d'être *écrit ;* et qu'il nous pose donc la question de la forme de son *écriture*. Or on s'en souvient peut-être, nous étions partis de sa *lecture*.

Nous ne sommes donc pas sortis du cercle d'une seule et même question : si nous avons pu, sans en sortir, ne pas tourner dans un cercle, c'est que ce cercle n'est pas le cercle clos de l'idéologie, mais le cercle perpétuellement ouvert par ses clôtures mêmes, le cercle d'une connaissance fondée.

Juin 1965.

Le Capital *est cité dans la traduction des Editions Sociales (8 volumes). Le nombre en chiffres romains indique le numéro du Tome ; le nombre en chiffres arabes, la page.* Capital, IV, 105 *se lit :* Le Capital. *Editions Sociales. Tome IV, page 105.*

Les Théories sur la plus-value (*Theorien über den Mehrwert*) *ont été traduites en français par Molitor (éd. Costes) sous le titre :* Histoire des Doctrines Economiques, *en 8 tomes. Nous employons la même formule de référence que pour* Le Capital (*Tome, page*).

Il nous est souvent advenu de rectifier les traductions françaises de référence, y compris la traduction du Premier Livre du Capital *par Roy, pour serrer de plus près le texte allemand, en certains passages particulièrement denses ou chargés de sens théorique. Nous nous sommes très généralement reportés, en notre lecture, au texte allemand de l'édition* Dietz (*Berlin*), *où* Le Capital *et les* Théories sur la plus-value *comportent chacun trois tomes.*

L. A.

Louis Althusser :

L'objet du « Capital »

I. - Avertissement.

Dans la division du travail, mi-concertée, mi-spontanée, qui a présidé à l'organisation de cette étude collective du *Capital*, il m'était échu de parler du *rapport de Marx à son œuvre*. Je me proposais de traiter, sous ce titre, la question suivante : quelle représentation Marx se fait-il, nous donne-t-il de la nature de son entreprise ? Dans quels concepts pense-t-il sa nouveauté, donc sa distinction d'avec les Economistes Classiques ? Dans quel système de concepts rend-il compte des conditions qui provoquèrent les découvertes de l'Economie Classique d'une part, et ses propres découvertes d'autre part ? Par là, je me proposais d'interroger Marx lui-même, pour voir où et comment il avait réfléchi théoriquement le rapport de son œuvre aux conditions théorico-historiques de sa production. J'entendais ainsi lui poser directement la question épistémologique fondamentale, qui fait l'objet même de la philosophie marxiste, — et mesurer aussi exactement que possible le degré de conscience philosophique explicite, auquel Marx était parvenu au cours de l'élaboration du *Capital*. Prendre cette mesure, c'était en effet comparer, dans le champ philosophique nouveau que Marx avait ouvert par l'acte même de sa fondation scientifique, la partie qu'il avait éclairée, à la partie qui était restée dans l'ombre. Mesurant ce que Marx avait fait, je voulais représenter, autant que faire se peut, ce qu'il nous a lui-même invité à faire, pour situer ce champ, estimer son étendue, et le rendre accessible à la découverte philosophique, — bref fixer aussi exactement que possible l'espace théorique ouvert à la recherche philosophique marxiste.

Tel était mon projet : il pouvait, à première vue, paraître simple, et tout d'exécution. Marx, en effet, nous a laissé, chemin faisant, dans le texte ou les Notes du *Capital*, toute une série de jugements sur son œuvre elle-

même, des comparaisons critiques avec ses prédécesseurs (les Physiocrates, Smith, Ricardo, etc.), et enfin des remarques méthodologiques très précises, qui rapprochent ses procédés d'*analyse* de la méthode des sciences mathématiques, physiques, biologiques, etc., et de la méthode dialectique définie par Hegel. Comme nous disposons, d'autre part, de l'*Introduction* à la *Contribution à la Critique de l'Economie Politique* de 1857, — qui développe de façon extrêmement profonde les premières remarques théoriques et méthodologiques du Livre II de *Misère de la Philosophie* (1847), il semblait légitime de croire que cet ensemble de textes embrassait réellement notre objet de réflexion, et qu'il suffisait en somme de soumettre cette matière, déjà élaborée, à une mise en ordre systématique, pour que le projet épistémologique, dont je viens de parler, prenne corps et réalité. Il semblait en effet naturel de penser que, parlant de son œuvre et de ses découvertes, Marx réfléchissait en termes philosophiquement adéquats sur la nouveauté, donc la distinction spécifique de son objet, — et que cette réflexion philosophique adéquate s'exerçait elle-même sur une définition de l'*objet scientifique* du *Capital* fixant en termes manifestes sa distinction spécifique.

Or les protocoles de lecture du *Capital* dont nous disposons dans l'histoire de l'interprétation du marxisme, comme l'expérience que nous pouvons faire nous-mêmes de la lecture du *Capital,* nous mettent en présence de difficultés réelles, inhérentes au texte même de Marx. Je les rassemblerai sous deux chefs, qui feront l'objet de mon exposé.

1) Contrairement à certaines apparences, et en tout cas à notre attente, les réflexions méthodologiques de Marx dans *Le Capital* ne nous donnent pas le concept développé, ni même le concept *explicite* de l'*objet de la philosophie marxiste.* Elles nous donnent toujours de quoi le reconnaître, l'identifier et le cerner, et finalement le penser, mais souvent au terme d'une longue recherche, et une fois percée l'énigme de certaines expressions. Notre question exige donc plus qu'une simple lecture littérale, même attentive : une véritable lecture *critique,* qui applique au texte de Marx les principes mêmes de cette philosophie marxiste que nous cherchons pourtant dans *Le Capital.* Cette lecture critique semble constituer un cercle, puisque

nous paraissons attendre la philosophie marxiste de son application même. Précisons donc : nous attendons du *travail théorique* des principes philosophiques que Marx nous a explicitement donnés, ou qui peuvent être dégagés de ses Œuvres de la Coupure et de la maturation, — nous attendons du *travail théorique* de ces principes appliqués au *Capital*, leur développement, leur enrichissement, en même temps que l'affinement de leur rigueur. Ce cercle apparent ne saurait nous surprendre : toute « production » de connaissance l'implique dans son procès.

2) Cette recherche philosophique se heurte pourtant à une autre difficulté réelle, qui porte cette fois non plus sur la présence et la distinction de l'objet de la *philosophie* marxiste dans *Le Capital*, mais sur la présence et la distinction de l'objet *scientifique* du *Capital* lui-même. Pour ne retenir qu'une seule et simple question symptomatique, autour de laquelle tournent la plupart des interprétations et des critiques du *Capital*, quelle est, rigoureusement parlant, la *nature* de l'objet dont *Le Capital* nous donne la théorie ? Est-ce l'Economie ou l'Histoire ? Et, pour spécifier cette question, si l'objet du *Capital* est l'Economie, en quoi, très précisément, cet objet se distingue-t-il, dans son concept, de l'objet de l'Economie Classique ? Si l'objet du Capital est l'Histoire, quelle est cette histoire, quelle est la place de l'Economie dans l'Histoire ? etc. Là encore, une simple lecture littérale, même attentive, du texte de Marx, peut nous laisser sur notre faim, ou même peut nous faire passer *à côté de la question*, nous dispenser de poser cette question pourtant essentielle à l'intelligence de Marx, — et nous priver de la conscience exacte de la révolution théorique provoquée par la découverte de Marx, et de la portée de ses conséquences. Sans doute Marx nous donne-t-il dans *Le Capital*, et sous une forme extrêmement explicite, de quoi identifier et énoncer le concept de son objet, — que dis-je, il l'énonce lui-même en termes parfaitement clairs. Mais s'il a sans équivoque, formulé le concept de son objet, Marx n'a pas toujours défini avec la même netteté le concept de sa *distinction*, c'est-à-dire le concept de la *différence spécifique* qui le sépare de l'objet de l'Economie Classique. Que Marx ait eu une conscience aiguë de l'*existence* de cette distinction, ne fait aucun doute : toute sa critique de l'Economie Classique le prouve. Mais les formules dans lesquelles il nous donne cette dis-

tinction, cette différence spécifique, sont parfois, comme on le verra, déconcertantes. Elles nous mettent bien sur la voie du concept de cette distinction, mais souvent au terme d'une longue recherche et, là encore, une fois percée l'énigme de certaines de ses expressions. Or comment fixer avec quelque netteté la spécificité différentielle de l'objet du *Capital*, sans une lecture critique et épistémologique, qui assigne *le lieu* où Marx se sépare théoriquement de ses prédécesseurs, et détermine le sens de cette coupure ? Comment prétendre à ce résultat, sans recourir précisément à une théorie de l'histoire de la production des connaissances, appliquée aux rapports de Marx à sa préhistoire, donc sans recourir aux principes de la *philosophie marxiste ?* A cette première question s'en ajoute, nous le verrons, une seconde : la difficulté que semble avoir éprouvée Marx à penser dans un concept rigoureux la différence qui distingue son objet de l'objet de l'Economie Classique, ne tient-elle pas à *la nature* de la découverte de Marx, en l'espèce à sa prodigieuse *nouveauté ?* au fait que cette découverte se trouvait théoriquement *très en avance* sur les concepts philosophiques alors disponibles ? Et dans ce cas, la découverte scientifique de Marx n'exige-t-elle pas alors impérieusement la position de problèmes philosophiques *nouveaux,* requis par la nature déconcertante de son *nouvel objet ?* Par cette dernière raison, la philosophie se verrait convoquée à toute lecture approfondie du *Capital,* pour répondre aux questions étonnantes que lui pose son texte : des questions inédites, et décisives pour l'avenir de la philosophie elle-même.

Tel est donc le double objet de cette étude, qui n'est possible que par un constant et double renvoi : l'identification et la connaissance de l'objet de la philosophie marxiste, à l'œuvre dans *Le Capital,* suppose l'identification et la connaissance de la différence spécifique de l'objet du *Capital* lui-même, — qui implique de son côté le recours à la philosophie marxiste et exige son développement. Il n'est pas possible de lire vraiment *Le Capital,* sans le secours de la philosophie marxiste, que nous avons à lire elle aussi, et en même temps, dans *Le Capital* même. Si cette double lecture, et le constant renvoi de la lecture scientifique à la lecture philosophique, et de la lecture philosophique à la lecture scientifique, sont nécessaires et féconds, nous pourrons sans doute y reconnaître le propre de cette révolution philosophique que porte en elle la découverte

scientifique de Marx : une révolution qui inaugure un mode de pensée philosophique authentiquement nouveau.

Que cette lecture double soit indispensable, nous pouvons nous en convaincre aussi *a contrario* par les difficultés et les contresens qu'ont provoqués dans le passé des lectures simples, immédiates du *Capital :* difficultés et contresens qui concernent tous un malentendu plus ou moins grave sur la différence spécifique de l'objet du *Capital.* Nous sommes bien obligés de tenir compte de ce fait massif : jusqu'à une période relativement récente, *Le Capital* n'a guère été lu, parmi les « spécialistes », que par des économistes et des historiens, qui ont souvent pensé, les uns que *Le Capital* était un traité d'Economie au sens immédiat de leur propre pratique, les autres que *Le Capital* était, en certaines de ses parties, un ouvrage d'histoire, au sens immédiat de leur propre pratique. Ce Livre, que des milliers et des milliers de militants ouvriers ont étudié, — a été lu par des économistes et des historiens, mais très rarement par des *philosophes* [1], c'est-à-dire par des « spécialistes » capables de poser au *Capital* la question préalable de la nature différentielle de son objet. Sauf de rares exceptions, d'autant plus remarquables, les économistes et historiens n'étaient pas en état de lui poser ce genre de question, au moins sous une forme rigoureuse, et donc à la limite d'identifier conceptuellement ce qui distingue en propre l'objet de Marx d'autres objets,

1. Pour des raisons qui sont très profondes, ce sont souvent en fait des militants et dirigeants *politiques*, qui, sans être des philosophes de métier, ont su lire et comprendre le *Capital* en philosophes. Lénine en est le plus extraordinaire exemple : son intelligence *philosophique* du *Capital* donne à ses analyses économiques et politiques une profondeur, une rigueur et une acuité incomparables. Dans l'image que nous avons de Lénine, le grand dirigeant politique masque trop souvent l'homme qui s'est mis à l'étude patiente, minutieuse, approfondie des grandes œuvres théoriques de Marx. Ce n'est pas un hasard si nous devons aux premières années de l'activité publique de Lénine (les années qui précédèrent la révolution de 1905) tant de textes aigus consacrés aux questions les plus difficiles de la théorie du *Capital.* Dix ans d'étude et de méditation du *Capital* ont donné à l'homme cette *formation théorique* incomparable, qui a produit la prodigieuse intelligence politique du dirigeant du mouvement ouvrier russe et international. Et c'est aussi pour cette raison que les œuvres économiques et politiques de Lénine (non seulement ses œuvres écrites, mais aussi son œuvre historique) ont une telle valeur théorique et philosophique : on y peut étudier la *philosophie marxiste à l'œuvre,* à l'état « pratique », la philosophie marxiste devenue politique, action, analyse et décisions politiques. Lénine : une incomparable *formation théorique et philosophique faite politique.*

apparemment semblables ou apparentés, qu'ils lui soient antérieurs ou contemporains. Une telle entreprise n'était généralement accessible qu'à des philosophes, ou à des spécialistes possédant une formation philosophique suffisante, — car elle correspond à l'objet même de la philosophie.

Or quels sont les philosophes, qui, pouvant poser au *Capital* la question de son objet, de la différence spécifique qui distingue l'objet de Marx de l'objet de l'Economie Politique, soit classique, soit moderne, — ont lu *Le Capital* en lui posant cette question ? Quand on sait que *Le Capital* a été frappé pendant quatre-vingts ans d'un interdit idéologico-politique radical par les économistes et les historiens bourgeois, on imagine le sort que pouvait lui réserver la philosophie universitaire ! Les seuls philosophes prêts à tenir *Le Capital* pour un objet digne des soins de la philosophie, ne pouvaient être pendant longtemps que des militants marxistes : c'est seulement depuis les deux ou trois dernières décennies que quelques philosophes non-marxistes ont franchi la frontière des interdits. Mais, marxistes ou non, ces philosophes ne pouvaient poser au *Capital* que les questions produites par leur philosophie, qui n'était pas généralement en état, quand elle ne s'y refusait pas obstinément, de concevoir un véritable traitement épistémologique de son objet. Parmi les marxistes, outre Lénine, dont le cas est si remarquable, on peut citer Labriola et Plékhanov, les « austro-marxistes », Gramsci, et plus récemment Rosenthal et Iljenkov en U.R.S.S., et en Italie l'Ecole de Della Volpe (Della Volpe, Colletti, Piétranera, Rossi, etc.), et de nombreux chercheurs dans les pays socialistes. Les « austro-marxistes » ne sont que des néo-kantiens : ils ne nous ont rien donné qui ait survécu à leur projet idéologique. L'œuvre importante de Plékhanov et surtout de Labriola mériteraient une étude spéciale, — tout comme d'ailleurs, et à un tout autre niveau, les grandes thèses de Gramsci sur la philosophie marxiste. Nous en parlerons plus loin. Ce n'est pas médire de l'ouvrage de Rosenthal (*Problèmes de la dialectique dans* Le Capital) que de le juger en partie à côté de la question puisqu'il ne fait que paraphraser le langage immédiat par lequel Marx désigne son objet et ses opérations théoriques, sans supposer que le langage même de Marx puisse être souvent pris dans la question. Quand aux études d'Iljenkov, Della Volpe, Col-

letti, Piétranera, etc., ce sont bien des œuvres de philosophes qui ont lu *Le Capital*, et lui posent directement la question essentielle, — des œuvres érudites, rigoureuses et profondes, conscientes du rapport fondamental qui relie la philosophie marxiste et l'intelligence du *Capital*. Mais nous verrons qu'elles nous proposent souvent une conception de la philosophie marxiste qui mérite discussion. Quoi qu'il en soit, dans les recherches des théoriciens marxistes contemporains s'exprime partout la même exigence : l'intelligence approfondie des conséquences théoriques du *Capital* passe par une définition plus rigoureuse et plus riche de la *philosophie marxiste*. En d'autres termes, et pour reprendre la terminologie classique, l'avenir théorique du matérialisme historique est aujourd'hui suspendu à l'approfondissement du matérialisme dialectique, qui dépend lui-même d'une étude critique rigoureuse du *Capital*. L'histoire nous propose cette tâche immense. Nous voudrions, dans la mesure de moyens, aussi modestes soient-ils, y prendre notre part.

Je reviens à la thèse que je vais tenter d'exposer et d'illustrer. Cette thèse n'est pas seulement, on l'aura compris, une thèse épistémologique, intéressant les seuls philosophes, qui se posent la question de la différence qui sépare Marx des Economistes classiques : c'est aussi une thèse qui peut intéresser les économistes et les historiens eux-mêmes — et naturellement, par voie de conséquence, les militants politiques, — bref tous les lecteurs du *Capital*. Posant la question de l'objet du *Capital*, cette thèse concerne directement le fondement des analyses économiques et historiques contenues dans son texte : elle devrait donc pouvoir résoudre certaines difficultés de lecture, qui ont été traditionnellement opposées à Marx, comme autant d'objections péremptoires, par ses adversaires. La question de l'objet du *Capital* n'est donc pas seulement une question philosophique. Si ce qui a été avancé du rapport de la lecture scientifique est fondé, l'élucidation de la différence spécifique de l'objet du *Capital* peut fournir les moyens d'une meilleure intelligence du *Capital* dans son contenu économique et historique même.

Je clos ici cet avertissement, pour conclure : si j'ai substitué au projet initial de cet exposé, qui devait porter sur *le rapport de Marx à son œuvre*, un second projet, portant sur l'*objet propre* du *Capital*, c'est par une raison nécessaire. En effet, pour entendre dans toute leur profon-

deur les remarques où Marx exprime son rapport à son œuvre, il fallait aller, par-delà leur lettre, jusqu'au point essentiel, présent en toutes ces remarques, en tous les concepts qui impliquent ce rapport, — jusqu'au point essentiel de la *différence spécifique de l'objet du Capital*, ce point à la fois visible et caché, présent et absent, ce point absent pour des raisons qui tiennent à la *nature* même de sa présence, à la nouveauté déconcertante de la découverte révolutionnaire de Marx. Qu'en certains cas ces raisons puissent nous être, au premier regard, comme invisibles, tient sans doute en dernier ressort, à ce qu'elles sont, comme toute nouveauté radicale, *aveuglantes*.

II. - Marx et ses découvertes.

Je procède par une lecture immédiate, et laisse à cette fin la parole à Marx.

Dans une lettre à Engels du 24 août 1867, il écrit :

> « Ce qu'il y a de meilleur dans mon livre c'est : 1) (et c'est sur cela que repose toute la compréhension des faits) la mise en relief dès le premier chapitre, du caractère double du travail, selon qu'il s'exprime en valeur d'usage ou en valeur d'échange. 2) l'analyse de la plus-value, indépendamment de ses formes particulières, telles que profit, impôt, rente foncière, etc. C'est au second volume surtout que cela apparaîtra. L'analyse des formes particulières dans l'économie classique, qui les confond constamment avec la forme générale, est une « macédoine ».

Dans les *Notes sur Wagner*, qui datent de 1883, à la fin de sa vie, Marx écrit, parlant de Wagner (*Capital*, III, 248) :

> « ... le vir obscurus [Wagner] n'a pas vu :
> *que* déjà dans l'analyse de la marchandise, on n'en reste pas chez moi aux deux formes sous lesquelles elle se présente, mais qu'on continue immédiatement en disant : que dans cette dualité de la marchandise se reflète le caractère double du travail, dont elle est le produit, à savoir : le travail utile, c'est-à-dire les modes concrets de travaux qui créent des valeurs d'usage, et le travail abstrait, le travail comme dépense de force de travail, peu importe de quelle façon « utile » elle est dépensée (c'est sur quoi repose plus tard l'exposé du procès de production) ;
> *ensuite que* dans le développement de la forme valeur de la marchandise, et en dernière instance, de sa forme-argent, donc de l'argent, la valeur d'une marchandise s'exprime dans la valeur d'usage, c'est-à-dire dans la forme naturelle de l'autre marchandise ;

enfin que la plus-value elle-même se déduit d'une valeur d'usage spécifique de la force de travail, appartenant exclusivement à celle-ci, etc.

et que par conséquent chez moi la valeur d'usage joue un rôle tout autrement important que dans l'ancienne économie, mais qu'elle n'est jamais (N. B. !) prise en considération que là où une telle considération ressort de l'analyse d'une formation économique donnée, et non pas d'une ratiocination sur les termes ou notions « valeur d'usage » et « valeur ».

Je cite ces textes comme autant de protocoles, où sont expressément désignés par Marx les concepts fondamentaux qui commandent toute son analyse. En ces textes, Marx indique donc les différences qui le séparent de ses prédécesseurs. Il nous fournit ainsi la différence spécifique de son objet, — mais, notons-le bien, moins sous la forme du *concept* de son objet, que sous la forme de concepts servant à l'analyse de cet objet.

Ces textes sont loin d'être les seuls où Marx annonce ses découvertes. Chemin faisant, la lecture du *Capital* nous désigne des découvertes de grande portée : par exemple la genèse de la monnaie, que l'Economie classique tout entière a été incapable de penser ; la composition organique du capital (c+v) absente de Smith et Ricardo ; la loi générale de l'accumulation capitaliste ; la loi tendancielle de la baisse du taux de profit ; la théorie de la rente foncière, etc. Je n'énumère pas ces découvertes, qui, chaque fois, rendent intelligibles des faits économiques et des pratiques que les Economistes classiques, ou bien avaient passés sous silence, ou bien avaient éludés, parce qu'incompatibles avec leurs prémisses. Ces découvertes de détail ne sont en effet que la conséquence, proche ou lointaine, des nouveaux concepts fondamentaux que Marx a identifiés dans son œuvre comme ses découvertes maîtresses. Examinons-les.

La réduction des différentes formes de profit, rente et intérêt, à la plus-value, est elle-même une découverte seconde à la plus-value. Les découvertes de base concernent donc :

1) le couple valeur/valeur d'usage ; le renvoi de ce couple à un autre couple, que les Economistes n'ont su identifier : le couple travail abstrait/travail concret ; l'im-

portance toute particulière que Marx, à l'encontre des Economistes classiques, donne à la valeur d'usage, et à son corrélat, le travail concret ; la référence aux points stratégiques où valeur d'usage et travail concret jouent un rôle décisif : les distinctions du capital constant et du capital variable d'une part, des deux Secteurs de la production d'autre part (Secteur I, production des moyens de production ; Secteur II, production des moyens de consommation).

2) la plus-value.

Je résume : les concepts qui portent les découvertes fondamentales de Marx sont : les concepts de *valeur* et de *valeur d'usage ;* de *travail abstrait* et de *travail concret ;* de *plus-value.*

Voilà ce que Marx nous dit. Et nous n'avons apparemment aucune raison de ne pas le croire sur parole. De fait, lisant *Le Capital,* nous pouvons faire la démonstration que ses analyses économiques reposent bien, en dernière instance, sur ces concepts fondamentaux. Nous le pouvons, sous la réserve d'une lecture attentive. Mais cette démonstration ne va pas de soi. Car elle suppose un grand effort de rigueur, — et surtout pour s'accomplir et voir clair dans la clarté même qu'elle produit, elle implique nécessairement, et dès le principe, quelque chose qui est présent dans les découvertes déclarées de Marx — mais y est présent d'une étrange absence.

A titre d'indice, pour faire pressentir en négatif cette absence, contentons-nous d'une simple remarque : les concepts auxquels Marx rapporte expressément sa découverte, et qui soutiennent toutes ses analyses économiques, les concepts de valeur et de plus-value, sont précisément les concepts sur lesquels s'est acharnée toute la critique adressée à Marx par les économistes modernes. Il n'est pas indifférent de savoir en quels termes ces concepts ont été attaqués par les économistes non-marxistes. On les a reprochés à Marx comme autant de concepts qui, tout en faisant allusion à la réalité économique, restaient en leur fond des concepts non-économiques, « philosophiques » et « métaphysiques ». Même un économiste aussi éclairé que C. Schmidt, qui eut le mérite, une fois publié le Livre II du *Capital,* d'en déduire la loi de la

baisse tendancielle du taux de profit, qui devait être seulement exposée dans le cours du Livre III, — même C. Schmidt reproche à la loi de la valeur de Marx d'être une « fiction théorique », nécessaire sans doute, mais tout de même fiction. Je ne cite pas ces critiques pour le plaisir, mais parce qu'elles portent sur le fondement même des analyses économiques de Marx, sur les concepts de valeur et de plus-value, récusés comme des concepts « non-opératoires », désignant des réalités non-économiques parce que non mesurables, non quantifiables. Que ce reproche trahisse à sa manière la conception que les économistes en question se font de leur propre objet, et des concepts qu'il autorise, c'est certain : s'il nous indique le point où leur opposition à Marx atteint la plus grande sensibilité, ils ne nous donnent pas pour autant l'objet même de Marx en leur reproche, puisqu'ils le traitent de « métaphysique ». J'indique pourtant ce point comme le point même du *malentendu*, où les Economistes font un contresens sur les analyses de Marx. Or ce malentendu de lecture n'est possible que par un malentendu sur l'objet même de Marx : qui fait lire aux Economistes leur propre objet projeté en Marx, au lieu de lire en Marx un autre objet, qui n'est pas le leur, mais tout différent. Ce point du malentendu que les Economistes déclarent le point de la faiblesse et de la défaillance théorique de Marx, est au contraire le point de sa plus grande force ! ce qui le distingue radicalement de ses critiques, et aussi, à l'occasion, de certains de ses partisans les plus proches.

Pour preuve de l'étendue de ce malentendu, je voudrais citer la lettre d'Engels à C. Schmidt (12 mars 1895), où nous avons pu recueillir, il y a un instant, un écho de l'objection de Schmidt. Engels lui répond ainsi :

> « Je retrouve (dans votre objection) la même propension à dévier sur le détail, et je l'attribue à la méthode éclectique en philosophie qui s'est introduite depuis 1848 dans les universités allemandes : on perd tout à fait de vue l'ensemble, et on s'égare par trop fréquemment dans des spéculations sans fin et assez vaines sur des points de détail. Or il me semble que de tous les classiques c'est de Kant que vous vous étiez surtout occupé naguère ; et Kant... a fait des concessions apparentes aux ratiocinations à la Wolf. C'est ainsi que je m'explique votre pen-

chant, qui se manifeste aussi dans le topo sur la loi de la valeur, à vous plonger dans des détails... au point que vous rabaissez la loi de la valeur à une fiction, à une fiction nécessaire, à peu près comme Kant réduit l'existence de Dieu à un postulat de la raison pratique.

Les objections que vous faites contre la loi de la valeur atteignent *tous* les concepts, à les considérer du point de vue de la réalité. L'identité de la pensée et de l'être, pour reprendre la terminaison hégélienne, coïncide partout avec votre exemple du cercle et du polygone. Ou encore le concept d'une chose et la réalité de celle-ci sont parallèles, comme deux asymptotes qui se rapprochent sans cesse l'une de l'autre sans jamais se rejoindre. *Cette différence qui les sépare c'est précisément celle qui fait que le concept n'est pas d'emblée, immédiatement, la réalité, et que la réalité n'est pas son propre concept.* Du fait qu'un concept possède le caractère essentiel d'un concept, donc ne coïncide pas d'emblée avec la réalité, dont il a fallu d'abord l'abstraire, de ce fait il est toujours plus qu'une simple fiction, à moins que vous n'appeliez fiction tous les résultats de la pensée, parce que la réalité ne correspond à ces résultats que par un long détour, et même alors ne s'en rapproche jamais que de manière asymptotique. »

Cette réponse stupéfiante (sous la banalité de ses évidences) constitue en quelque sorte le commentaire de bonne volonté du malentendu, que les adversaires de Marx se feront forts de commenter dans la mauvaise volonté. Engels se tire de l'objection « opératoire » de C. Schmidt par une théorie de la connaissance sur mesure, — qui va chercher et fonder dans les approximations de l'abstraction, l'indéquation du concept, en tant que concept, à son objet ! C'est une réponse à côté de la question : chez Marx en effet le concept de la loi de la valeur est bel et bien un concept adéquat à son objet, puisqu'il est le concept des limites de ses variations, donc le concept adéquat de son champ d'inadéquation, — et nullement un concept inadéquat en vertu d'un péché originel, qui affecterait tous les concepts mis au monde par l'abstraction humaine. Engels reporte donc, comme faiblesse native du concept, sur une théorie empiriste de la connaissance, ce

qui fait justement la force théorique du concept adéquat de Marx ! Ce report n'est possible que dans la complicité de cette théorie idéologique de la connaissance, idéologique non seulement dans son contenu (l'empirisme), mais aussi dans son emploi, puisque faite pour répondre, parmi d'autres, à ce malentendu théorique précis. Non seulement la théorie du *Capital* risque d'en être affectée (la thèse d'Engels, dans la Préface du Livre III : la loi de la valeur est économiquement valable « du début de l'échange... jusqu'au XV^e^ siècle de notre ère » — en est un exemple troublant) mais encore la théorie philosophique marxiste marquée, et de quelle marque ! celle même de l'idéologie empiriste de la connaissance, qui sert de norme théorique silencieuse à l'objection de Schmidt comme à la réponse d'Engels. Si je me suis arrêté sur cette dernière réponse, c'est pour bien faire ressortir que le malentendu présent peut trahir non seulement la malveillance politique ou idéologique, mais aussi les effets d'un aveuglement théorique, où l'on risque fort de se prendre, pour peu qu'on néglige de poser à Marx la question de son objet.

III. - Les mérites de l'économie classique.

Prenons donc les choses telles qu'elles nous sont dites, et demandons-nous alors comment Marx se pense lui-même, non seulement directement, lorsqu'il examine en lui ce qui le distingue des Economistes classiques, mais aussi indirectement; lorsqu'il se pense en eux, c'est-à-dire repère en eux la présence ou le pressentiment de sa découverte dans leur non-découverte, et pense donc sa propre clairvoyance dans l'aveuglement de sa préhistoire la plus proche.

Je ne saurais entrer ici dans tous les détails, qui pourtant mériteraient une étude précise et exhaustive. Je me propose de retenir seulement quelques éléments, qui nous seront autant d'indices pertinents du problème qui nous occupe.

Marx mesure sa dette envers ses prédécesseurs, il estime donc le positif de leur pensée (par rapport à sa propre découverte) sous deux formes distinctes qui apparaissent très clairement dans les Théories sur la Plus-Value (*Histoire des Doctrines Economiques*) :

D'une part, il fait hommage et mérite à tel ou tel de ses prédécesseurs d'avoir isolé et analysé un concept important, même si l'expression qui énonce ce concept demeure encore prise dans le piège d'une confusion ou d'une équivocité de langage. Il repère ainsi le concept de valeur chez Petty, le concept de plus-value chez Steuart, les Physiocrates, etc. Il fait alors le décompte des acquisitions conceptuelles isolées, les extrayant le plus souvent de la confusion d'une terminologie encore inadéquate.

D'autre part il met en relief un autre mérite, qui ne regarde plus telle ou telle acquisition de détail (tel concept), mais le mode de traitement « scientifique » de l'économie politique. Deux traits lui semblent, sous ce rapport, discriminants. Le premier concerne, dans un esprit très classique, que l'on peut dire galiléen, l'attitude scientifique elle-même : la méthode de mise entre parenthèses des apparences sensibles, c'est-à-dire, dans le domaine de l'Economie politique, de tous les phénomènes visibles et des concepts

empirico-pratiques produits par le monde économique (la rente, l'intérêt, le profit, etc.), bref toutes ces catégories économiques de la « vie quotidienne », dont Marx dit, à la fin du *Capital*, qu'elle est l'équivalent d'une « religion ». Cette mise entre parenthèses a pour effet le dévoilement de l'essence cachée des phénomènes, de leur intériorité essentielle. La science de l'économie dépend, pour Marx, comme toute autre science, de cette réduction du phénomène à l'essence ou, comme il le dit, en une comparaison explicite avec l'astronomie, du « *mouvement apparent au mouvement réel* ». Tous les économistes qui ont fait une découverte scientifique, même de détail, sont passés par cette réduction. Pourtant, cette réduction partielle ne suffit pas à constituer la science. C'est alors qu'intervient le second trait. Est science une théorie systématique, qui embrasse la totalité de son objet, et saisisse le « lien intérieur » qui relie les essences (réduites) de *tous* les phénomènes économiques. C'est le grand mérite des Physiocrates, et en tout premier lieu de Quesnay, d'avoir, même sous une forme partielle (puisqu'elle se limitait à la production agricole) rapporté des phénomènes aussi divers que le salaire, le profit, la rente, le bénéfice commercial, etc. à une essence originaire *unique*, la plus-value produite dans le secteur de l'agriculture. C'est le mérite de Smith d'avoir esquissé cette systématique en la libérant du présupposé agricole des Physiocrates, — mais c'est aussi son tort de ne l'avoir accomplie qu'à moitié. La faiblesse impardonnable de Smith est en effet d'avoir voulu penser sous une origine unique des objets de nature différente : à la fois de véritables « essences » (réduites), mais aussi des phénomènes bruts non réduits à leur essence : sa théorie n'est alors que l'assemblage sans nécessité de deux doctrines, l'*exotérique* (où sont unis des phénomènes bruts non réduits) et l'*ésotérique*, la seule scientifique (où sont unies des essences). Cette simple remarque de Marx est lourde de sens : puisqu'elle implique que ce n'est pas la seule forme de la systématicité qui fait la science, mais la forme de la systématicité des seules « essences » (des concepts théoriques), et non la systématicité des phénomènes bruts (des éléments du *réel*) reliés entre eux, ou encore la systématicité mixte des « essences » et des phénomènes bruts. Quoi qu'il en soit, c'est le mérite de Ricardo d'avoir pensé et dépassé cette contradiction entre les deux « doctrines » de Smith, et d'avoir conçu vraiment l'Economie Politique sous la

forme de la scientificité, c'est-à-dire comme le système unifié des concepts qui énonce l'essence interne de son objet :

> « Enfin Ricardo vint... Le fondement, le point de départ de la physiologie du système bourgeois, de la compréhension de son organisme intime et de son procès vital, c'est la détermination de la valeur par le temps de travail. Ricardo part de là, et force la science à renoncer à la vieille routine, à se rendre compte jusqu'à quel point les autres catégories qu'elle a développées ou représentées, — les rapports de production et de circulation — correspondent à ce fondement, à ce point de départ, ou y contredisent ; jusqu'à quel point la science, qui ne fait que reproduire les phénomènes du procès et ces phénomènes eux-mêmes, correspond au fondement sur lequel repose la connexion intime, la véritable physiologie de la société bourgeoise, ou qui en forme le point de départ ; en un mot ce qu'il en est de cette contradiction entre le mouvement réel et le mouvement apparent du système. Telle est pour la science, la grande signification historique de Ricardo. »
>
> (*Histoire des Doctrines Economiques*, III, 8-9.)

Réduction du phénomène à l'essence (du donné à son concept), unité interne de l'essence (systématicité des concepts unifiés sous leur concept) : telles sont donc les deux déterminations positives qui constituent, aux yeux de Marx, les conditions du caractère scientifique d'un résultat isolé, ou d'une théorie générale. On notera pourtant ici que ces déterminations expriment, à propos de l'Economie Politique, les conditions générales de la rationalité scientifique existante (du Théorique existant) : Marx ne fait que les emprunter à l'état des sciences existantes, pour les importer dans l'Economie Politique comme normes *formelles* de la rationalité scientifique en général. Lorsqu'il juge les Physiocrates, Smith ou Ricardo, il les soumet à ces normes formelles, qui décident s'ils les ont respectées ou omises. — sans préjuger du *contenu* de leur objet.

Pourtant, nous n'en restons pas à de purs jugements de forme. Le contenu dont ces formes font abstraction, ne nous a-t-il pas été précédemment désigné par Marx chez les Economistes eux-mêmes ? Les concepts que Marx met

au fondement de sa propre théorie, la valeur et la plus-value, ne figurent-ils pas déjà en personne dans les titres théoriques des Economistes classiques, tout comme la réduction phénomène-essence, et la systématicité théorique ? Mais nous voilà devant une bien étrange situation. Tout se présente comme si, pour l'essentiel, — et c'est bien ainsi que les critiques modernes de Marx ont jugé son entreprise — Marx n'était en réalité que l'héritier de l'Economie classique, et un héritier fort bien nanti, puisqu'il reçoit de ses ancêtres ses concepts-clés (le contenu de son objet), et la méthode de réduction, aussi bien que le modèle de la systématicité interne (la forme scientifique de son objet). Quel peut être alors le propre de Marx, son mérite historique ? Tout simplement d'avoir prolongé et achevé un travail déjà presque accompli : comblé des lacunes, résolu des problèmes en suspens, accru en somme le patrimoine des classiques, mais sur la base de leurs propres principes, donc de leur problématique, en acceptant non seulement leur méthode et leur théorie, mais aussi, avec elles, la définition même de *leur objet*. La réponse à la question : qu'est l'objet de Marx, qu'est l'objet du *Capital ?* serait déjà inscrite, à quelques nuances et découvertes près, mais dans son principe même, dans Smith et surtout dans Ricardo. Le grand tissu théorique de l'Economie Politique était déjà là tout apprêté : certes quelques fils de travers, des lacunes ci et là. Marx aurait tendu les fils, assuré la trame, achevé quelques points, en somme *fini* le travail, pour le rendre irréprochable. A ce compte, la possibilité d'un malentendu de lecture sur *Le Capital* disparaît : l'objet de Marx n'étant rien d'autre que l'objet de Ricardo. L'histoire de l'Economie Politique de Ricardo à Marx devient alors une belle continuité sans coupure, qui ne fait plus problème. Si malentendu il y a, il est ailleurs, dans Ricardo et Marx, — non plus entre Ricardo et Marx, mais entre toute l'Economie classique de la valeur-travail dont Marx n'est que le brillant « finisseur », et l'économie politique moderne marginaliste et néo-marginaliste, qui repose, elle sur une tout autre problématique.

De fait, lorsque nous lisons certains commentaires de Gramsci (la philosophie marxiste c'est Ricardo généralisé), les analyses théoriques de Rosenthal, ou même les remarques pourtant autrement critiques de Della Volpe et de ses disciples, nous sommes frappés de constater que nous

ne sortons pas de cette *continuité d'objet*. Hors le reproche que Marx adresse à Ricardo d'avoir, négligeant la complexité des « médiations », mis trop directement en rapport ses abstractions avec les réalités empiriques, hors le reproche d'abstraction spéculative (« hypostisation », dans le langage de Della Volpe, Colletti et Piétranera) que Marx adresse à Smith, c'est-à-dire en somme à l'exception de quelques faux pas ou d'une « inversion » dans l'usage réglé de l'abstraction, on ne perçoit pas de différence essentielle entre l'objet de Smith et de Ricardo, et celui de Marx. Cette non-différence d'objet a été enregistrée dans l'interprétation marxiste vulgaire sous la forme suivante : c'est dans la méthode seule qu'est la différence. La méthode que les économistes classiques appliquaient à leur objet ne serait en effet que *métaphysique*, celle de Marx au contraire *dialectique*. Tout tient donc à la dialectique, que l'on conçoit alors comme une méthode en soi, importée de Hegel, et appliquée à un objet en soi, déjà présent dans Ricardo. Marx aurait simplement scellé par le miracle du génie cette union heureuse, qui, comme tout bonheur, n'a pas d'histoire. Pour notre malheur, nous savons pourtant qu'il subsiste une toute « petite » difficulté : l'histoire de la « reconversion » de cette dialectique, qu'il faut « remettre sur ses pieds » pour qu'elle marche enfin sur la terre ferme du matérialisme.

Là encore, je n'évoque pas les facilités d'une interprétation schématique, qui a sans doute des titres politiques et historiques, pour le plaisir de prendre des distances. Cette hypothèse de la *continuité d'objet* entre l'économie classique et Marx n'est pas le fait des seuls adversaires de Marx, ni même de certains de ses partisans : elle naît silencieusement, en maintes occasions, du discours explicite de Marx lui-même, ou plutôt elle naît d'un certain silence de Marx qui double, inentendu, son propre discours explicite. En certains instants, en certains lieux symptomatiques, ce silence surgit en personne dans le discours et le force à produire malgré lui, en de brefs éclairs blancs, invisibles dans la lumière de la démonstration, de véritables lapsus théoriques : tel mot qui reste en l'air, alors qu'il semble inséré dans la nécessité de la pensée, tel jugement qui clôt irrémédiablement, d'une fausse évidence, l'espace même qu'il semble ouvrir devant la raison. Une simple lecture littérale ne voit dans les arguments que la

continuité du texte. Il faut une lecture « *symptomale* » pour rendre ces lacunes perceptibles, et pour identifier, sous les mots énoncés, le discours du silence qui, surgissant dans le discours verbal, provoque en lui ces blancs, que sont les défaillances de la rigueur, ou les limites extrêmes de son effort : son absence, une fois ces limites atteintes, dans l'espace que pourtant elle *ouvre*.

J'en donnerai deux exemples : la conception que Marx se fait des abstractions qui soutiennent le processus de la pratique théorique, et le type de reproche qu'il adresse aux Economistes classiques.

Le chapitre III de l'*Introduction de 1857* peut être à bon droit tenu pour le *Discours de la Méthode* de la nouvelle philosophie fondée par Marx. C'est en effet le seul texte systématique de Marx qui contienne, sous les espèces d'une analyse des catégories et de la méthode de l'économie politique, de quoi fonder une théorie de la pratique scientifique, donc une théorie des conditions du processus de la connaissance, qui fait l'objet de la philosophie marxiste.

La problématique théorique, qui soutient ce texte, permet bien de distinguer la philosophie marxiste de toute idéologie spéculative ou empiriste. Le point décisif de la thèse de Marx concerne le principe de distinction du *réel* et de la *pensée*. Autre chose est le réel, et ses différents aspects : le concret-réel, le processus du réel, la totalité réelle, etc. ; autre chose est la *pensée* du réel, et ses différents aspects : le processus de pensée, la totalité de pensée, le concret de pensée, etc.

Ce principe de distinction implique deux thèses essentielles. 1) La thèse matérialiste du primat du réel sur sa pensée, puisque la pensée du réel suppose l'existence du réel indépendant de sa pensée (le réel « *après comme avant subsiste dans son indépendance en dehors de l'esprit* » p. 165) ; et 2) la thèse matérialiste de la spécificité de la pensée et du processus de pensée au regard du réel et du processus réel. Cette seconde thèse fait tout particulièrement l'objet de la réflexion de Marx dans le chapitre III de l'*Introduction*. La pensée du réel, la conception du réel, et toutes les opérations de pensée par lesquelles le réel est pensé et conçu, appartiennent à l'ordre de la pensée, à l'élément de la pensée, qu'on ne saurait confondre avec l'ordre du réel, avec l'élément du réel. « *Le tout, tel qu'il*

apparaît dans l'esprit comme totalité pensée, est un produit du cerveau pensant... » (p. 166) ; de la même manière le concret-de-pensée appartient à la pensée et non au réel. Le processus de la connaissance, le travail d'élaboration (Verarbeitung) par lequel la pensée transforme les intuitions et les représentations du début en connaissances ou concret-de-pensée, se passent tout entiers dans la pensée.

Qu'il existe entre la *pensée*-du-réel et ce *réel* un rapport, cela ne fait aucun doute, mais c'est un rapport de *connaissance* [1], un rapport d'inadéquation ou d'adéquation de connaissance, et non un rapport réel, entendons par là un rapport inscrit *dans ce réel* dont la pensée est la connaissance (adéquate ou inadéquate). Ce rapport de connaissance entre la connaissance du réel et le réel n'est pas un rapport *du réel* connu dans ce rapport. Cette distinction entre rapport de la connaissance et rapport du réel est fondamentale : si on ne la respecte pas, on tombe immanquablement soit dans l'idéalisme spéculatif soit dans l'idéalisme empiriste. Dans l'idéalisme spéculatif, si l'on confond avec Hegel la pensée et le réel en *réduisant* le réel à la pensée, en « *concevant le réel comme le résultat de la pensée* » (p. 165) ; dans l'idéaliste empiriste, si l'on confond la pensée avec le réel, en réduisant la pensée du réel au réel même. Dans les deux cas cette double réduction consiste à projeter et à réaliser un élément dans l'autre : à penser la différence entre le réel et sa pensée comme une différence soit intérieure à la pensée elle-même (idéalisme spéculatif), soit intérieure au réel lui-même (idéalisme empiriste).

Ces thèses posent naturellement des problèmes [2] mais elles sont impliquées sans équivoque dans le texte de Marx. Or, voici ce qui nous intéresse. Examinant les méthodes de l'Economie politique, Marx en distingue deux : la première qui part « *d'une totalité vivante* » (« *population, nation, Etat, plusieurs Etats* ») ; et la seconde « *qui part de notions simples, telles que le travail, la division du travail, l'argent, la valeur, etc.* » Donc deux méthodes, l'une qui part du réel même, l'autre qui part d'*abstractions*. De ces deux méthodes, quelle est la bonne ? « *Il semble que ce soit la bonne méthode de commencer par le réel et le concret... cependant à y regarder de plus près on s'aperçoit que c'est là une erreur.* » La seconde méthode,

1. Tome I, chap. I, paragraphes 16, 18.
2. Cf. Tome I, Chapitre I, paragraphes 16, 17, 18.

qui part d'abstractions simples, pour produire, dans un « concret-de-pensée », la connaissance du réel, « *est manifestement la méthode scientifique correcte* », et c'est celle de l'Economie Politique classique, de Smith et Ricardo. Formellement, rien à reprendre à l'évidence de ce discours.

Pourtant, ce discours même, en son évidence, contient et dissimule un *silence symptomatique de Marx*. Ce silence est inaudible dans tout le développement du discours, qui s'attache à montrer que le processus de connaissance est un procès de travail et d'élaboration théorique, et que le concret-de-pensée, ou connaissance du réel, est le produit de cette pratique théorique. Ce silence ne « s'entend » *qu'en un point précis*, là même où il passe inaperçu : lorsque Marx parle des *abstractions* initiales sur lesquelles s'effectue ce travail de transformation. Que sont ces abstractions initiales ? De quel droit Marx accepte-t-il, dans ces abstractions initiales, et sans les critiquer, les catégories dont partent Smith et Ricardo, donnant ainsi à penser qu'il pense dans la continuité de leur objet, donc qu'entre eux et lui n'intervient nulle coupure d'objet ? Ces deux questions ne sont qu'une seule et même question, justement celle à laquelle Marx ne répond pas, tout simplement parce qu'il *ne la pose pas*. Voilà le *lieu* de son silence, et ce lieu, vide, risque d'être occupé par le discours « naturel » de l'idéologie, en l'espèce de l'empirisme. « *Les économistes du XVIII^e^ siècle commencent toujours*, écrit Marx, *par une totalité vivante, population, nation, Etat, plusieurs Etats ; mais ils finissent toujours par dégager par l'analyse quelques rapports généraux abstraits déterminants tels que la division du travail, l'argent, la valeur, etc. Dès que ces facteurs ont été plus ou moins fixés et abstraits, les systèmes économiques ont commencé, qui partent des notions simples, telles que travail...* » (165). Silence sur la nature de cette « analyse », de cette « abstraction » et de cette « fixation », — silence, ou plutôt mise en rapport de ces « abstractions » avec le réel dont on les « abstrait », avec « l'intuition et la représentation » du réel, qui semblent alors, dans leur pureté, la matière brute de ces abstractions sans que le statut de cette matière (brute ou première ?) soit énoncé. Dans le creux de ce silence, peut se recueillir naturellement l'idéologie d'un rapport de correspondance *réel* entre le réel et son intuition et représentation, et la présence d'une « abstraction » qui opère sur ce réel pour

en dégager ces « rapports généraux abstraits », c'est-à-dire une idéologie empiriste de l'abstraction. On peut poser la question autrement, on constate toujours son *absence :* en quoi ces « rapports généraux abstraits » peuvent-ils être dits « déterminants » ? Toute abstraction comme telle est-elle le concept scientifique de son objet ? N'y a-t-il pas des abstractions idéologiques et des abstractions scientifiques, de « bonnes » et de « mauvaises » abstractions ? Silence [3]. On peut encore poser la même question autrement : ces fameuses catégories abstraites des Economistes classiques, ces abstractions dont il faut partir pour produire des connaissances, ces abstractions ne font pas *alors* problème pour Marx. Elles résultent pour lui d'un processus d'*abstraction* préalable, sur lequel il fait silence : les catégories abstraites peuvent alors « réfléchir » des catégories abstraites *réelles,* l'abstrait réel qui habite, comme l'abstraction de leur individualité, les phénomènes empiriques du monde économique. On peut encore poser la même question d'une autre façon : les catégories abstraites du début (celle des Economistes), sont encore là à la fin, elles ont bien produit des connaissances « concrètes », mais on ne voit pas qu'elles se soient *transformées,* il semble même qu'elles n'avaient pas à se transformer, car elles existaient déjà, dès le départ, dans une forme d'adéquation à leur objet, telle que le « concret-de-pensée », que va produire le travail scientifique, puisse apparaître comme leur pure et simple *concrétisation,* leur pure et simple auto-complication, leur pure et simple autocomposition tenue implicitement pour leur auto-concrétisation C'est ainsi qu'un silence peut se prolonger dans un discours explicite ou implicite. Toute la description théorique, que Marx nous donne, reste formelle, puisqu'elle ne met pas en question la nature de ces abstractions initiales, le problème de leur adéquation à leur objet, bref l'objet auquel elles se rapportent ; puisque, corrélativement, elle ne met pas en question la transformation de ces catégories abstrai-

3. Le prix de ce silence : qu'on lise le chapitre VII du livre de Rosenthal (« Les problèmes de la dialectique dans *Le Capital* »), et en particulier les pages consacrées à *éviter* le problème de la différence entre la « bonne » et la « mauvaise » abstraction (pp. 304-305 ; 325-327). Qu'on songe à la fortune dans la philosophie marxiste d'un terme aussi équivoque que celui de « *généralisation* » par lequel est pensée (c'est-à-dire en fait non pensée) la nature de l'abstraction scientifique. Le prix de ce silence *inentendu,* c'est la tentation empiriste.

tes au cours du procès de la pratique théorique, donc la nature de l'objet impliqué dans ces transformations. Il n'est pas question d'en faire le reproche à Marx : il n'avait pas à *tout* dire, dans un texte d'ailleurs resté inédit, et en tout état de cause nul ne peut être sommé de tout dire à la fois. On peut, cependant, faire à ses lecteurs trop pressés, le reproche de n'avoir pas *entendu ce silence*[4] et de s'être précipités dans l'empirisme. C'est en situant avec précision *le lieu du silence* de Marx que nous pouvons poser la question que contient et recouvre ce silence : précisément la question de la *nature différentielle des abstractions* sur lesquellles travaille la pensée scientifique, pour produire, au terme de son procès de travail, des abstractions nouvel-

4. Qu'on ne se méprenne pas sur le sens de ce *silence*. Il fait partie d'un discours déterminé, qui n'avait pas pour objet d'exposer les principes de la philosophie marxiste, de la théorie de l'histoire de la production des connaissances, mais de fixer des *règles de méthode* indispensables au traitement de l'Economie Politique. Marx se situait donc au sein d'un savoir déjà constitué, sans se poser le problème de sa *production*. C'est pourquoi il peut, *dans les limites de ce texte*, traiter les « bonnes abstractions » de Smith et Ricardo comme correspondant à un certain réel, et faire silence sur les conditions extraordinairement complexes qui ont provoqué la naissance de l'Economie Politique classique : il peut laisser en suspens le point de savoir par quel processus a pu être produit le champ de la problématique classique où l'objet de l'Economie Politique classique a pu se constituer comme objet, donnant, en sa connaissance, une certaine prise sur le réel, fût-elle encore dominée par l'idéologie. Que ce texte méthodologique nous conduise au seuil même de l'exigence de constituer cette théorie de la production des connaissances qui fait un avec la philosophie marxiste, c'est une exigence *pour nous :* mais c'est aussi une exigence que nous devons à Marx à la condition que nous soyons attentifs à la fois à l'inachèvement théorique de ce texte (son silence en ce point précis), et à la portée *philosophique* de sa nouvelle théorie de l'histoire (en particulier à ce qu'elle nous *contraint de penser :* l'articulation de la pratique idéologique et de la pratique scientifique sur les autres pratiques, et l'histoire organique et différentielle de ces pratiques). En somme, nous pouvons traiter ce silence en ce texte de deux façons : ou bien en le tenant pour un silence qui *va de soi*, parce qu'il a pour contenu la théorie de l'abstraction empiriste dominante ; ou bien en le traitant comme une limite et un problème. Une *limite :* le point extrême où Marx a conduit sa pensée, mais alors cette limite, loin de nous rejeter dans l'ancien champ de la philosophie empiriste, nous ouvre un champ nouveau. Un *problème :* quelle est justement la nature de ce champ nouveau ? Nous disposons maintenant d'assez d'études d'histoire du savoir, pour soupçonner que nous avons à chercher en de tout autres voies que celles de l'empirisme. Mais dans cette recherche décisive, Marx lui-même nous donne des principes fondamentaux (la structuration et l'articulation des différentes pratiques). Par quoi l'on voit la différence qui existe entre le traitement idéologique d'un silence ou d'un vide théorique, et son traitement scientifique : le premier traitement nous met devant une *clôture* idéologique, le second devant une *ouverture* scientifique. Par là nous pouvons voir sur le fait un exemple

les, différentes des premières, et, dans le cas d'une coupure épistémologique comme celle qui sépare Marx des Economistes classiques, radicalement nouvelles.

Si j'ai, naguère, tenté de mettre en évidence la nécessité de penser cette différence, en donnant des noms *différents* aux différentes abstractions qui interviennent dans le procès de la pratique théorique, en distinguant soigneusement les Généralités I (abstractions initiales) des Généralités III (produits du procès de connaissance), j'ai sans doute *ajouté* quelque chose au discours de Marx : pourtant, sous un autre rapport, je n'ai fait que *rétablir*, donc *tenir* son propre discours, sans consentir à la tentation de son *silence*. J'ai *entendu* ce silence comme la défaillance possible d'un discours sous la pression et l'action refoulantes d'un autre discours, qui, à la faveur de ce refoulement, prend la place du premier, et parle dans son silence : le discours empiriste. Je n'ai rien fait d'autre que faire *parler ce silence dans le premier discours, en dissipant le second*. Simple détail, dira-t-on. Certes, mais c'est à ce genre de détails que se suspendent, quand la rigueur y défaille, les discours autrement bavards, et de grande conséquence, qui déportent Marx philosophe tout entier dans l'idéologie même qu'il combat et récuse. On en verra bientôt des exemples, où la non-pensée d'un minuscule silence devient le titre de discours non pensés, c'est-à-dire de discours idéologiques.

---

précis de la menace idéologique qui pèse sur tout travail scientifique : l'idéologie non seulement guette la science en chaque point où défaille sa rigueur, mais aussi au point extrême où une recherche actuelle atteint ses *limites*. C'est là, très précisément, que peut intervenir, au niveau même de la vie de la science, l'activité philosophique : comme la vigilance théorique qui protège l'ouverture de la science contre la clôture de l'idéologie, sous la condition, bien entendu, de ne pas se contenter de parler d'ouverture et de fermeture en général, mais *des structures typiques, historiquement déterminées, de cette ouverture et de cette fermeture*. Dans *Matérialisme et Empiriocriticisme*. Lénine ne cesse de rappeler cette existence absolument fondamentale, qui constitue la fonction spécifique de la philosophie marxiste.

IV. - Les défauts de l'économie classique. Esquisse du concept de temps historique.

J'en viens à mon second exemple, où nous pourrons prendre la mesure du même problème, mais d'une autre façon : en examinant le genre de reproche que Marx adresse aux Economistes classiques. Il leur fait maints griefs de détail, et un reproche de fond.

Des reproches de détail, je ne retiendrai qu'un seul, qui touche à un point de terminologie. Il met en cause ce fait, en apparence insignifiant, que Smith et Ricardo analysent toujours la « plus-value » *sous la forme du profit, de la rente et de l'intérêt,* qu'elle n'est donc jamais appelée *par son nom,* mais toujours déguisée sous d'autres, qu'elle n'est pas conçue dans sa « généralité », distincte de ses « formes d'existence » : profit, rente et intérêt. Le tour de ce grief est intéressant : Marx semble considérer cette confusion de la plus-value avec ses formes d'existence comme une simple insuffisance de langage, facile à rectifier. Et, de fait, lorsqu'il lit Smith et Ricardo, il rétablit le mot absent sous les mots qui le déguisent, il les traduit, rétablissant leur omission, disant ce que justement ils taisent, lisant leurs analyses de la rente et du profit comme autant d'analyses de la plus-value générale, qui pourtant n'est jamais nommée comme l'essence intérieure de la rente et du profit. Or nous savons que le *concept* de plus-value est, de l'aveu même de Marx, un des deux concepts-clés de sa théorie, l'un des concepts indicatifs de la différence propre qui le sépare de Smith et Ricardo, sous le rapport de la problématique et de l'objet. En fait, Marx traite l'absence d'un *concept* comme s'il s'agissait de l'absence d'un *mot,* et d'un concept qui n'est pas n'importe quel concept, mais, comme on le verra, un concept qu'il est impossible de traiter comme concept dans toute la rigueur du terme sans soulever la question de la problématique qui peut le soutenir, c'est-à-dire la différence de probléma-

tique, la coupure qui sépare Marx de l'Economie classique. Là encore, lorsqu'il articule ce reproche, Marx ne pense pas à la lettre ce qu'il fait, — puisqu'il réduit à l'omission d'un *mot*, l'absence d'un *concept* organique qui « précipite » (au sens chimique du terme) la révolution de la problématique. Cette omission de Marx, si elle n'est pas relevée, le réduit au niveau de ses prédécesseurs, et nous voilà de nouveau dans la continuité d'objet. Nous y reviendrons.

Le reproche de fond que Marx, de *Misère de la Philosophie* au *Capital*, adresse à toute l'Economie classique, est d'avoir une conception *a-historique*, éternitaire, fixiste et abstraite, des catégories économiques du capitalisme. Marx déclare en propres termes qu'il faut historiciser ces catégories, pour mettre en évidence et comprendre leur nature, leur relativité et leur transitivité. Les Economistes classiques ont fait, dit-il, des conditions de la production capitaliste les conditions éternelles de toute production, sans voir que ces catégories étaient historiquement déterminées, donc historiques et transitoires.

> « Les Economistes expriment les rapports de la production bourgeoise, la division du travail, le crédit, la monnaie, comme des catégories fixes, éternelles, immuables... Les Economistes nous expliquent comment on produit dans ces rapports donnés, mais ce qu'ils ne nous expliquent pas, c'est comment ces rapports se produisent, c'est-à-dire le mouvement historique qui les fait naître... ces catégories sont aussi peu éternelles que les rapports qu'elles expriment. Elles sont des produits historiques et transitoires. »
> (*Misère de la Philosophie*. Editions Sociales, pp. 115-116 ; 119.)

Cette critique n'est pas, nous le verrons, le dernier mot de la critique *réelle* de Marx. Cette critique reste superficielle et équivoque, alors que sa critique est infiniment plus profonde. Mais ce n'est sans doute pas un hasard si Marx est souvent resté à mi-chemin de sa critique réelle dans sa critique déclarée, lorsqu'il fixe ainsi toute sa différence d'avec les Economistes classiques dans la non-historicité de leur conception. Ce jugement a pesé très lourd dans l'interprétation qu'on a donnée non seulement du *Capital*,

et de la théorie marxiste de l'économie politique, mais aussi de la philosophie marxiste. Nous sommes là à l'un des points stratégiques de la pensée de Marx, je dirais même au point stratégique N° 1 de la pensée de Marx, où l'inachèvement théorique du jugement de Marx sur lui-même a produit les plus graves des malentendus, et encore une fois non seulement chez ses adversaires, intéressés à le méconnaître pour le condamner, mais aussi et avant tout chez ses partisans.

On peut grouper tous ces malentendus autour d'un malentendu central sur le rapport théorique du marxisme à l'histoire, sur le prétendu historicisme radical du marxisme. Examinons le fondement des différentes formes prises par ce malentendu crucial.

Il touche pour nous directement au rapport de Marx à Hegel et à la conception de la dialectique et de l'histoire. Si toute la différence qui sépare Marx des Economistes classiques se résume dans le caractère historique des catégories économiques, il suffit à Marx d'historiciser ces catégories, de refuser de les tenir pour fixes, absolues, éternelles, et de les considérer au contraire comme des catégories relatives, provisoires et transitoires, donc soumises en dernière instance au moment de leur existence historique. Dans ce cas, le rapport de Marx à Smith et Ricardo peut être représenté comme identique au rapport de Hegel à la philosophie classique. Marx serait alors Ricardo mis en mouvement, comme on a pu dire de Hegel qu'il était Spinoza mis en mouvement ; mis en mouvement, c'est-à-dire historicisé. Dans ce cas, une nouvelle fois tout le mérite de Marx aurait été d'hégélianiser, de dialectiser Ricardo, c'est-à-dire de penser selon la méthode dialectique hégélienne un contenu déjà constitué, qui n'était séparé de la vérité que par la mince cloison de la relativité historique. Dans ce cas, une nouvelle fois, nous retombons dans les schémas consacrés par toute une tradition, schémas qui reposent sur une conception de la dialectique comme méthode en soi, indifférente au contenu même dont elle est la loi, sans rapport avec la spécificité de l'objet dont elle doit fournir à la fois les principes de connaissance et les lois objectives. Je n'insiste pas sur ce point, qui a déjà été, au moins dans son principe, élucidé.

Mais je voudrais mettre en évidence une autre confusion qui n'a été ni dénoncée ni élucidée, et qui domine encore, et sans doute pour longtemps, l'interprétation du marxisme,

j'entends expressément *la confusion qui concerne le concept d'histoire.*

Lorsqu'on affirme que l'Economie classique n'avait pas une conception historique, mais éternitaire, des catégories économiques ; lorsqu'on déclare qu'il faut, pour rendre ces catégories adéquates à leur objet, les penser comme historiques, — on met en avant *le concept d'histoire,* ou plutôt *un certain* concept d'histoire existant dans la représentation commune, mais sans prendre la précaution de se poser de questions à son sujet. On fait en réalité intervenir comme solution, un concept qui pose lui-même un problème théorique, car tel qu'on le reçoit et le prend, c'est un concept non critiqué, et qui, comme tous les concepts « évidents », risque bien de n'avoir pour tout contenu théorique que la fonction que lui assigne l'idéologie existante ou dominante. C'est faire intervenir comme solution théorique un concept dont on n'a pas examiné les titres, et qui, loin d'être une solution, fait en réalité théoriquement problème. C'est considérer qu'on peut emprunter à Hegel ou à la pratique empiriste des historiens ce concept d'histoire, et l'importer dans Marx sans aucune difficulté de principe, c'est-à-dire sans se poser la question critique préalable de savoir quel est le contenu effectif d'un concept qu'on « ramasse » ainsi, naïvement, comme s'il allait de soi, alors qu'il faudrait au contraire, et avant tout, se demander quel *doit* être le contenu du concept d'histoire qu'exige et impose la problématique théorique de Marx.

Sans anticiper sur l'exposé qui va suivre, je voudrais préciser quelques points de principe. Je prendrai pour contre-exemple pertinent (on verra bientôt pourquoi cette pertinence), la conception hégélienne de l'histoire, le concept hégélien du *temps historique,* où se réfléchit pour Hegel l'essence de l'historique comme tel.

Hegel, on le sait, définit le temps : « der daseiende Begriff », c'est-à-dire le concept dans son existence immédiate, empirique. Comme le temps nous renvoie lui-même au *concept* comme son essence, c'est-à-dire comme Hegel proclame consciemment que le temps historique n'est que la réflexion, dans la continuité du temps, de l'essence intérieure de la totalité historique incarnant un moment du développement du concept (ici l'Idée), nous pouvons, avec l'autorisation de Hegel, considérer que le temps historique ne fait que réfléchir l'essence de la totalité sociale dont

il est l'*existence*. C'est dire que les caractéristiques essentielles du temps historique vont nous renvoyer, comme autant d'indices, à la structure propre de cette totalité sociale.

On peut isoler deux caractéristiques essentielles du temps historique hégélien : la continuité homogène, et la contemporanéité du temps.

1° La continuité homogène du temps. La continuité homogène du temps est la réflexion dans l'existence de la continuité du développement dialectique de l'Idée. Le temps peut être ainsi traité comme un continu *dans lequel* se manifeste la continuité dialectique du processus de développement de l'Idée. Tout le problème de la science de l'histoire tient alors, à ce niveau, dans le découpage de ce continu selon une *périodisation* correspondant à la succession d'une totalité dialectique à une autre. Les moments de l'Idée existent en autant de *périodes* historiques, qu'il s'agit de découper exactement dans le continu du temps. Hegel n'a fait là que penser dans sa problématique théorique propre le problème N° 1 de la pratique des historiens, celui que Voltaire exprimait en distinguant, par exemple, le siècle de Louis XV du siècle de Louis XIV ; c'est encore le problème majeur de l'historiographie moderne.

2° La contemporanéité du temps, ou catégorie du *présent* historique. Cette seconde catégorie est la condition de possibilité de la première, et c'est elle qui va nous livrer la pensée la plus profonde de Hegel. Si le temps historique est l'existence de la totalité sociale, il faut préciser quelle est la structure de cette existence. Que le rapport de la totalité sociale à son existence historique soit le rapport à une existence *immédiate* implique que ce rapport soit lui-même *immédiat*. En d'autres termes : la structure de l'existence historique est telle que tous les éléments du tout coexistent toujours dans le même temps, dans le même présent, et sont donc contemporains les uns aux autres dans le même présent. Cela veut dire que la structure de l'existence historique de la totalité sociale hégélienne permet ce que je propose d'appeler une « *coupe d'essence* », c'est-à-dire cette opération intellectuelle par laquelle on opère à n'importe quel moment du temps historique *une coupure verticale*, une coupure du présent telle que tous les éléments de tout révélés par cette coupe soient entre eux dans un

rapport immédiat, qui exprime immédiatement leur essence interne. Quand nous parlerons de « coupe d'essence », nous ferons donc allusion à la structure spécifique de la totalité sociale qui permet cette coupe, où tous les éléments du tout sont donnés dans une coprésence, qui est elle-même la présence immédiate de leur essence, devenue ainsi immédiatement *lisible en eux*. On comprend en effet que ce soit la structure spécifique de la totalité sociale qui permet cette coupe d'essence : car cette coupe n'est possible que par la nature propre de l'unité de cette totalité, une unité « spirituelle », si l'on veut bien définir par là le type d'unité d'une totalité expressive, c'est-à-dire d'une totalité dont toutes les parties soient autant de « *parties totales* », expressives les unes des autres, et expressives chacune de la totalité sociale qui les contient, parce que contenant chacune en soi, sous la forme immédiate de son expression, l'essence même de la totalité. Je fais ici allusion à la structure du tout hégélien dont j'ai déjà parlé : le tout hégélien possède un type d'unité tel que chaque élément du tout, qu'il s'agisse de telle détermination matérielle ou économique, telle institution politique, telle forme religieuse, artistique ou philosophique, n'est jamais que la présence du concept à soi-même dans un moment historique déterminé. C'est en ce sens que la coprésence des éléments les uns aux autres, et la présence de chaque élément au tout sont fondées dans une présence préalable en droit : la présence totale du concept dans toutes les déterminations de son existence. C'est par là que la continuité du temps est possible : comme le phénomène de la continuité de présence du concept à ses déterminations positives. Lorsque nous parlons de *moment* du développement de l'Idée chez Hegel, nous devons prendre garde que ce terme renvoie à l'unité de *deux sens :* au moment comme moment d'un développement (ce qui appelle la continuité du temps et provoque le problème théorique de la périodisation) ; et au moment comme moment du temps, comme présent, qui n'est jamais que le phénomène de la présence du concept à soi-même dans toutes ses déterminations concrètes.

C'est cette présence absolue et homogène de toutes les déterminations du tout à l'essence actuelle du concept, qui permet la « coupe d'essence » dont il vient d'être question. C'est elle qui explique dans son principe la fameuse formule hégélienne, qui vaut pour toutes les déterminations

du tout, jusques et y compris pour la conscience de soi de ce tout dans le savoir de ce tout qu'est la philosophie historiquement *présente*, — la fameuse formule que *nul ne peut sauter par-dessus son temps*. Le présent constitue en effet l'*horizon absolu* de tout savoir, puisque tout savoir n'est jamais que l'existence dans le savoir du principe intérieur du tout. La philosophie, si loin qu'elle aille, ne franchit jamais les limites de cet horizon absolu : même si elle prend son vol *le soir*, elle appartient encore au jour, à l'aujourd'hui, elle n'est que le présent réfléchissant sur soi, réfléchissant sur la présence du concept à soi, — demain lui est par essence interdit.

Et c'est pourquoi la catégorie ontologique du présent interdit toute anticipation du temps historique, toute anticipation consciente du développement à venir du concept, tout *savoir* portant sur le *futur*. Cela explique l'embarras théorique de Hegel à rendre compte de l'existence des « grands hommes », qui jouent alors dans sa réflexion le rôle de témoins paradoxaux d'une impossible prévision historique consciente. Les grands hommes ne perçoivent ni ne connaissent l'avenir : ils le devinent dans le pressentiment. Les grands hommes ne sont que des devins, qui pressentent sans être capables de connaître, l'imminence de l'essence de demain, l' « amande dans l'écorce », le futur en gestation invisible dans le présent, l'essence à venir en train de naître dans l'aliénation de l'essence actuelle. Qu'il n'y ait pas de savoir de l'avenir, empêche qu'il y ait une science de la politique, un savoir portant sur les effets futurs des phénomènes présents. C'est pourquoi, au sens strict, il n'y a pas de *politique hégélienne* possible, et, de fait, on n'a jamais connu d'homme politique *hégélien*.

Si j'insiste à ce point sur la nature du temps historique hégélien et ses conditions théoriques, c'est parce que cette conception de l'histoire, et de son rapport au temps, est encore vivante parmi nous, comme on peut le voir dans la distinction, couramment répandue aujourd'hui de la synchronie et de la diachronie. C'est la conception d'un temps historique continu-homogène, contemporain-à-soi, qui est au fondement de cette distinction. Le synchronique est la contemporanéité même, la coprésence de l'essence à ses déterminations, le présent pouvant être lu comme structure dans une « coupe d'essence » parce que le pré-

sent est l'existence même de la structure essentielle. Le synchronique suppose donc cette conception idéologique d'un temps continu-homogène. Le diachronique n'est alors que le devenir de ce présent dans la séquence d'une continuité temporelle, où les « événements » à quoi se réduit l' « histoire » au sens strict (cf. Lévi-Strauss) ne sont que présences contingentes successives dans le continu du temps. Le diachronique comme le synchronique, qui est le concept premier, supposent donc tous deux les caractéristiques mêmes que nous avons relevées dans la conception hégélienne du temps : une conception idéologique du temps historique.

Idéologique, car il est clair que cette conception du temps historique n'est que la réflexion de la conception que Hegel se fait du type d'unité qui constitue le lien entre tous les éléments, économiques, politiques, religieux, esthétiques, philosophiques, etc., du tout social. C'est parce que le tout hégélien est un « tout spirituel », au sens leibnizien d'un tout dont toutes les parties « conspirent » entre elles, dont chaque partie est *pars totalis*, que l'unité de ce double aspect du temps historique (continuité-homogène/contemporanéité) est possible et nécessaire.

Et voici pourquoi ce contre-exemple hégélien est pertinent. Ce qui, pour nous, masque le rapport qu'on vient de fixer entre la structure du tout hégélien et la nature du temps historique hégélien, c'est que l'idée hégélienne du temps est empruntée à l'empirisme le plus commun, à l'empirisme des fausses évidences de la « pratique » quotidienne [5] que nous retrouvons dans sa forme naïve chez la plupart des *historiens* eux-mêmes, en tout cas chez tous les historiens connus de Hegel, qui ne se posaient alors aucune question sur la structure spécifique du temps historique. Aujourd'hui, certains historiens commencent à se poser des questions, et souvent sous une forme très remarquable (cf. L. Febvre, Labrousse, Braudel, etc.) ; mais ils ne se les posent pas explicitement en fonction *de la structure du tout* qu'ils étudient, ils ne se les posent pas sous une forme vraiment conceptuelle : ils *constatent* simplement *qu'il y a* différents temps dans l'histoire, des

5. On a pu dire que la philosophie hégélienne était un « empirisme spéculatif » (Feuerbach).

variétés de temps, des temps courts, moyens et longs, et ils se contentent de noter leurs interférences comme autant de produits de leur rencontre ; ils ne rapportent donc pas ces variétés, comme autant de *variations*, à la structure du tout qui pourtant commande directement la production de ces variations ; ils sont plutôt tentés de rapporter ces variétés, comme autant de variantes mesurables par la *durée*, au temps ordinaire lui-même, au temps idéologique continu dont on a parlé. Le contre-exemple de Hegel est donc pertinent, car il est représentatif des illusions idéologiques brutes de la pratique courante et de la pratique des historiens, non seulement de ceux qui ne se posent pas de question, mais même de ceux qui se posent des questions, puisque ces questions sont généralement rapportées non à la question fondamentale du concept d'histoire, mais à la conception idéologique du temps.

Pourtant, ce que nous pouvons retenir de Hegel, c'est justement ce que nous masque cet empirisme, que Hegel n'a fait que sublimer dans sa conception systématique de l'histoire. Nous pouvons retenir ce résultat, produit par notre brève analyse critique : qu'il faut interroger avec rigueur *la structure du tout social* pour y découvrir le secret de la conception de l'histoire dans laquelle le « devenir » de ce tout social est pensé ; une fois connue la structure du tout social, on comprend le rapport apparemment « sans problème » qu'entretient avec elle la conception du temps historique dans laquelle cette conception se réfléchit. Ce qui vient d'être fait pour Hegel vaut également pour Marx : la démarche qui nous a permis de mettre en évidence les présupposés théoriques latents d'une conception de l'histoire qui paraissait « aller de soi », mais qui est en fait organiquement liée à une conception précise du tout social, nous pouvons l'appliquer à Marx, en nous proposant pour objet de *construire le concept marxiste de temps historique* à partir de la conception marxiste de la totalité sociale.

Nous savons que le tout marxiste se distingue sans confusion possible du tout hégélien : c'est un tout dont l'unité, loin d'être l'unité expressive ou « spirituelle » du tout de Leibniz et Hegel, est constituée par un certain type de *complexité*, l'unité d'un *tout structuré*, comportant ce que l'on peut appeler des niveaux ou instances distincts

et « relativement autonomes », qui coexistent dans cette unité structurale complexe, en s'articulant les uns sur les autres selon les modes de déterminations spécifiques, fixés en dernière instance par le niveau ou instance de l'économie [6].

Nous avons, bien entendu, à préciser la nature structurale de ce tout, mais nous pouvons nous contenter de cette définition provisoire, pour en augurer que le type de coexistence hégélien de la présence (permettant une « coupe d'essence »), ne peut convenir à l'existence de ce nouveau type de totalité.

Cette coexistence propre, Marx la désigne déjà nettement dans un passage de *Misère de la philosophie* (Editions Sociales, pp. 119-120), en parlant simplement ici des rapports de production.

> « Les rapports de production de toute société forment un tout. M. Proudhon considère les rapports économiques comme autant de phases sociales, s'engendrant l'une l'autre, résultant l'une de l'autre comme l'antithèse de la thèse, et réalisant dans leur succession logique la raison impersonnelle de l'humanité. Le seul inconvénient qu'il y ait dans cette méthode, c'est qu'en abordant l'examen d'une seule de ces phases, M. Proudhon ne puisse l'expliquer sans avoir recours à tous les autres rapports de la société, rapports que cependant il n'a pas encore fait engendrer par son mouvement dialectique. Lorsque ensuite, M. Proudhon, au moyen de la raison pure, passe à l'enfantement des autres phases, il fait comme si c'étaient des enfants nouveau-nés, *il oublie qu'ils sont du même âge* que la première... En construisant avec les catégories de l'économie politique l'édifice d'un système idéologique, on *disloque les membres du système social.* On change les différents membres de la société en autant de sociétés à part, qui arrivent les unes après les autres. Comment la seule *formule logique du mouvement, de la succession, du temps, peut-elle expliquer le corps de*

6. Cf. « Contradiction et surdétermination » (*La Pensée*, n° 106) « Sur la dialectique matérialiste » (*La Pensée*, n° 110). Recueillis dans *Pour Marx*, François Maspero éd., pp. 85 et suiv., pp. 161 et suiv.

la société, dans lequel tous les rapports économiques coexistent simultanément, et se supportent les uns les autres ? » (souligné par moi, L. A.).

Tout est là : cette *coexistence*, cette articulation des membres « du système social », le support mutuel des rapports entre eux, ne peut *se penser* dans la « logique du mouvement, de la succession, du temps ». Si nous tenons présent à l'esprit que la « logique » n'est, comme l'a montré Marx dans *Misère de la Philosophie*, que l'abstraction du « mouvement » et du « temps », qui sont ici invoqués en personne, comme l'origine de la mystification proudhonnienne, on conçoit qu'il faille renverser l'ordre de la réflexion, et penser d'abord la structure spécifique de la totalité pour comprendre et la forme de la *coexistence* de ses membres et rapports constitutifs, et la structure propre de l'histoire.

Dans l'*Introduction* de 1857, où il s'agit de la société capitaliste, Marx précise à nouveau que la *structure du tout* doit être conçue avant tout propos sur la succession temporelle :

> « Il ne s'agit pas de la relation qui s'établit entre les rapports économiques dans la succession des différentes formes de société. Encore moins de leur ordre de succession « dans l'idée » (Proudhon), *il s'agit de leur hiérarchie-articulée* (*Gliederung*) *dans la société bourgeoise* » (p. 171).

Par là est précisé un nouveau point important : la structure du tout est articulée comme la structure d'un *tout organique hiérarchisé*. La coexistence des membres et rapports dans le tout est soumise à l'ordre d'une structure dominante, qui introduit un ordre spécifique dans l'articulation (Gliederung) des membres et des rapports.

> « Dans toutes les formes de société, c'est une production déterminée, et les rapports engendrés par elle, qui assignent à toutes les autres productions et aux rapports engendrés par celles-ci leur rang et leur importance. » (*Introduction*, p. 170).

Notons ici un point capital : cette dominance d'une structure, dont Marx nous offre ici un exemple (domination d'une forme de production, par exemple la production

industrielle sur la production marchande simple, etc.), ne peut pas se réduire à la primauté d'un *centre*, pas plus que le rapport des éléments à la structure ne peut se réduire à l'unité expressive de l'essence intérieure à ses phénomènes. Cette hiérarchie ne représente que la hiérarchie de l'efficace existant entre les différents « niveaux » ou instances du tout social. Comme chacun des niveaux est lui-même structuré, cette hiérarchie représente donc la hiérarchie, le degré et l'indice d'efficace, existant entre les différents niveaux structurés en présence dans le tout : c'est la hiérarchie de l'efficace d'une structure dominante sur des structures subordonnées et leurs éléments. J'ai, en un autre lieu, montré que cette « dominance » d'une structure sur les autres dans l'unité d'une conjoncture renvoyait, pour être conçue, au principe de la détermination « en dernière instance » des structures non économiques par la structure économique ; et que cette « détermination en dernière instance » était la condition absolue de la nécessité et de l'intelligibilité des déplacements des structures dans la hiérarchie de l'efficace, ou du déplacement de la « dominance » entre les niveaux structurés du tout ; que seule cette « détermination en dernière instance » permettait d'échapper au relativisme arbitraire des déplacements observables, en donnant à ces déplacements la nécessité d'une fonction.

Si tel est bien le type d'unité propre à la totalité marxiste, il en résulte d'importantes conséquences théoriques.

En premier lieu, il est impossible de penser l'existence de cette totalité dans la catégorie hégélienne de la contemporanéité du *présent*. La coexistence des différents niveaux structurés, l'économique, le politique et l'idéologique, etc., donc de l'infrastructure économique, de la superstructure juridique et politique, des idéologies et des formations théoriques (philosophie, sciences) ne peut plus être pensée dans la coexistence du *présent* hégélien, de ce présent idéologique où coïncident la présence temporelle et la présence de l'essence à ses phénomènes. Et par voie de conséquence, le modèle d'un *temps continu et homogène*, qui tient lieu d'existence immédiate, qui est le lieu de l'existence immédiate de cette présence continuée, ne peut plus être retenu comme le temps de l'histoire.

Commençons par ce dernier point, qui rendra plus

sensibles les conséquences de ces principes. Nous pouvons, en première approximation, conclure de la structure spécifique du tout marxiste, qu'il n'est plus possible de penser *dans le même temps historique* le processus du développement des différents niveaux du tout. Le type d'existence historique de ces différents « niveaux » n'est pas le même. A chaque niveau, nous devons au contraire assigner un *temps propre*, relativement autonome, donc relativement indépendant dans sa dépendance même, des « temps » des autres niveaux. Nous devons et pouvons dire : il y a pour chaque mode de production, un temps et une histoire propres, scandés d'une façon spécifique, du développement des forces productives ; un temps et une histoire propres des rapports de production, scandés d'une façon spécifique ; une histoire propre de la superstructure politique... ; un temps et une histoire propre de la philosophie... ; un temps et une histoire propre des productions esthétiques... ; un temps et une histoire propre des formations scientifiques, etc. Chacune de ces histoires propres est scandée selon des rythmes propres et ne peut être connue que sous la condition d'avoir déterminé le *concept* de la spécificité de sa temporalité historique, et de ses scansions (développement continu, révolutions, coupures, etc.). Que chacun de ces temps et chacune de ces histoires soient *relativement autonomes*, n'en fait pas autant de domaines *indépendants* du tout : la spécificité de chacun de ces temps, de chacune de ces histoires, autrement dit leur autonomie et indépendance relatives, sont fondées sur un certain type d'articulation dans le tout, donc sur un certain *type de dépendance* à l'égard du tout. L'histoire de la philosophie, par exemple, n'est pas une histoire indépendante de droit divin : le droit de cette histoire à exister comme histoire spécifique est déterminé par les rapports d'articulation, donc d'efficace relatifs, existant à l'intérieur du tout. La spécificité de ces temps et de ces histoires est donc *différentielle*, puisqu'elle est fondée sur les rapports différentiels existant dans le tout entre les différents niveaux : le mode et le degré d'*indépendance* de chaque temps et de chaque histoire sont donc déterminés avec nécessité par le mode et le degré de *dépendance* de chaque niveau dans l'ensemble des articulations du tout. Concevoir l'indépendance « relative » d'une histoire et d'un niveau, ne peut donc jamais se réduire à l'affirmation positive d'une indépendance dans le vide, ni même

à une simple négation d'une dépendance en soi : concevoir cette « indépendance relative », c'est définir sa « relativité » c'est-à-dire le type de *dépendance* qui produit et fixe comme son résultat nécessaire ce mode d'indépendance « relative » ; c'est déterminer, au niveau des articulations des structures partielles dans le tout, ce type de dépendance producteur d'indépendance relative dont nous observons les effets dans l'histoire des différents « niveaux ».

C'est ce principe qui fonde la possibilité et la nécessité d'*histoires* différentes correspondant respectivement à chacun des « niveaux ». C'est ce principe qui nous autorise à parler d'une histoire économique, d'une histoire politique, d'une histoire des religions, d'une histoire des idéologies, d'une histoire de la philosophie, d'une histoire de l'art, d'une histoire des sciences, sans jamais nous dispenser, mais au contraire en nous imposant, de penser l'indépendance relative de chacune de ces histoires dans la dépendance spécifique qui articule les uns sur les autres les différents niveaux dans le tout social. C'est pourquoi, si nous avons le droit de constituer ces histoires différentes, qui ne sont que des histoires différentielles, nous ne saurions nous contenter de *constater*, comme le font souvent les meilleurs historiens de notre temps, l'existence de temps et de rythmes différents, sans les rapporter au concept de leur différence, c'est-à-dire à la dépendance typique qui les fonde dans l'articulation des niveaux du tout. Il ne suffit donc pas de dire, comme le font des historiens modernes, qu'*il y a* des périodisations différentes selon les différents temps, que chaque temps, possède ses rythmes, les uns lents, les autres longs, il faut aussi penser ces différences de rythme et de scansion dans leur fondement, dans le type d'articulation, de déplacement et de torsion qui raccorde entre eux ces différents temps. Disons même, pour aller plus loin encore, qu'il ne faut pas se contenter de réfléchir ainsi l'existence de temps *visibles* et mesurables, mais qu'il faut, de toute nécessité, poser la question du mode d'existence de temps *invisibles*, de rythmes et de scansions invisibles à déceler sous les apparences de chaque temps visible. La simple lecture du *Capital* nous montre que Marx a été profondément sensible à cette exigence. Elle montre par exemple que le temps de la production économique, s'il est un temps spécifique (différent selon les différents modes de production), est, comme temps spécifique, un temps complexe

non linéaire, — est un temps de temps, un temps complexe qu'on ne peut *lire* dans la continuité du temps de la vie ou des horloges, mais qu'il faut *construire* à partir des structures propres de la production. Le temps de la production économique capitaliste que Marx analyse doit être *construit* dans son concept. Le concept de ce temps doit être construit, à partir de la réalité des rythmes différents qui scandent les différentes opérations de la production, de la circulation et de la distribution : à partir des concepts de ces différentes opérations, par exemple, la différence entre le temps de la production et le temps de travail, la différence des différents cycles de la production (rotation du capital fixe, du capital circulant, du capital variable, rotation monétaire, rotation du capital commercial, et du capital financier, etc.). Le temps de la production économique dans le mode de production capitaliste n'a donc absolument rien de commun avec l'évidence du temps idéologique de la pratique quotidienne : il est, certes, enraciné en certains lieux déterminés, dans le temps biologique (certaines limites d'alternance entre le travail et le repos pour la force de travail humaine et animale ; certains rythmes pour la production agricole), mais il ne s'identifie en rien, dans son essence, avec ce temps biologique, et il n'est en aucune manière un temps qui puisse *se lire immédiatement* dans l'écoulement de tel ou tel processus donné. C'est un temps invisible, illisible par essence, aussi invisible et aussi opaque que la réalité même du processus total de la production capitaliste. Ce temps n'est accessible, comme « entrecroisement » complexe des différents temps, des différents rythmes, rotations, etc. dont on vient de parler que dans *son concept*, qui comme tout concept n'est jamais « donné » immédiatement, jamais *lisible* dans la réalité visible : ce concept, comme tout concept, doit être *produit, construit*.

On peut en dire tout autant du temps politique, et du temps idéologique, du temps du théorique (philosophie) et du temps du scientifique, sans parler aussi du temps de l'art. Prenons un exemple. Le temps de l'histoire de la philosophie n'est pas lui non plus immédiatement lisible : certes, on *voit*, dans la chronologie historique, *se succéder* des philosophes, et l'on peut prendre cette séquence pour l'histoire même. Là encore, il faut renoncer aux préjugés idéologiques de la succession du visible, et entreprendre de *construire le concept du temps de l'histoire de la phi-*

losophie, et pour construire ce concept, il faut de toute nécessité définir la différence spécifique du philosophique entre les formations culturelles existantes (idéologiques et scientifiques) ; définir le philosophique comme appartenant au niveau du *Théorique* comme tel ; et fixer les rapports différentiels du Théorique comme tel avec d'une part les différentes pratiques existantes, d'autre part l'idéologie, et enfin le scientifique. Définir ces rapports différentiels, c'est définir le type d'articulation propre du Théorique (philosophique) sur ces autres réalités, donc définir l'articulation propre de l'histoire de la philosophie sur les histoires des pratiques différentes, sur l'histoire des idéologies, et l'histoire des sciences. Mais cela ne suffit pas : pour construire le concept d'histoire de la philosophie, il faut définir, dans la philosophie même, la réalité spécifique qui constitue les formations philosophiques comme telles, et à laquelle on doit se reporter pour penser la possibilité même *d'événements philosophiques*. C'est là une des tâches essentielles de tout travail théorique de production du concept d'histoire : donner une définition rigoureuse du *fait historique* comme tel. Sans anticiper sur cette recherche, j'indique ici simplement que l'on peut, dans sa généralité, définir comme fait *historique*, parmi tous les phénomènes qui se produisent dans l'existence historique, *les faits qui affectent d'une mutation les rapports structurels existants*. Dans l'histoire de la philosophie, il faut également admettre, pour pouvoir en parler comme d'une histoire, qu'il s'y produit des *faits philosophiques*, des *événements philosophiques de portée historique*, c'est-à-dire très précisément des *faits philosophiques* qui affectent d'une mutation réelle *les rapports structurels philosophiques existants*, en l'espèce la *problématique théorique existante*. Naturellement, ces faits ne sont pas toujours *visibles*, bien mieux il leur advient parfois d'être l'objet d'un véritable refoulement, d'une véritable dénégation historique plus ou moins durable. Par exemple la mutation de la problématique dogmatique classique par l'empirisme de Locke est un événement philosophique de portée historique, qui domine encore aujourd'hui la philosophie critique idéaliste, comme il a dominé tout le XVIII[e] siècle et Kant et Fichte, et même Hegel. Ce fait historique, surtout dans sa longue portée (et en particulier son importance de premier plan pour l'intelligence de la pensée de l'idéalisme allemand, de Kant à Hegel) est souvent soupçonné : il est rarement ap-

précié dans sa véritable profondeur. Il a joué un rôle absolument décisif dans l'interprétation de la philosophie marxiste, et nous sommes encore en grande partie ses prisonniers. Autre exemple. La philosophie de Spinoza introduit une révolution théorique sans précédent dans l'histoire de la philosophie, et sans doute la plus grande révolution philosophique de tous les temps, au point que nous pouvons tenir Spinoza, du point de vue philosophique, pour le seul ancêtre direct de Marx. Pourtant cette révolution radicale a été l'objet d'un refoulement historique prodigieux, et il en a été de la philosophie spinoziste à peu près ce qu'il en a été et ce qu'il en est encore en certains pays, de la philosophie marxiste : elle a servi d'injure infamante au chef d'inculpation « d'athéisme ». L'insistance avec laquelle les XVII^e^ et XVIII^e^ siècles officiels se sont acharnés sur la mémoire de Spinoza, la distance que tout auteur devait inéluctablement prendre à l'égard de Spinoza pour avoir le droit d'écrire (cf. Montesquieu), témoignent non seulement de la répulsion mais aussi de l'extraordinaire attrait de sa pensée. L'histoire du spinozisme refoulée de la philosophie, se déroule alors comme une histoire souterraine qui agit en d'*autres lieux*, dans l'idéologie politique et religieuse (le déisme) et dans les sciences, mais pas sur la scène éclairée de la philosophie visible. Et quand le spinozisme reparaît sur cette scène, dans la « querelle de l'athéisme » de l'idéalisme allemand, puis dans les interprétations universitaires, c'est plus ou moins sous le signe d'un *malentendu*. J'en ai assez dit, je pense, pour suggérer dans quelle voie doit s'engager, en ses différents domaines, la construction du concept d'histoire ; pour montrer que la construction de ce concept produit sans conteste une réalité qui n'a rien à voir avec la séquence visible des événements enregistrés par la chronique.

De la même manière que nous savons, depuis Freud, que le temps de l'inconscient ne se confond pas avec le temps de la biographie, qu'il faut au contraire *construire le concept du temps de l'inconscient* pour parvenir à l'intelligence de certains traits de la biographie, de la même manière, il faut construire les concepts des différents temps historiques, qui ne sont jamais donnés dans l'évidence idéologique de la continuité du temps (qu'il suffirait de couper convenablement par une bonne périodisation pour en faire le temps de l'histoire), mais qui doivent être construits à partir de la nature différentielle et de l'articulation diffé-

rentielle de leur objet dans la structure du tout. Faut-il pour s'en convaincre encore d'autres exemples ? Qu'on lise les remarquables études de Michel Foucault sur l' « histoire de la folie », sur la « Naissance de la clinique », et l'on verra quelle distance peut séparer les belles séquences de la chronique officielle, où une discipline ou une société ne font que réfléchir leur bonne, c'est-à-dire le masque de leur mauvaise conscience, — de la temporalité absolument inattendue qui constitue l'essence du procès de constitution et de développement de ces formations culturelles : la vraie histoire n'a rien qui permette de la lire dans le continu idéologique d'un temps linéaire qu'il suffirait de scander et couper, elle possède au contraire une temporalité propre, extrêmement complexe, et bien entendu parfaitement paradoxale au regard de la simplicité désarmante du préjugé idéologique. Comprendre l'histoire de formations culturelles telles que celle de « la folie », de l'avènement du « regard clinique » en médecine, suppose un immense travail non d'abstraction, mais un travail *dans* l'abstraction, pour construire, en l'identifiant, l'objet même, et construire de ce fait *le concept de son histoire*. Nous sommes là aux antipodes de l'histoire empirique visible, où le temps de toutes les histoires est le simple temps de la continuité, et le « contenu » le vide d'événements qui s'y produisent, et qu'on tente ensuite de déterminer selon des procédés de coupure pour « périodiser » cette continuité. Au lieu de ces catégories du continu et du discontinu qui résument le plat mystère de toute histoire, nous avons affaire à des catégories infiniment plus complexes, spécifiques selon chaque type d'histoire, où interviennent de nouvelles logiques, où, bien entendu, les schémas hégéliens, qui ne sont que la sublimation des catégories de la « logique du mouvement et du temps » n'ont plus qu'une valeur hautement approximative, et encore, à condition d'*en faire un usage approximatif (indicatif) correspondant à leur approximation*, — car si on devait prendre ces catégories hégéliennes pour des catégories adéquates, leur usage deviendrait alors théoriquement absurde, et pratiquement vain ou catastrophique.

Cette réalité spécifique du temps historique complexe des niveaux du tout, on peut en faire paradoxalement l'expérience en tentant d'appliquer à ce temps spécifique et complexe, l'épreuve de la « coupe d'essence », épreuve cruciale de la structure de la *contemporanéité*. Une coupure

historique de ce genre, même si on l'effectue sur la coupure d'une périodisation consacrée par des phénomènes de mutation majeure, soit dans l'ordre économique, soit dans l'ordre politique, ne dégage jamais aucun « présent » qui possède la structure dite de la « contemporanéité », présence correspondant au type d'unité expressive ou spirituelle du tout. La coexistence qu'on constate dans la « coupe d'essence » ne découvre aucune essence omniprésente, qui soit le présent même de chacun des « niveaux ». La coupure qui « vaut » pour un niveau déterminé, soit politique, soit économique, qui donc correspondrait à une « coupe d'essence » pour le politique par exemple, ne correspond à rien de tel pour d'autres niveaux, l'économique, l'idéologique, l'esthétique, le philosophique, le scientifique, — qui vivent dans d'autres temps, et connaissent d'autres coupures, d'autres rythmes et d'autres ponctuations. Le présent d'un niveau est, pour ainsi dire, l'absence d'un autre, et cette coexistence d'une « présence » et d'absences n'est que l'effet de la structure du tout dans sa décentration articulée. Ce qu'on saisit ainsi comme absences dans une présence localisée, c'est justement la non-localisation de la structure du tout, ou plus exactement le type d'efficace propre à la structure du tout sur ses « niveaux » (eux-mêmes structurés) et sur les « éléments » de ces niveaux. Ce que cette impossible coupe d'essence révèle, c'est, dans les absences mêmes qu'elle montre en négatif, la forme d'existence historique propre à une formation sociale relevant d'un mode de production déterminé, le type propre de ce que Marx appelle le processus de développement du mode de production déterminé. Ce processus, c'est encore ce que Marx, parlant dans *Le Capital* du mode de production capitaliste, appelle le type d'*entrelacement des différents temps* (et il se contente alors de parler du seul niveau économique), c'est-à-dire le type de « décalage » et de torsion des différentes temporalités produites par les différents niveaux de la structure, dont la combinaison complexe constitue le temps propre du développement du processus.

Pour éviter tout malentendu sur ce qui vient d'être dit, je crois nécessaire d'ajouter les remarques que voici.

La théorie du temps historique qu'on vient d'esquisser permet de fonder la possibilité d'une histoire des différents niveaux, considérés dans leur autonomie « relative ». Mais il ne faudrait pas en déduire que l'histoire est faite

de la juxtaposition des différentes histoires « relativement » autonomes, des différentes temporalités historiques vivant les unes sur le mode court, les autres sur le mode long un même temps historique. Autrement dit, une fois récusé le modèle idéologique d'un temps continu susceptible de coupes d'essences du présent, il faut se garder de substituer à cette représentation une représentation d'allure différente, mais qui restaurerait en sous-main la même idéologie du temps. Il ne peut donc s'agir de rapporter à un même temps idéologique de base la diversité des différentes temporalités, et de mesurer, sur la même ligne d'un temps continu de référence, leur *décalage,* qu'on se contenterait alors de penser comme un retard ou une avance *dans le temps,* donc dans ce temps idéologique de référence. Si, dans notre nouvelle conception, nous tentons d'effectuer la « coupe d'essence », nous constatons qu'elle est impossible. Mais cela ne veut pas dire que nous nous trouvions alors devant *une coupe inégale,* une coupe à escaliers ou dents multiples, où seraient figurés, dans l'espace temporel, l'avance ou le retard d'un temps sur l'autre, comme dans ces tableaux de la S. N. C. F. où l'avance et le retard des trains sont figurés par une avance et un retard spatiaux. Si nous faisions cela, nous retomberions, comme le font souvent les meilleurs de nos historiens, dans le piège de l'idéologie de l'histoire, où l'avance et le retard ne sont que des variantes de la continuité de référence, et non des effets de la structure du tout. C'est avec toutes les formes de cette idéologie qu'il faut rompre pour bien rapporter des phénomènes, *constatés* par les historiens eux-mêmes, *à leur concept,* au concept de l'histoire du mode de production considéré, — et non pas à un temps idéologique homogène et continu.

Cette conclusion est de première importance pour bien fixer le statut de toute une série de notions, qui jouent un grand rôle stratégique dans le langage de la pensée économique et politique de notre siècle, par exemple les notions d'*inégalité de développement,* de *survivance,* de *retard* (retard de la conscience) dans le marxisme même, ou la notion de « *sous-développement* » dans la pratique économique et politique actuelle. Il nous faut donc, en regard de ces notions, qui ont dans la pratique des conséquences de grande portée, bien préciser le sens à donner à ce concept de temporalité différentielle.

Pour répondre à cette exigence, nous avons à purifier une nouvelle fois notre concept de théorie de l'histoire, et radicalement, de toute contamination par les évidences de l'histoire empirique, puisque nous savons que cette « histoire empirique » n'est que le visage nu de l'idéologie empiriste de l'histoire. Nous devons, contre cette tentation empiriste dont le poids est immense, et pourtant n'est pas plus ressenti par le commun des hommes et même des historiens, que n'est ressenti par les humains de cette planète le poids de l'énorme couche d'air qui les écrase, nous devons voir et comprendre clairement, sans aucune équivoque, que le *concept d'histoire* ne peut pas plus être empirique c'est-à-dire *historique* au sens vulgaire, que, comme le disait déjà Spinoza, *le concept de chien ne peut aboyer*. Nous devons concevoir dans toute sa rigueur la nécessité absolue de libérer la théorie de l'histoire de toute compromission avec la temporalité « empirique », avec la conception idéologique du temps qui la soutient et la recouvre, avec cette idée idéologique que la théorie de l'histoire puisse, *en tant que théorie*, être soumise aux déterminations « concrètes » du « temps historique », sous le prétexte que ce « temps historique » constituerait son objet.

Nous ne devons pas nous faire d'illusions sur la force incroyable de ce préjugé, qui nous domine encore tous, qui fait le fond de l'historicisme contemporain, et qui voudrait nous faire confondre l'objet de la connaissance avec l'objet réel, en affectant l'objet de la connaissance des « qualités » mêmes de l'objet réel dont elle est la connaissance. La connaissance de l'histoire n'est pas plus historique que n'est sucrée la connaissance du sucre. Mais avant que ce simple principe ait « frayé sa voie » dans les consciences, il faudra sans doute toute une « histoire ». Contentons-nous donc dès maintenant de préciser quelques points. Nous retomberions en effet dans l'idéologie du temps continu-homogène/contemporain à soi, en rapportant à ce seul et même temps, comme autant de discontinuités de sa continuité, les différentes temporalités dont il vient d'être question, et qu'on penserait alors comme des retards, des avances, des survivances ou des inégalités de développement assignables dans ce temps. Par là nous institue-

rions en fait, en dépit de nos dénégations, un temps de référence, dans la continuité duquel nous mesurerions ces inégalités. Tout au contraire nous avons à considérer ces différences de structures temporelles comme, et *uniquement comme* autant d'indices objectifs du mode d'articulation des différents éléments ou des différentes structures dans la structure d'ensemble du tout. Cela revient à dire que si nous ne pouvons pas effectuer dans l'histoire de « coupe d'essence », c'est dans l'unité spécifique de la structure complexe du tout, que nous devons penser le concept de ces soi-disant retards, avances, survivances, inégalités de développement, qui co-*existent* dans la structure du présent historique réel : le présent de la *conjoncture*. Parler de types d'historicités différentielles n'a donc aucun sens en référence à un temps de base, où pourraient être mesurés ces retards et ces avances.

Cela revient à dire, en revanche, que le sens dernier du langage métaphorique du retard, de l'avance, etc., est à rechercher dans la structure du tout, dans le lieu propre à tel ou tel élément, propre à tel niveau structurel dans la complexité du tout. Parler de temporalité historique différentielle, c'est donc s'obliger absolument à situer *le lieu*, et à penser, dans son articulation propre, la *fonction*, de tel élément ou de tel niveau dans la configuration actuelle du tout ; c'est déterminer le rapport d'articulation de cet élément en fonction des autres éléments, de cette structure en fonction des autres structures, c'est s'obliger à définir ce qui a été appelé sa *surdétermination* ou sa *sous-détermination*, en fonction de la structure de détermination du tout, c'est s'obliger à définir ce qu'en un autre langage nous pourrions nommer l'*indice de détermination*, l'*indice d'efficace* dont l'élément ou la structure en question sont actuellement affectés dans la structure d'ensemble du tout. Par *indice d'efficace*, nous pouvons entendre le caractère de détermination plus ou moins dominante ou subordonnée, donc toujours plus ou moins « paradoxale », d'un élément ou d'une structure donnée dans le mécanisme actuel du tout. Et cela n'est rien d'autre que la théorie de la conjoncture indispensable à la théorie de l'histoire.

Je ne veux pas entrer plus avant dans cette analyse, qui est presque tout entière à élaborer. Je me limiterai à tirer de ces principes deux conclusions, qui concernent l'une les concepts de synchronie et de diachronie, et l'autre le concept d'histoire.

1° Si ce qui a été dit a un sens objectif, il est clair que le couple synchronie-diachronie est le lieu d'une méconnaissance, car à le prendre pour une connaissance, on demeure dans le vide épistémologique, c'est-à-dire, — l'idéologie ayant horreur du vide, — dans le plein idéologique, très précisément dans le plein de la conception idéologique d'une histoire dont le temps serait continu-homogène/ contemporain à soi. Si cette conception idéologique de l'histoire et de son objet tombe, ce couple disparaît lui aussi. Toutefois, quelque chose de lui demeure : ce qui est visé par l'opération épistémologique dont ce couple est la réflexion inconsciente, précisément cette opération épistémologique elle-même, une fois dépouillée de sa référence idéologique. Ce qui est visé par la synchronie n'a rien à voir avec la présence *temporelle* de l'objet comme *objet réel*, mais concerne au contraire un autre type de présence, et la présence d'un *autre objet :* non la présence temporelle de l'objet concret, non le temps historique de la présence historique de l'objet historique, mais la présence (ou le « temps ») *de l'objet de connaissance de l'analyse théorique elle-même*, la présence *de la connaissance*. Le synchronique n'est alors que *la conception* des rapports spécifiques existant entre les différents éléments et les différentes structures de la structure du tout, c'est *la connaissance* des rapports de dépendance et d'articulation qui en fait un tout organique, un système. *Le synchronique, c'est l'éternité au sens spinoziste*, ou connaissance adéquate d'un objet complexe par la connaissance adéquate de sa complexité. C'est très exactement ce que Marx distingue de la succession historique concrète-réelle en disant :

> « Comment en effet la seule formule logique du mouvement, de la succession, du temps pourrait-elle expliquer le corps de la société, dans lequel tous les rapports économiques coexistent simultanément, et se supportent les uns les autres ? » (*Misère de la Philosophie*, Editions Sociales, p. 120).

Si la synchronie est bien cela, elle n'a rien à voir avec la simple présence temporelle concrète, elle concerne la connaissance de l'articulation complexe qui fait du tout un tout. Elle n'est pas cette coprésence concrète, — elle est la connaissance de la complexité de l'objet de connaissance, qui donne la connaissance de l'objet réel.

S'il en va ainsi de la synchronie, il faut en tirer des conclusions semblables en ce qui concerne la diachronie, puisque c'est la conception idéologique de la synchronie (de la contemporanéité de l'essence à soi) qui fonde la conception idéologique de la diachronie. Il est à peine besoin de montrer comment, chez les penseurs qui lui font jouer le rôle de l'histoire, la diachronie avoue son dénuement. La diachronie est réduite à l'événementiel, et aux effets de l'événementiel sur la structure du synchronique : l'historique c'est alors l'imprévu, le hasard, l'unique du fait, qui surgit ou tombe pour des raisons contingentes dans le continu vide du temps. Le projet d'une « histoire structurale » pose alors, dans ce contexte, des problèmes redoutables, dont on trouve la réflexion laborieuse dans les passages que lui consacre Lévi-Strauss dans l'*Anthropologie structurale*. De fait, par quel miracle un temps vide et des événements ponctuels pourraient-ils provoquer des dé et re-structurations du synchronique ? Une fois remise à sa place la synchronie, le sens « concret » de la diachronie tombe, et là encore rien ne reste d'elle que son usage épistémologique possible, sous la condition de lui faire subir une conversion théorique, et de la considérer dans son vrai sens, comme une catégorie, non du concret mais du connaître. La diachronie n'est alors que le faux nom du *processus*, ou de ce que Marx appelle le *développement des formes* [7]. Mais là encore, nous sommes *dans la connaissance*, dans le processus de la connaissance, et non dans le développement du concret-réel [8].

2° J'en viens au concept de temps historique. Pour le définir avec rigueur, il faut prendre son parti de la condition suivante. Ce concept ne pouvant être fondé que dans la

---

7. Cf. Tome I, chapitre I, paragraphe 13.

8. J'ajoute, pour éviter tout malentendu, que cette critique de l'empirisme latent qui hante aujourd'hui l'usage courant du concept *bâtard* de « diachronique », n'atteint évidemment pas la *réalité* des transformations historiques, par exemple le passage d'un mode de production à un autre. Si on veut *désigner* cette réalité (le fait de la transformation réelle des structures) comme étant « la diachronie », on ne désigne par là que l'historique lui-même (qui n'est jamais purement statique) ou, par une distinction intérieure à l'historique, ce qui se transforme *visiblement*. Mais quand on veut penser le concept de ces transformations, on n'est plus dans le réel (« diachronique ») mais dans la connaissance, où joue — à propos du « diachronique » *réel* lui-même, la dialectique épistémologique qu'on vient d'exposer : le concept, et le « développement de ses formes ». Sur ce point, voir l'exposé de Balibar.

structure complexe à dominante et à articulations différentielles de la totalité sociale que constitue une formation sociale relevant d'un mode de production déterminé, son contenu n'est assignable qu'en fonction de la structure de cette totalité, soit considérée dans son ensemble, soit considérée dans ses différents « niveaux ». En particulier, il n'est possible de donner un contenu au concept de temps historique, qu'en définissant le temps historique, comme la forme spécifique de l'existence de la totalité sociale considérée, existence où différents niveaux structurels de temporalité interfèrent, en fonction des rapports propres de correspondance, non-correspondance, articulation, décalage et torsion qu'entretiennent entre eux, en fonction de la structure d'ensemble du tout, les différents « niveaux » du tout. Il faut dire que, de même qu'il n'y a pas de production en général, il n'y a pas d'histoire en général, mais des structures spécifiques de l'historicité, fondées en dernier ressort sur les structures spécifiques des différents modes de production, des structures spécifiques de l'historicité qui, n'étant que l'existence de formations sociales déterminées (relevant de modes de production spécifiques), articulées comme des touts, n'ont de sens qu'en fonction de l'essence de ces totalités, c'est-à-dire de l'essence de leur complexité propre.

Cette définition du temps historique par son concept *théorique* intéresse directement les historiens et leur pratique. Car elle attire leur attention sur l'idéologie empiriste qui domine massivement, à quelques exceptions près, toutes les variétés d'histoire (que ce soit l'histoire au sens large, ou l'histoire spécialisée, économique, sociale, politique, l'histoire de l'art, de la littérature, de la philosophie, des sciences, etc.). Pour dire les choses brutalement, l'histoire vit dans l'illusion qu'elle peut se passer de *théorie* au sens fort, d'une théorie de son objet, et donc d'une définition de son objet théorique. Ce qui lui sert de théorie, ce qui, à ses yeux, en tient lieu, c'est sa *méthodologie*, c'est-à-dire les règles qui gouvernent ses pratiques effectives, pratiques centrées sur la critique des documents et l'établissement des faits. Ce qui lui tient lieu d'objet théorique, c'est à ses yeux, son objet « concret ». L'histoire prend donc sa méthodologie pour la théorie qui lui manque, et elle prend le « concret » des évidences concrètes du temps idéologique pour l'objet théorique. Cette double confusion est typique d'une idéologie empiriste. Ce qui

manque à l'histoire c'est d'affronter consciemment, et courageusement, un problème essentiel à toute science, quelle qu'elle soit : le problème de la nature et de la constitution de sa *théorie*, j'entends par là la théorie intérieure à la science même, le système des concepts théoriques qui fonde toute méthode, et toute pratique, même expérimentale, et qui en même temps définit son objet théorique. Or, sauf exceptions, les historiens ne se posent pas le problème vital et urgent pour l'histoire, de sa *théorie*. Et, comme il advient inévitablement, la place laissée vide par la théorie scientifique est occupée par une théorie idéologique, dont on peut montrer, jusque dans le détail, les effets néfastes au niveau même de la méthodologie des historiens.

L'objet de l'histoire comme science possède donc le même type d'existence théorique, et s'établit au même niveau théorique que l'objet de l'économie politique selon Marx. La seule différence qu'on peut relever entre la théorie de l'économie politique, dont *Le Capital* est un exemple, et la théorie de l'histoire comme science, tient à ce que la théorie de l'économie politique considère seulement une partie relativement autonome de la totalité sociale, alors que la théorie de l'histoire se donne en principe la totalité complexe comme telle, pour objet. Hormis cette différence, il n'est, du point de vue théorique, aucune différence entre la science de l'économie politique, et la science de l'histoire.

L'opposition, souvent invoquée, entre le caractère « abstrait » du *Capital*, et le prétendu caractère « concret » de l'histoire comme science est un pur et simple malentendu, dont il n'est pas inutile de dire un mot, car il tient une place de choix dans le royaume des préjugés qui nous gouvernent. Que la théorie de l'économie politique s'élabore et se développe dans l'investigation d'une matière première fournie en dernier ressort par des pratiques de l'histoire concrète, réelle ; qu'elle puisse et doive se réaliser en des analyses économiques dites « concrètes », se rapportant à telle ou telle conjoncture, à telle ou telle période de telle ou telle formation sociale ; voilà qui trouve son répondant exact dans le fait que la théorie de l'histoire s'élabore et se développe elle aussi dans l'investigation d'une matière première produite par l'histoire concrète réelle et qu'elle trouve, elle aussi, sa réalisation dans « l'analyse concrète » des « situations concrètes ». Tout

le malentendu tient à ce que l'histoire n'existe guère que sous cette seconde forme, comme « application » d'une théorie... qui au sens fort n'existe pas, et que, de ce fait, les « applications » de la théorie de l'histoire se font en quelque sorte dans le dos de cette théorie absente, et se prennent tout naturellement pour elle... à moins qu'elles ne s'appuient (car il leur faut bien un minimum de théorie pour exister) sur des esquisses de théorie plus ou moins idéologiques. Nous devons prendre au sérieux *le fait que la théorie de l'histoire, au sens fort, n'existe pas* ou existe à peine pour les historiens, que les concepts de l'histoire existante sont donc le plus souvent des concepts « empiriques », plus ou moins à la recherche de leur fondement théorique, — « empiriques », c'est-à-dire fortement mâtinés d'une idéologie qui se dissimule sous ses « évidences ». C'est le cas des meilleurs historiens qui se distinguent justement des autres, par leur souci théorique, mais qui cherchent la théorie à un niveau où elle ne peut se trouver, au niveau de la *méthodologie* historique, qui ne peut se définir en dehors de la *théorie* qui la fonde.

Le jour où l'histoire existera aussi comme théorie, au sens qui vient d'être précisé, sa double existence comme science théorique et comme science empirique, ne posera pas plus de problèmes que n'en pose la double existence de la théorie marxiste de l'économie politique comme science théorique et science empirique. Ce jour-là, le déséquilibre théorique du couple bancal : science abstraite de l'économie politique/science prétendument « concrète » de l'histoire, aura disparu, et avec lui tous les rêves et les rites religieux de la résurrection des morts et de la communion des saints, que cent ans après Michelet, des historiens passent encore leur temps à célébrer, non dans les catacombes, mais sur les places publiques de notre siècle.

J'ajouterai encore un mot sur ce sujet. La présente confusion entre l'histoire comme théorie de l'histoire, et l'histoire comme prétendue « science du concret », l'histoire prise dans l'empirisme de son objet, — et la confrontation de cette histoire empirique « concrète » avec la théorie « abstraite » de l'économie politique, sont à l'origine d'un nombre important de confusions conceptuelles et de faux problèmes. On peut même dire que ce malentendu *produit* de lui-même des concepts idéologiques dont la fonction consiste à *combler la distance*, c'est-à-dire le vide existant entre la partie théorique de l'histoire existante d'une part,

et l'histoire empirique d'autre part (qui est trop souvent l'histoire existante). Je ne veux pas passer ces concepts en revue, il faudrait y consacrer toute une étude. J'en signalerai trois pour l'exemple : les couples classiques essence/phénomènes, nécessité/contingence et le « problème » de l'action de l'individu dans l'histoire.

Le couple essence/phénomènes sera chargé, dans l'hypothèse économiste ou mécaniste, de rendre compte du non-économique comme du phénomène de l'économique, son essence. Subrepticement, dans cette opération, le théorique (et l' « abstrait ») sont du côté de l'économie (puisque nous en avons la théorie dans *Le Capital*), et l'empirique, le « concret », du côté du non-économique, c'est-à-dire du côté du politique, de l'idéologie, etc. Le couple essence/phénomène, joue assez bien ce rôle, si l'on considère le « phénomène » comme le concret, l'empirique, et l'essence comme le non-empirique, comme l'abstrait, comme la vérité du phénomène. Par là est mis en place cet absurde rapport entre du théorique (économique) et de l'empirique (non-économique) dans un chassé-croisé qui compare la connaissance d'un objet avec l'existence d'un autre, — ce qui nous engage dans un paralogisme.

Le couple nécessité/contingence, ou nécessité/hasard est de la même espèce, et destiné à la même fonction : combler la distance entre le théorique d'un objet (par exemple l'économie) et le non-théorique, l'empirique d'un autre (le non-économique où l'économique « fraie sa voie » : les « circonstances », « l'individualité », etc.). Lorsqu'on dit par exemple que la nécessité « fraie sa voie » au travers des données contingentes, au travers des circonstances diverses, etc., on met en place une étonnante mécanique, où sont confrontées deux réalités sans rapport direct. La « nécessité » désigne en l'espèce une *connaissance* (ex. la loi de détermination en dernière instance par l'économie), et les « circonstances » *ce qui n'est pas connu.* Mais au lieu de comparer une connaissance à une non-connaissance, on met la non-connaissance entre parenthèses, et on lui substitue *l'existence empirique* de l'objet non connu (ce qu'on appelle « les circonstances », les données contingentes, etc.), — ce qui permet de *croiser les termes*, et de réaliser le paralogisme d'un court-circuit où l'on compare alors *la connaissance* d'un objet déterminé (la

nécessité de l'économique) à l'existence empirique d'un autre objet (les « circonstances » politiques ou autres, à travers lesquelles cette « nécessité » est dite « frayer sa voie »).

La forme la plus célèbre de ce paralogisme nous est fournie par le « problème » du « rôle de l'individu dans l'histoire »... tragique débat, où il s'agit de confronter le théorique ou connaissance d'un objet défini (par exemple l'économie) qui représente l'essence dont les autres objets (le politique, l'idéologique, etc.) sont pensés comme les phénomènes, — avec cette réalité empirique diablement importante (politiquement !) qu'est l'action individuelle. Là encore, nous avons affaire à un court-circuit de termes croisés, dont la comparaison est illégitime : puisqu'on y confronte la connaissance d'un objet défini à l'existence empirique d'un autre ! Je ne voudrais pas insister sur les difficultés qu'opposent ces concepts à leurs auteurs, qui ne pouvaient pratiquement pas s'en tirer autrement, à moins d'une mise en question critique des concepts philosophiques hégéliens (et plus généralement classiques) qui sont dans ce paralogisme comme poissons dans l'eau. Je signale pourtant que ce faux problème du « rôle de l'individu dans l'histoire » est cependant l'indice d'un vrai problème, qui relève de plein droit de la théorie de l'histoire : le problème du concept des *formes d'existence historiques de l'individualité. Le Capital* nous donne les principes nécessaires à la position de ce problème, en définissant, pour le mode de production capitaliste, les différentes formes de l'individualité requises et produites par ce mode de production, selon les fonctions dont les individus sont les « porteurs » (Träger) dans la division du travail, dans les différents « niveaux » de la structure. Bien entendu, là encore, le mode d'existence historique de l'individualité dans un mode de production donné n'est pas lisible à l'œil nu dans « l'histoire », son concept doit donc lui aussi être *construit,* et comme tout concept il réserve des surprises, dont la plus crue est qu'il ne ressemble guère aux fausses évidences du « donné » — qui n'est que le masque de l'idéologie courante. C'est à partir du concept des variations du mode d'existence historique de l'individualité que peut être abordé ce qui subsiste véritablement du « *problème* » du « *rôle de l'individu dans l'histoire* », qui, posé sous sa forme célèbre, est un problème faux parce que bancal, théoriquement « adultérin », puisqu'on

y confronte la théorie d'un objet à l'existence empirique d'un autre. Tant qu'on n'aura pas posé le problème théorique réel (celui des formes d'existence historiques de l'individualité), on se débattra dans la confusion, — comme Plékhanov, qui fouille dans le lit de Louis XV pour bien vérifier que les secrets de la chute de l'Ancien Régime n'y sont pas enfouis. En règle générale, les concepts ne se cachent pas dans des lits.

Une fois élucidée, du moins en son principe, la spécificité du concept marxiste de temps historique, — une fois critiquées comme idéologiques les notions communes qui accablent le *mot histoire*, nous pouvons mieux comprendre les différents effets que ce malentendu sur l'histoire a induits dans l'interprétation de Marx. L'intelligence du principe des confusions nous découvre *ipso facto* la pertinence de certaines distinctions essentielles, qui, figurant en propres termes dans *Le Capital*, ont néanmoins été souvent méconnues.

Nous comprenons *en premier lieu* que le simple projet « d'historiciser » l'économie politique classique nous jette dans l'impasse théorique d'un paralogisme où les catégories économiques classiques, loin d'être pensées dans le concept théorique d'histoire, sont simplement projetées dans le concept idéologique d'histoire. Ce procédé nous rend le schéma classique, une nouvelle fois lié à la méconnaissance de la spécificité de Marx : Marx aurait, somme toute, scellé l'union de l'économie politique classique d'une part, et de la méthode dialectique hégélienne (concentré théorique de la conception hégélienne de l'histoire) d'autre part. Mais nous voilà derechef devant le placage d'une méthode exotérique préexistante sur un objet prédéterminé, c'est-à-dire devant cette union théoriquement douteuse d'une méthode définie indépendamment de son objet, et dont l'accord d'adéquation avec son objet ne peut être scellé que sous le fond commun idéologique d'un malentendu qui marque aussi bien l'historicisme hégélien que l'éternitarisme économiste. Et, de ce fait, les deux termes du couple éternité-histoire relèvent d'une problématique commune, « l'historicisme » hégélien n'étant que la contre-connotation historicisée de « l'éternitarisme » économiste.

Mais nous comprenons aussi, *en second lieu*, le sens des débats, qui ne sont pas encore clos, sur le rapport de

la théorie économique à l'histoire, dans *Le Capital* lui-même. Si ces débats ont pu se prolonger jusqu'à nous, c'est en grande partie sous l'effet d'une confusion sur le statut de la *théorie* économique elle-même, et de l'histoire. Lorsque Engels, dans l'*Antidühring* (E. S. p. 179) écrit que « l'Economie politique est essentiellement *une science historique* », car « elle traite une *matière historique, c'est-à-dire constamment changeante* », nous sommes au point exact de l'équivoque : où le mot *historique* peut aussi bien basculer vers le concept marxiste que vers le concept idéologique d'histoire, selon que ce mot désigne l'*objet de connaissance* d'une théorie de l'histoire, ou au contraire l'objet réel dont cette théorie donne la connaissance. Nous pouvons de plein droit dire que la théorie de l'économie politique marxiste renvoie comme une de ses régions à la théorie marxiste de l'histoire ; mais nous pouvons aussi croire que la théorie de l'économie politique est affectée jusqu'en ses concepts théoriques par la *qualité* propre de l'histoire réelle (sa « matière » qui est « *changeante* »). C'est vers cette seconde interprétation que nous précipite Engels dans certains textes étonnants, qui introduisent l'histoire (en son sens empiriste-idéologique) jusque dans les catégories théoriques de Marx. J'en veux pour exemple son obstination à répéter que Marx ne pouvait produire dans sa théorie de vraies *définitions scientifiques,* pour des raisons tenant aux propriétés de son objet réel, à la nature *mouvante* et *changeante* d'*une réalité historique rebelle par essence à tout traitement par* définition, *dont la forme fixe et « éternelle » ne saurait que trahir la perpétuelle mobilité du devenir historique.*

Dans la Préface au III[e] Livre du *Capital* (VI, 17) Engels, citant les critiques de Fireman, écrit :

> « Elles se basent toutes sur ce *malentendu :* Marx voudrait *définir* là où en réalité il *développe ;* d'une façon générale on serait en droit de chercher dans ses écrits des définitions toutes prêtes, valables une fois pour toutes. Il va de soi que, du moment où les choses et leurs rapports réciproques sont conçus comme non fixes, mais comme variables, leurs reflets mentaux, *les concepts, sont eux aussi soumis à la variation et au changement ;* dans ces conditions, ils ne seront pas enfermés dans une définition rigide,

mais *développés* selon le procès *historique* ou *logique* de leur formation. En conséquence on voit clairement pourquoi Marx part, au début du Livre I, de la simple production marchande, qui est pour lui la condition *historique* préalable, pour en venir ensuite... au *Capital.* »

Le même thème est repris dans des notes de travail de l'*Antidühring* (E.S., p. 395) :

> « *Les définitions sont sans valeur pour la science,* car elles sont toujours insuffisantes. La seule définition *réelle* est le *développement* de la *chose* même, mais ce *développement n'est plus une définition.* Pour savoir et montrer ce qu'est la vie, nous sommes forcés d'étudier toutes les formes de la vie, et de les représenter dans leur enchaînement. Par contre, *pour l'usage courant,* un bref exposé des caractères les plus généraux et en même temps les plus typiques dans ce qu'on appelle une définition peut être souvent utile, voire nécessaire, et cela ne peut pas nuire, si on ne demande pas plus à cet exposé qu'il ne peut énoncer ». (*Souligné par moi. L. A.*)

Ces deux textes ne laissent malheureusement place à aucune équivoque, puisqu'ils vont jusqu'à désigner très exactement le lieu du « *malentendu* » et à en formuler les termes. Tous les personnages du malentendu y sont mis en scène, chacun jouant le rôle prescrit par l'effet qu'on attend de ce théâtre. Il nous suffit de les changer de place, pour qu'ils avouent le rôle qu'on leur assigne, l'abandonnent, et se mettent à prononcer un tout autre texte. Tout le malentendu de ce raisonnement tient en effet au paralogisme qui confond le développement théorique des concepts à la genèse de l'histoire réelle. Marx avait pourtant soigneusement distingué ces deux *ordres,* en montrant, dans l'Introduction de 1857, qu'on ne pouvait instituer aucune corrélation biunivoque entre les termes qui figurent, d'une part dans l'ordre de succession des concepts dans le discours de la démonstration scientifique, et d'autre part dans l'ordre génétique de l'histoire réelle. Ici, Engels postule cette impossible corrélation, identifiant sans hésitation le développement « logique » et le développement « historique ». Et, avec une grande honnêteté, il nous

indique la condition de possibilité théorique requise par cette identification : l'affirmation de l'identité de l'ordre des deux développements tient à ce que les *concepts nécessaires* à toute théorie de l'histoire sont affectés, dans leur substance de concepts, par les *propriétés* de l'objet *réel*. « Du moment où les choses... sont conçues comme... variables, leurs reflets mentaux, *les concepts, sont eux aussi soumis à la variation et au changement* ». Pour pouvoir identifier le développement des concepts et le développement de l'histoire réelle, il faut donc avoir identifié l'objet de la connaissance à l'objet réel, soumis les concepts aux déterminations réelles de l'histoire réelle. Engels affecte ainsi les concepts de la théorie de l'histoire d'un *coefficient de mobilité*, directement emprunté à la succession empirique (à l'idéologie de l'histoire) concrète, transposant ainsi le « concret-réel » dans le « concret-de-pensée », et l'historique comme changement réel dans le concept lui-même. Sous de telles prémisses, le raisonnement est bel et bien contraint de conclure au caractère non scientifique de toute définition : « *les définitions sont sans valeur pour la science* », puisque « *la seule définition est le développement de la chose même, mais ce développement n'est plus une définition* ». Là encore, la *chose réelle* est substituée au concept, et le développement de la chose réelle (c'est-à-dire l'histoire réelle de la genèse concrète) est substitué au « *développement des formes* », qui, dans l'Introduction comme dans *Le Capital* est explicitement déclaré comme advenant exclusivement dans la connaissance, concernant exclusivement l'ordre nécessaire d'apparition et de disparition des concepts dans le discours de la démonstration scientifique. Faut-il montrer comment, dans l'interprétation d'Engels, se retrouve un thème que nous avons déjà rencontré dans sa réponse à C. Schmidt : le thème de la faiblesse originaire du concept ? Si les « définitions sont sans valeur pour la science » c'est qu'elles sont « *toujours insuffisantes* », autrement dit que le concept est par essence défaillant, et qu'il porte cette faute inscrite dans sa nature conceptuelle même : c'est la prise de conscience de ce péché originel qui lui fait abdiquer toute prétention à *définir* le réel, qui se « définit » lui-même dans la production historique des formes de sa genèse. Partant de là, si l'on pose la question du statut de la *définition*, c'est-à-dire du concept, on est contraint de lui conférer un rôle tout différent de sa prétention théorique : un rôle « pratique », tout juste bon pour « l'usage

courant », un rôle de désignation générale, sans nulle fonction théorique. Paradoxalement, il n'est pas sans intérêt de noter qu'Engels, qui a commencé par croiser les termes impliqués dans sa question, aboutisse, en conclusion, à une définition dont le sens est lui aussi croisé, c'est-à-dire décalé par rapport à l'objet qu'il vise puisqu'en cette définition purement pratique (courante) du rôle de concept scientifique, il nous livre en fait de quoi amorcer une théorie de l'une des fonctions du concept *idéologique :* sa fonction d'allusion et d'indice pratiques.

Voilà donc jusqu'où porte la méconnaissance de la distinction fondamentale que Marx avait nettement marquée entre l'objet de connaissance et l'objet réel, entre le « développement des formes » du concept dans la connaissance, et le développement des catégories réelles dans l'histoire concrète : à une idéologie empiriste de la connaissance, et à l'identification du *logique* et de l'*historique* dans *Le Capital* lui-même. Que tant d'interprètes tournent en rond dans la question suspendue à cette identification, il n'est là rien qui puisse étonner, s'il est vrai que tous les problèmes concernant le rapport du logique et de l'historique dans *Le Capital* supposent *un rapport qui n'existe pas.* Qu'on imagine ce rapport comme un rapport de mise en correspondance biunivoque *directe* des termes des deux *ordres* figurant dans les deux développements (le développement du concept ; le développement de l'histoire réelle) ; ou qu'on imagine ce même rapport comme un rapport de mise en correspondance *inverse* des termes des deux ordres de développement (c'est le fond de la thèse de Della Volpe et de Pietranera qu'analyse Rancière), on ne sort pas de l'hypothèse d'un rapport, *là où n'existe aucun rapport.* On peut, de cette méprise tirer deux conclusions. La première est toute pratique : les difficultés rencontrées dans la solution de ce problème sont des difficultés sérieuses, que dis-je, insurmontables : si on ne peut pas toujours résoudre un problème qui existe, on peut être assuré qu'on ne peut en tout cas pas résoudre *un problème qui n'existe pas*[9]. La seconde est théorique : c'est

9. Que *des problèmes qui n'existent pas* puissent donner lieu à de prodigieux efforts théoriques, et à la production plus ou moins rigoureuse de solutions aussi fantomatiques que leur objet, nous devons de le soupçonner à Kant, dont la philosophie peut être en grande partie conçue comme la théorie de la possibilité de l'existence de « *sciences* » *sans objet* (la métaphysique, la

qu'il faut une solution imaginaire à un problème imaginaire, et non pas n'importe quelle solution imaginaire, mais *la* solution imaginaire requise par la position (imaginaire) de ce problème imaginaire. Toute position imaginaire (idéologique) d'un problème (qui peut aussi être imaginaire) porte en effet en elle une problématique déterminée, qui définit et la possibilité, et la forme de la position de ce problème. Cette problématique *se retrouve* en miroir dans la solution donnée à ce problème, en vertu du jeu spéculaire propre à l'imaginaire idéologique (cf. Tome I, ch. I) ; si elle ne se retrouve pas directement en personne dans ladite solution, elle apparaît ailleurs, à visage découvert, lorsqu'il est explicitement question d'elle, dans la « théorie de la connaissance » latente qui soutient l'identification de l'historique et du logique : une idéologie *empiriste* de la connaissance. Ce n'est donc pas un hasard, si nous voyons Engels littéralement précipité par sa *question* dans la tentation de cet empirisme, ni si, sous une autre forme, Della Volpe et ses élèves soutiennent leur thèse de l'identification *inverse* des ordres historique et logique dans *Le Capital*, par l'argument d'une théorie de l' « abstraction historique », qui est une forme supérieure d'empirisme historiciste.

Je reviens au *Capital*. La méprise qu'on vient de signaler sur l'existence imaginaire d'un rapport non existant, a bel et bien pour effet de rendre invisible un *autre rapport*, légitime parce qu'existant et fondé en droit, entre théorie de l'économie et théorie de l'histoire. Si le premier rapport (théorie de l'économie et histoire concrète) était imaginaire, le second rapport (théorie de l'économie et théorie de l'histoire) est un vrai rapport *théorique*. Pourquoi nous est-il à ce point demeuré sinon invisible, du moins opaque ? C'est que le premier rapport avait pour lui la précipitation de l' « évidence », c'est-à-dire des tentations empiristes des historiens, qui, lisant dans *Le*

---

cosmologie, la psychologie rationnelles). Si d'aventure on n'a pas le cœur de lire Kant, on peut interroger directement des producteurs de « sciences » sans objet : par exemple les théologiens, la plupart des psychosociologues, ou certains « psychologues », etc. J'ajoute d'ailleurs qu'en certaines circonstances, de ces « sciences sans objets » peuvent, du fait de la conjoncture théorique et idéologique, détenir ou produire, dans l'élaboration de la théorie de leur prétendu « objet », les *formes* théoriques de la rationalité existante : par exemple, au Moyen Age, la théologie détenait *sans nul doute*, et élaborait les *formes* du théorique existant.

Capital des pages d'histoire « concrète » (la lutte pour la diminution de la durée de la journée de travail, le passage de la manufacture à la grande industrie, l'accumulation primitive, etc.) s'y retrouvaient en quelque sorte « chez eux », et posaient alors le problème de la théorie économique en fonction de l'existence de cette *histoire* « concrète », sans éprouver le besoin de poser la question de ses titres. Ils interprétaient sur le mode empiriste des analyses de Marx, qui, loin d'être des analyses historiques au sens fort, c'est-à-dire soutenues par le développement du concept d'histoire, sont plutôt des matériaux semi-finis *pour une histoire* (cf. dans ce Tome II le texte de Balibar), qu'un véritable traitement *historique* de ces *matériaux*. Ils faisaient de la présence de ces matériaux à demi élaborés l'argument d'une conception idéologique de l'histoire, et posaient alors la question de cette idéologie de l'histoire « concrète » à la théorie « abstraite » de l'économie politique : d'où à la fois leur fascination devant *Le Capital*, et leur embarras devant ce discours qui leur apparaissait, en nombre de ses parties, comme « spéculatif ». Les économistes avaient à peu près le même réflexe, tiraillés entre l'histoire économique (concrète) et la théorie économique (abstraite). Les uns et les autres pensaient trouver dans *Le Capital* ce qu'ils cherchaient, mais ils y trouvaient aussi quelque chose d'autre, qu'ils ne « cherchaient » pas, et qu'ils tentaient alors de *réduire*, en posant le problème imaginaire des rapports biunivoques ou autres entre l'ordre abstrait des concepts et l'ordre concret de l'histoire. Ils ne *voyaient* pas que ce qu'ils *trouvaient* ne répondait pas à leur question, mais à une tout autre question, qui, bien entendue, eût démenti l'illusion idéologique du concept d'histoire qu'ils portaient en eux, et projetaient dans leur lecture du *Capital*. Ce qu'ils ne voyaient pas, c'est que la théorie « abstraite » de l'économie politique est la théorie d'une région qui appartient organiquement comme région (niveau, ou instance) à l'objet même de la théorie de l'histoire. Ce qu'ils ne voyaient pas, c'est que l'histoire figure dans *Le Capital* comme objet de théorie, et non comme objet réel, comme objet « abstrait » (conceptuel), et non comme objet concret-réel ; et que les chapitres où le premier degré d'un traitement historique est appliqué par Marx soit aux luttes pour la réduction de la journée de travail, soit à l'accumulation primitive capitaliste, renvoient, comme à leur principe, à

la théorie de l'histoire, à la construction du *concept* d'histoire, et de ses « formes développées », dont la théorie économique du mode de production capitaliste constitue une « région » déterminée.

Encore un mot sur l'un des effets actuels de ce malentendu. Nous tenons en lui une des origines de l'interprétation du *Capital comme* « modèle théorique », formule dont l'intervention peut être a priori toujours relevée, au sens clinique précis du mot, comme un symptôme du malentendu empiriste sur l'objet d'une connaissance donnée. Cette conception de la théorie comme « modèle » n'est en effet possible que sous la première condition, proprement idéologique, d'inclure *dans* la théorie elle-même, la distance qui la sépare du concret empirique ; et sous la seconde condition également idéologique de penser cette distance comme une distance elle-même *empirique,* donc comme appartenant au concret lui-même, qu'on peut alors se donner le privilège (c'est-à-dire la banalité) de définir comme ce qui est « toujours-plus-riche-et-plus-vivant-que-la-théorie ». Qu'il y ait, dans cette proclamation des titres exaltants de la surabondance de la « vie » et du « concret », de la supériorité de l'imagination du monde, et de la verdeur de l'action, sur la pauvreté et la grisaille de la théorie, une sérieuse leçon de modestie intellectuelle à bon entendeur (présomptueux et dogmatique) salut, — nul doute. Mais que le concret et la vie puissent être un prétexte aux facilités d'un bavardage, qui peut servir à masquer, soit des desseins apologétiques (un dieu, quelle qu'en soit la griffe, est toujours en train de faire son nid dans les plumes de la surabondance, c'est-à-dire de la « transcendance » du « concret » et de la « vie »), soit une pure et simple paresse intellectuelle, — nous en sommes également prévenus. Ce qui nous importe est justement l'*usage* qui est fait de ce genre de lieux communs rabâchés sur le thème des surplus de la transcendance du concret. Or dans la conception de la connaissance comme « modèle », nous voyons le réel ou le concret, intervenir pour permettre de penser le rapport c'est-à-dire la *distance* du « concret » à la théorie, à la fois *dans* la théorie elle-même, et *dans* le réel lui-même, non pas dans un réel extérieur à cet objet réel dont la théorie donne précisément la connaissance, mais *dans cet objet réel même,* comme un rapport de la *partie* au *tout,* d'une partie « partielle » à un tout

surabondant. (Cf. Tome I, ch. I, paragraphe 10). Cette opération a pour effet inévitable de faire penser la théorie comme un instrument empirique, parmi d'autres, bref de réduire directement toute théorie de la connaissance comme modèle à ce qu'elle est : une forme de pragmatisme théorique.

Nous tenons donc là, jusque dans le dernier effet de sa méprise, un principe d'intelligence et de critique précis : c'est la mise en rapport de correspondance biunivoque, dans le réel de l'objet, d'un ensemble théorique (théorie de l'économie politique) avec l'ensemble empirique *réel* (l'histoire concrète) dont le premier ensemble est la connaissance, qui est à l'origine des contresens faits sur la question des « rapports » de la « Logique » et de « l'histoire » dans *Le Capital.* Le plus grave de ces contresens est son effet d'aveuglement : qu'il ait parfois empêché de percevoir que *Le Capital contenait* bel et bien une théorie de l'histoire, indispensable à l'intelligence de la théorie de l'économie.

V.- Le marxisme n'est pas un historicisme.

Mais par là, nous voici confrontés à un dernier malentendu qui est de la même race, mais peut-être encore plus grave, car il porte non seulement sur la lecture du *Capital,* non seulement sur la philosophie marxiste, mais sur le rapport qui existe entre *Le Capital* et la philosophie marxiste, donc entre le matérialisme historique et le matérialisme dialectique, c'est-à-dire sur le sens de l'œuvre de Marx considérée comme un tout, et finalement sur le rapport existant entre l'histoire réelle et la théorie marxiste. Ce malentendu tient dans la *bévue* qui *voit* dans le marxisme un historicisme, et le plus radical de tous, un « *historicisme absolu* ». Cette affirmation met en scène, sous les espèces du rapport existant entre la science de l'histoire et la philosophie marxistes, le rapport que la théorie marxiste entretient avec *l'histoire réelle.*

Je voudrais avancer que la marxisme n'est pas plus, du point de vue théorique, un historicisme qu'il n'est un humanisme (cf. *Pour Marx* p. 225 sq.) ; qu'en bien des circonstances humanisme et historicisme reposent tous deux sur la même problématique idéologique ; et que *théoriquement parlant,* le marxisme est, d'un même mouvement et en vertu de l'unique rupture épistémologique qui le fonde, un antihumanisme et un antihistoricisme. Je devrais en toute rigueur dire un a-humanisme et un a-historicisme. J'emploie donc consciemment, pour leur donner tout le poids d'une déclaration de rupture, qui loin d'aller de soi, est au contraire très rude à consommer, cette double formule *négative* (antihumanisme, antihistoricisme) au lieu d'une simple forme privative, car ce n'est pas trop de son injonction pour repousser l'assaut humaniste et historiciste qui, en certains milieux depuis quarante ans, ne cesse de menacer le marxisme.

Nous savons parfaitement en quelles circonstances cette interprétation humaniste et historiciste de Marx est née, et quelles circonstances récentes lui ont donné un regain

de vigueur. Elle est née d'une réaction vitale contre le mécanisme et l'économisme de la IIe Internationale, dans la période qui précéda et surtout dans les années qui suivirent la révolution de 1917. Elle possède, à ce titre, de réels mérites historiques, comme possède certains titres historiques, quoique sous une forme assez différente, la renaissance récente de cette interprétation, au lendemain de la dénonciation par le XXe Congrès des crimes et des erreurs dogmatiques du « Culte de la personnalité ». Si ce récent regain n'est que la répétition, et le plus souvent le détournement généreux ou habile mais « droitier » d'une réaction historique qui avait alors la force d'une protestation d'esprit révolutionnaire, quoique « gauchiste », — il ne saurait nous servir de norme pour juger du sens historique de son premier état. C'est autour de la gauche allemande, de Rosa Luxemburg et de Mehring d'abord, puis, après la révolution de 17, de toute une série de théoriciens dont certains se perdirent comme Korsch, mais d'autres jouèrent un rôle important, comme Lukacs, voire très important, comme Gramsci, que furent mis en place les thèmes d'un humanisme et d'un historicisme révolutionnaires. Nous savons en quels termes Lénine a jugé ce mouvement de réaction « gauchisant » contre la platitude mécaniste de la IIe Internationale : condamnant ses fables théoriques, sa tactique politique (cf. *Le gauchisme ou la maladie infantile du communisme*) mais sachant reconnaître ce qu'il contenait alors d'authentiquement révolutionnaire, par exemple dans Rosa Luxemburg et dans Gramsci. Il faudra bien un jour éclairer tout ce passé. Cette étude historique et théorique nous est indispensable pour bien distinguer, dans notre présent même, les personnages réels des fantômes, et pour asseoir sur des bases indiscutable, les résultats d'une critique conduite alors dans les confusions de la bataille, où la réaction contre le mécanisme et le fatalisme de la IIe Internationale, dut prendre la forme d'un appel à la conscience et à la volonté des hommes, pour qu'ils *fissent* enfin la révolution que l'histoire leur donnait à faire. Ce jour-là, on comprendra peut-être un peu mieux le paradoxe d'un titre célèbre où Gramsci exaltait *La Révolution contre* Le Capital, affirmant brutalement que la révolution anticapitaliste de 1917 avait dû se faire *contre* Le Capital *de K. Marx*, par l'action volontaire et consciente des hommes, des masses et des Bolcheviks et non par la vertu d'un Livre

où la IIe Internationale *lisait*, comme dans une Bible, l'avènement fatal du socialisme [10].

En attendant l'étude scientifique des conditions qui produisirent la première forme, « gauchiste », de cet humanisme et cet historicisme, nous sommes en mesure d'identifier ce qui, dans Marx, pouvait autoriser alors cette interprétation et ce qui ne manque pas, évidemment, de justifier sa forme récente aux yeux des lecteurs actuels de Marx. Nous ne serons pas étonnés de découvrir que les mêmes ambiguïtés de formulation qui ont pu nourrir une lecture mécaniciste et évolutionniste, ont autorisé également une lecture historiciste : Lénine nous a donné assez d'exemples du fondement théorique commun de l'opportunisme et du gauchisme, pour que cette paradoxale rencontre ne nous déconcerte pas.

J'invoque des ambiguïtés de formulations. Là encore, nous butons sur une réalité dont nous avons déjà mesuré les effets : Marx, qui a bel et bien *produit* dans son œuvre la distinction qui le sépare de ses prédécesseurs, n'a pas, — et c'est le sort commun de tous les inventeurs — pensé avec toute la netteté désirable *le concept* de cette distinction ; Marx n'a pas pensé théoriquement, sous une forme adéquate et développée, le concept et les implications théoriques de sa démarche théoriquement révolutionnaire. Tantôt il l'a pensée, faute de mieux, dans des concepts en partie empruntés, et avant tout dans des concepts hégéliens, — ce qui introduit un effet de décalage entre le champ sémantique originaire auquel sont empruntés ces concepts, et le champ des objets conceptuels auxquels ils sont appliqués. Tantôt il a pensé cette différence pour elle-même, mais partiellement, ou dans l'esquisse d'une indication, dans la recherche obstinée d'équivalents [11], mais sans parvenir d'emblée à énoncer dans l'adéquation d'un concept le sens original rigoureux de ce

10. Gramsci : « Non, les forces mécaniques ne l'emportent jamais dans l'histoire : ce sont les hommes, ce sont les consciences et l'esprit qui façonnent l'apparence extérieure et finissent toujours par triompher... à la loi naturelle, au cours fatal des choses des pseudo-savants on a substitué la volonté tenace de l'homme. » (Texte publié dans *Rinascità*, 1957, pp. 149-158. Cité par Mario Tronti dans *Studi Gramsciani*. Editori Riuniti, 1959, p. 306).

11. Sous ce rapport il faudrait consacrer toute une étude à ses métaphores typiques, à leur prolifération autour d'un centre qu'elles ont pour mission de *cerner*, ne pouvant l'appeler par son nom propre, celui de son concept.

qu'il produisait. Ce décalage, qui ne peut être décelé et réduit que par une lecture critique, *fait objectivement partie du texte même du discours de Marx* [12].

C'est là, hors de toute raison de tendance, pourquoi tant d'héritiers et des partisans de Marx ont pu développer des inexactitudes sur sa pensée, tout en prétendant, textes en mains, rester fidèles *à sa lettre*.

Je voudrais ici entrer dans quelque détail pour montrer en l'espèce sur quels textes on peut fonder une lecture *historiciste* de Marx. Je ne parlerai pas des textes de la Jeunesse de Marx, ou des textes de la Coupure (*Pour Marx*, p. 26) car là démonstration en est facile. On n'a pas besoin de faire violence à des textes comme les *Thèses* sur Feuerbach et *l'Idéologie Allemande*, et qui résonnent encore de profonds échos humanistes et historicistes, pour leur faire prononcer les mots qu'on attend d'eux : ils les prononcent tout seuls. Je parlerai seulement du *Capital* et de l'*Introduction* de 57.

Les textes de Marx sur lesquels peut être appuyée une lecture historiciste de Marx peuvent être groupés sous deux chefs. Les premiers concernent la définition des conditions dans lesquelles l'objet de toute science historique nous est donné.

Dans l'*Introduction* de 57 Marx écrit :

> « ... dans toute science historique ou sociale en général il ne faut jamais oublier, à propos de la marche des catégories économiques, *que le sujet, ici la société bourgeoise moderne, est donné, aussi bien dans la réalité que dans le cerveau*, que les catégories expriment donc des formes d'existence, des conditions d'existence déterminées, souvent de simples aspects déterminés de ce sujet, de cette société déterminée, etc. » (170).

On peut rapprocher ce texte d'un passage du *Capital* (I. 87) :

> « La réflexion sur les formes de la vie sociale, et par conséquent leur analyse scientifique, suit une

12. Le fait de ce décalage, sa nécessité ne sont pas le propre de Marx, mais de toute démarche de fondation scientifique, et de toute production scientifique en général : leur étude relève d'une théorie de l'histoire de la production des connaissances, et d'une histoire du théorique, dont nous éprouvons ici encore la nécessité.

route complètement opposée au mouvement réel. Elle commence après coup, avec des données déjà tout établies, *avec les résultats du développement...* »

Ces textes indiquent non seulement que l'objet de toute science sociale et historique est un objet devenu, un résultat, mais aussi que l'activité de connaissance qui s'applique à cet objet est elle aussi définie par *le présent* de ce donné, par le moment actuel du donné. C'est ce que certains interprètes marxistes italiens, reprenant une expression de Croce, appellent la catégorie de la « *contemporanéité* » du « présent historique », catégorie qui définit historiquement, et définit comme historiques, les conditions de toute connaissance portant sur un objet historique. Ce terme de contemporanéité peut contenir, nous le savons, une équivoque.

Marx, lui-même semble reconnaître cette condition absolue dans l'*Introduction,* quelques lignes avant le texte cité :

> « Ce qu'on appelle développement historique repose somme toute sur le fait que la dernière forme considère les formes passées comme des étapes menant à son propre degré de développement, et comme elle est rarement capable, et ceci seulement *dans des conditions bien déterminées, de faire sa propre critique...* elle les conçoit toujours sous un aspect unilatéral. La religion chrétienne n'a été capable d'aider à comprendre objectivement les mythologies antérieures, qu'après avoir achevé jusqu'à un certain degré, pour ainsi dire *dynamei,* sa propre critique. De même l'économie politique bourgeoise ne parvint à comprendre les sociétés féodales, antiques, orientales, que du jour où eut commencé *l'autocritique de la société bourgeoise...* »
>
> (*Introduction,* 170).

Je résume : toute science d'un objet historique (et en particulier de l'économie politique) porte sur un objet historique donné, présent, objet devenu résultat de l'histoire passée. Toute opération de connaissance, partant du présent et portant sur un objet-devenu, n'est donc que la projection du présent sur le passé de cet objet. Marx décrit donc ici la rétrospection que Hegel avait critiquée

dans l'histoire « réfléchissante » (*Introduction à la philosophie de l'Histoire*). Cette rétrospection inévitable n'est scientifique que si le présent parvient à la science de soi, à la critique de soi, à son autocritique, c'est-à-dire si le présent est une « *coupe essentielle* » qui rend l'essence *visible*.

Mais voici où intervient le second groupe de textes : le point décisif où l'on pourrait parler d'un historicisme de Marx. Ce point concerne précisément ce que Marx appelle dans le texte ci-dessus « *les conditions bien déterminées de l'autocritique* » *d'un présent*. Entendons : pour que cesse d'être subjective la rétrospection de la conscience de soi d'un présent, il faut que ce présent soit capable de s'autocritiquer, pour atteindre à la *science de soi*. Or que voyons-nous, si nous considérons l'histoire de l'économie politique ? Nous voyons des penseurs qui n'ont rien fait d'autre que penser, enfermés *dans les limites de leur présent*, et ne pouvant sauter par-dessus leur temps. Aristote : tout son génie ne lui a permis que d'écrire l'égalité x objets A = y objets B, comme égalité, et de déclarer que la substance commune de cette égalité était impensable parce qu'absurde. Ce faisant, il a touché aux limites de son temps. Qui l'empêchait d'aller au-delà ?

> « *Ce qui empêchait Aristote de* LIRE (herauslesen) dans la forme valeur des marchandises que tous les travaux sont exprimés ici comme travail humain indistinct, et par conséquent égaux, c'est que la société grecque reposait sur le travail des esclaves, et avait pour base naturelle l'inégalité des hommes, et de leurs forces de travail. »
>
> (*Capital*, I, 73).

Le présent qui permettait à Aristote d'avoir cette géniale intuition de lecture lui interdisait en même temps de répondre au problème qu'il avait posé [13]. Il en va de même de tous les autres grands inventeurs de l'économie politique classique. Les Mercantilistes n'ont fait que réfléchir leur propre présent, en faisant la théorie monétaire de la politique monétaire de leur temps. Les Physiocrates n'ont fait

13. Ce n'est pas faux, certes, mais lorsqu'on rapporte directement à l' « histoire » cette limitation, on risque, ici encore, d'invoquer simplement le concept *idéologique* d'histoire.

que réfléchir leur propre présent, en esquissant une théorie géniale de la plus-value, mais de la plus-value naturelle, celle du travail agricole, où l'on pouvait *voir* le blé pousser et le surplus non consommé d'un ouvrier agricole producteur de blé, passer dans les greniers du fermier : ce faisant ils n'énonçaient rien d'autre que *l'essence même de leur présent,* le développement du capitalisme agraire dans les plaines grasses du Bassin Parisien, que Marx énumère, la Normandie, la Picardie, l'Ile-de-France (*Antidühring,* E. S., chapitre X, p. 283). Eux non plus ne pouvaient sauter par-dessus leur temps ; ils ne parvenaient à des connaissances que dans la mesure même où leur temps les leur offrait dans une forme *visible,* les avait produites pour leur conscience : ils décrivaient en somme ce qu'ils *voyaient.* Smith et Ricardo sont-ils allés au-delà, et ont-ils décrit ce qu'ils ne *voyaient pas ?* Ont-ils sauté par-dessus leur temps ? Non. S'ils sont parvenus à une science qui fût autre chose que la simple *conscience* de leur présent, c'est parce que leur conscience contenait la véritable *autocritique* de ce présent. Comment cette autocritique a-t-elle alors été possible ? Dans la logique de cette interprétation, hégélienne en son principe, on est tenté de dire : ils ont atteint dans la conscience de leur présent la science même, parce que cette conscience était, comme conscience, *sa propre autocritique, donc science de soi.*

En d'autres termes : la caractéristique de leur présent vivant et vécu, qui le distingue de tous les autres *présents* (du passé), est que, pour la première fois, ce présent produisait en soi *sa propre critique de soi,* qu'il possédait donc ce privilège historique de produire la science de soi dans la forme même de la conscience de soi. Mais il porte un nom : c'est le présent du *savoir absolu,* où la conscience et la science ne font qu'un, où la science existe dans la forme immédiate de la conscience, et où la vérité peut être *lue* à livre ouvert dans les phénomènes, sinon directement, du moins à peu d'efforts, puisque dans les phénomènes, sont réellement présentes, dans l'existence empirique réelle, les abstractions sur lesquelles repose toute la science historico-sociale considérée.

> « Le secret de l'expression de la valeur (dit Marx aussitôt après avoir parlé d'Aristote) l'égalité et l'équivalence de tous les travaux parce que et en tant qu'ils sont du travail humain, ne peuvent être

déchiffrés que lorsque l'idée de l'égalité humaine a déjà acquis la ténacité d'un préjugé populaire... Mais cela n'a lieu que *dans une société où la forme marchandise est devenue la forme générale des produits du travail,* où par conséquent le rapport des hommes entre eux en tant que producteurs et échangistes de marchandises est le rapport social dominant... »

(*Capital,* I, 75).

Ou encore :

« ... il faut que la production marchande se soit complètement développée avant que, *de l'expérience* même se dégage cette vérité *scientifique :* que les travaux privés, exécutés indépendamment les uns des autres, bien qu'ils s'entrelacent comme ramifications du système social spontané de la division du travail, sont constamment ramenés à leur mesure sociale proportionnelle... »

(*Capital,* I ,87).

« La découverte scientifique... que les produits du travail, en tant que valeurs, sont l'expression pure et simple du travail humain dépensé dans leur production marque une époque dans le développement de l'humanité... »

(*Capital,* I, 86).

Cette époque historique de la fondation de la science de l'Economie politique semble bel et bien mise ici en rapports avec l'expérience même (Erfahrung) c'est-à-dire la lecture à ciel ouvert de l'essence dans le phénomène ou, si l'on préfère, la lecture en coupe de l'essence dans la tranche du présent, avec l'essence d'une époque particulière de l'histoire humaine, où la généralisation de la production marchande, donc de la catégorie de marchandise, apparaît tout à la fois comme la condition de possibilité absolue et le donné immédiat de cette lecture directe de l'expérience. De fait, aussi bien dans l'*Introduction* que dans *Le Capital,* il est dit que cette réalité du travail en général, du travail abstrait, est produite comme une réalité phénoménale par la production capitaliste. L'histoire aurait en quelque sorte atteint ce point, produit ce présent spécifique exceptionnel où les *abstractions scientifiques existent à l'état de réalités empiriques,* où la

science, les concepts scientifiques existent dans la forme du *visible* de l'expérience comme autant de *vérités* à ciel ouvert.

Voici le langage de l'*Introduction :*

> « ... *Cette abstraction du travail en général n'est pas seulement le résultat dans la pensée* (*geistige*) d'une totalité concrète de travaux. L'indifférence à l'égard de tel travail déterminé correspond à une forme de société dans laquelle les individus déterminés passent avec facilité d'un travail à l'autre, et dans laquelle le genre de travail précis est pour eux fortuit, donc indifférent. Là le travail est devenu non seulement dans la *catégorie*, mais dans *la réalité* (in *der Wirklichkeit*) elle-même un moyen de créer la richesse en général, et a cessé, en tant que détermination, *de ne faire qu'un avec les individus, sous quelque aspect particulier.* Cet état de choses a atteint son plus haut degré de développement dans la forme d'existence la plus moderne des sociétés bourgeoises, aux Etats-Unis. *C'est là seulement que l'abstraction de la catégorie « travail », « travail en général », travail « sans phrase », point de départ de l'économie moderne, devient vérité pratique (wird praktisch wahr). Ainsi l'abstraction la plus simple, que l'économie moderne place au premier rang et qui exprime un rapport très ancien et valable pour toutes les formes de société, n'apparaît pourtant sous cette forme abstraite comme vérité pratique* (*praktisch wahr*) *qu'en tant que catégorie de la société la plus moderne.* »
>
> (*Introduction,* 168-169) (Souligné par moi, L. A.).

Si le présent de la production capitaliste a produit dans sa réalité visible (Wirklichkeit, Erscheinung, Erfahrung), dans sa conscience de soi, la vérité scientifique elle-même, si donc sa conscience de soi, son propre phénomène est en acte sa propre autocritique, — on comprend parfaitement que la rétrospection du présent sur le passé ne soit plus idéologie, mais vraie connaissance, et on saisit *le primat épistémologique légitime du présent sur le passé :*

> « La société bourgeoise est l'organisation historique de la production *la plus développée, et la plus variée qui soit.* De ce fait, les catégories qui expri-

ment les rapports de cette société et qui permettent d'en comprendre la structure permettent en même temps *de se rendre compte de la structure et des rapports de production de toutes les formes de société disparues avec les débris et les éléments desquels elle s'est édifiée, dont certains vestiges, partiellement non encore dépassés, continuent à subsister en elle, et dont certains simples signes, en se développant, ont pris toute leur signification, etc. L'anatomie de l'homme est la clé de l'anatomie du singe.* Dans les espèces animales inférieures, on ne peut comprendre *les signes annonciateurs* de la forme supérieure que lorsque la forme supérieure est elle-même déjà connue. Ainsi l'économie bourgeoise nous donne la clé de l'économie antique, etc. »

(*Introduction*, p. 169).

Il suffit de franchir encore un pas dans la logique du savoir absolu, de penser le développement de l'histoire qui culmine et s'accomplit dans le présent d'une science identique à la conscience, et de réfléchir ce résultat dans une rétrospection fondée, pour concevoir toute l'histoire économique (ou autre) comme le développement, au sens hégélien, d'une forme simple primitive, originaire, par ex. la valeur, immédiatement présente dans la marchandise, et pour lire *Le Capital* comme une *déduction logico-historique* de toutes les catégories économiques à partir d'une catégorie originaire, la catégorie de valeur ou encore la catégorie de *travail*. Sous cette condition la méthode d'exposition du *Capital* se confond avec la genèse spéculative du concept. Bien plus, cette genèse spéculative du concept est identique avec la genèse du concret réel lui-même, c'est-à-dire avec le processus de l'histoire empirique. Nous nous trouverions ainsi devant une œuvre d'essence hégélienne. C'est pouquoi la question du point de départ revêt une telle valeur critique, tout pouvant se jouer dans une lecture malentendue du premier chapitre du premier Livre. C'est aussi pour cette raison que toute lecture critique, comme l'ont montré les exposés précédents, doit élucider le statut des concepts et du mode d'analyse du premier chapitre du premier Livre, pour ne pas tomber dans ce malentendu.

Cette forme d'historicisme peut être considérée comme une *forme-limite*, dans la mesure même où elle culmine

et s'annule dans la négation du savoir-absolu. A ce titre, on peut la tenir pour la matrice commune des autres formes, moins péremptoires et souvent moins visibles, quoique parfois plus « radicales », de l'historicisme, car elle nous introduit à leur intelligence.

J'en veux pour preuve des formes contemporaines d'historicisme qui imprègnent, parfois consciemment, parfois inconsciemment l'œuvre de certains interprètes du marxisme, particulièrement en Italie, comme en France. C'est dans la tradition marxiste italienne que l'interprétation du marxisme comme « historicisme absolu » présente les traits les plus accusés et les formes les plus rigoureuses : on me permettra d'y insister quelques instants.

C'est à Gramsci, qui l'avait en grande partie héritée de Labriola et de Croce, que remonte cette tradition. Il me faut donc parler de Gramsci. Je ne le fais pas sans un très profond scrupule, craignant non seulement de défigurer par des remarques forcément schématiques, l'esprit d'une œuvre géniale, prodigieusement nuancée et subtile, — mais aussi d'engager malgré moi le lecteur à étendre les réserves théoriques que je voudrais formuler à propos de l'interprétation gramscienne *du seul matérialisme dialectique*, aux découvertes fécondes de Gramsci dans le domaine du *matérialisme historique*. Je demande donc qu'on prenne bien garde à cette distinction, sans laquelle cette tentative de réflexion critique outrepasserait ses limites.

Je veux d'abord avertir d'une précaution élémentaire : je me refuserai de prendre immédiatement, en toute occasion, et sous le premier prétexte ou texte venu, Gramsci à ses propres mots ; je ne retiendrai ses *mots* que lorsqu'ils joueront la fonction confirmée de *concepts « organiques »*, appartenant vraiment à sa problématique philosophique la plus profonde, et non lorsqu'ils joueront uniquement le rôle d'un langage, chargé d'assumer soit un rôle polémique, soit une fonction de désignation « pratique » (désignation soit d'un problème ou d'un objet *existants*, soit d'une *direction* à prendre pour bien poser et résoudre un problème). Par exemple, ce serait proprement faire un injuste procès d'intention à Gramsci, que de le déclarer « humaniste » et « historiciste » « absolu », sur la première lecture d'un texte polémique comme cette note célèbre sur Croce (*Il Materialismo Storico e la Filosofia di B. Croce*. Einaudi, p. 159) :

« Il est sûr que l'hégélianisme est la plus importante (relativement) des raisons de philosopher de notre auteur, aussi et spécialement parce que l'hégélianisme a tenté de dépasser les conceptions traditionnelles de l'idéalisme et du matérialisme en une nouvelle synthèse qui eut sans nul doute une importance exceptionnelle et qui représente un moment historico-mondial de la recherche philosophique. C'est ainsi qu'il arrive que, lorsqu'on dit dans l'*Essai* (de Croce) que le terme d' « immanence » dans la philosophie de la praxis est employé dans un sens métaphorique, on ne dit rien du tout ; en réalité, le terme d'immanence a acquis une signification particulière qui n'est pas celle des « panthéistes », et qui n'a rien de la signification métaphysique traditionnelle, mais qui est nouvelle et doit être fixée. On a oublié dans l'expression très courante (de matérialisme historique) qu'il fallait mettre l'accent sur le second terme « historique », et non sur le premier, qui est d'origine métaphysique. *La philosophie de la praxis est « l'historicisme » absolu, la mondanisation et la « terrestrité » absolues de la pensée, un humanisme absolu de l'histoire.* C'est dans cette direction qu'il faut creuser le filon de la nouvelle conception du monde. »

Il est trop clair en effet que ces affirmations « humaniste » et « historiciste » « absolues » de Gramsci ont d'abord un sens critique et polémique ; qu'elles ont, avant toute autre, pour fonction : 1) de refuser toute interprétation métaphysique de la philosophie marxiste, et 2) d'*indiquer,* comme concepts « pratiques » [14] le lieu, et la direction du lieu où la conception marxiste doit s'établir, pour rompre tous liens avec les métaphysiques antérieures : le lieu de « l'immanence », de « l'ici-bas », que Marx opposait déjà comme le « diesseits » (notre ici-bas) à la transcendance, l'au-delà (jenseits) des philosophies classiques. Cette distinction figure en propres termes dans une des *Thèses sur Feuerbach* (la Thèse n° 2). Toutefois, nous pouvons déjà, de la nature « indicative-pratique » de ces deux concepts, accouplés par Gramsci dans une seule et même fonction (humanisme, historicisme), tirer une pre-

14. Au sens défini dans *Pour Marx*, pp. 254 sq.

mière conclusion, elle-même restrictive certes, mais théoriquement importante : si ces concepts sont polémiques-indicatifs, ils indiquent bien la direction dans laquelle une recherche doit s'engager, le type de domaine dans lequel doit être posé le problème de l'interprétation du marxisme, mais ils ne donnent pas le *concept positif* de cette interprétation. Pour pouvoir juger l'interprétation de Gramsci, nous devons d'abord mettre à jour les concepts positifs qui l'expriment. Qu'entend donc Gramsci par « historicisme absolu » ?

Si nous dépassons l'intention critique de ses formulations, nous trouvons d'abord un premier *sens positif*. En présentant le marxisme comme un historicisme, Gramsci met l'accent sur une détermination essentielle à la théorie marxiste : son rôle pratique dans l'*histoire réelle*. Un des soucis constants de Gramsci concerne le rôle pratico-historique de ce qu'il appelle, reprenant la conception crocienne de la religion, les grandes « conceptions du monde » ou « idéologies » : ce sont des formations théoriques capables de pénétrer dans la vie pratique des hommes, donc d'inspirer et d'animer toute une époque historique, en fournissant aux hommes, non seulement aux « intellectuels » mais aussi et surtout aux « simples », à la fois une vue générale du cours du monde, *et en même temps* une règle de conduite pratique [15]. Sous ce rapport, l'histo-

15. « Si l'on s'en tient à la définition que B. Croce donne de la religion, cas d'une conception du monde qui serait devenue norme de vie, et si norme de vie n'est pas pris au sens livresque, mais norme réalisée dans la vie pratique, la plupart des hommes sont philosophes, dans la mesure où ils agissent pratiquement et où, dans leurs actions pratiques... est implicitement contenue une conception du monde, une philosophie ». Gramsci, *Materialismo Storico*, p. 21.

« Mais maintenant se pose le problème fondamental de toute conception du monde, de toute philosophie qui est devenue un mouvement culturel, une « religion » et une « foi », cas qui a produit une activité pratique et une volonté, et qui se trouve contenue dans cette dernière comme prémisse théorique implicite (une « idéologie » pourrait-on dire, si au terme idéologie on donne justement le sens le plus élevé d'une conception du monde, qui se manifeste implicitement dans l'art, dans le droit, dans l'activité économique, dans toutes les manifestations de la vie individuelle et collective).

« En d'autres termes, le problème qui se pose est de conserver l'unité idéologique dans le bloc social, qui est cimenté et unifié précisément par cette idéologie... » (*Ib.* p. 7.)

On aura noté que la conception d'une idéologie qui se manifeste « implicitement » dans l'art, le droit, l'activité économique, « toutes les manifestations de la vie individuelle et collective » est très proche de la conception hégélienne.

ricisme du marxisme n'est que la conscience de cette tâche et de cette nécessité : le marxisme ne peut prétendre à être la théorie de l'histoire, que s'il pense, *dans sa théorie même*, les conditions de cette pénétration dans l'histoire, dans toutes les couches de la société, et jusque dans la conduite quotidienne des hommes. C'est dans cette perspective que l'on peut comprendre un certain nombre de formules de Gramsci disant par exemple que la philosophie doit être concrète, réelle, doit être histoire, que le philosophe réel n'est rien d'autre que le politique, que la philosophie, la politique et l'histoire sont en définitive une seule et même chose [16]. C'est de ce point de vue qu'on peut comprendre sa théorie des intellectuels et de l'idéologie, sa distinction entre les intellectuels individuels, qui peuvent produire des idéologies plus ou moins subjectives et arbitraires, et les intellectuels « organiques », ou « l'intellectuel collectif » (le Parti), qui assurent l' « hégémonie » d'une classe dominante en faisant passer sa « conception du monde » (ou idéologie organique) dans la vie quotidienne de tous les hommes ; et entendre son interprétation du « Prince » machiavélien, dont le parti communiste moderne reprend l'héritage dans des conditions nouvelles, etc. Dans tous ces cas, Gramsci ne fait qu'exprimer cette nécessité, non seulement pratiquement, mais *consciemment, théoriquement* inhérente au marxisme. L'historicisme du marxisme n'est alors que l'un des *aspects* et des *effets* de sa propre théorie bien conçue, il n'est que sa propre théorie conséquente avec soi : une théorie de l'histoire réelle doit passer, elle aussi, comme l'ont fait jadis d'autres « conceptions du monde », dans l'histoire réelle. Ce qui

16. « Tous les hommes sont philosophes » (p. 3).
« Puisque agir c'est toujours agir *politiquement* ne peut-on dire que la philosophie réelle de chacun est contenue tout entière dans sa politique ?... on ne peut donc détacher la philosophie de la politique, et on peut montrer même que le choix et la critique d'une conception du monde sont eux aussi un fait politique. » (p. 6.)
« S'il est vrai que toute philosophie est *l'expression* d'une société, elle devrait réagir sur la société, déterminer certains effets, positifs et négatifs ; la mesure dans laquelle elle réagit est la mesure de sa portée historique, du fait qu'elle n'est pas « élucubration » individuelle, mais « fait historique ». » (pp. 23-24.)
« L'identité de l'histoire et de la philosophie est immanente au matérialisme... La proposition que le prolétariat allemand est l'héritier de la philosophie classique allemande contient justement l'identité de l'histoire et de la philosophie... » (p. 217.) Cf. les pages 232-234.

est vrai des grandes religions, doit l'être à plus forte raison du marxisme lui-même, non seulement en dépit, mais à cause même de la différence qui existe entre lui et ces idéologies, en raison de sa nouveauté philosophique, puisque sa *nouveauté* consiste à inclure le sens pratique de sa théorie même [17].

Toutefois, on l'aura noté, ce dernier sens de l' « historicisme », qui nous renvoie à un thème intérieur à la théorie marxiste, est encore, pour une très grande part, une *indication critique,* destinée à condamner tous les marxistes « livresques », ceux qui prétendent faire retomber le marxisme dans le sort des « philosophies individuelles » sans prise sur la réalité, — ou encore tous les idéologues, qui, tel Croce, reprennent la tradition malheureuse des intellectuels de la Renaissance, voulant faire l'éducation du genre humain « par le haut », sans entrer dans l'action politique, et dans l'histoire réelle. L'historicisme affirmé par Gramsci a le sens d'une vigoureuse protestation contre cet aristocratisme de la théorie et de ses « penseurs » [18]. La vieille protestation contre le pharisaïsme livresque de la IIe Internationale (« La Révolution contre *Le Capital* ») y résonne encore : c'est un appel direct à la « pratique », à l'action politique, à la « transformation du monde », sans quoi le marxisme ne serait que la proie de rats de bibliothèques, ou de fonctionnaires politiques passifs.

Cette protestation porte-t-elle *nécessairement* en soi une interprétation théorique nouvelle de la théorie marxiste ? Pas *nécessairement :* car elle peut simplement développer sous la forme pratique d'un rappel absolu, un thème essentiel de la théorie de Marx : le thème du nouveau rapport, instauré par Marx, *dans sa théorie même,* entre la « théorie » et la « pratique ». Ce thème, nous le trouvons pensé par Marx *en deux endroits,* d'une part dans le matérialisme historique (dans la théorie du rôle des idéologies, et du rôle d'une théorie scientifique dans la transformation des idéologies existantes), et d'autre part dans le matérialisme dialectique, à propos de la théorie marxiste de la théorie et de la pratique, et de leur rapport, dans ce

17. Ce que *recouvre* le concept d' « historicisme », pris en ce sens, porte un nom précis dans le marxisme : c'est le problème de l'union de la théorie et de la pratique, plus particulièrement le problème de l'union de la théorie marxiste et du mouvement ouvrier.

18. Gramsci, *Materialismo Storico,* pp. 8-9.

qu'on a coutume d'appeler « la théorie matérialiste de la connaissance ». Dans ces deux cas, ce qui est affirmé avec vigueur par Marx, et ce qui est en cause dans notre problème, c'est le *matérialisme* marxiste. L'accent mis par Gramsci sur l' « historicisme » du marxisme, dans le sens très précis que nous venons de définir, fait donc allusion *en réalité* au caractère résolument *matérialiste* de la conception de Marx (à la fois dans le matérialisme historique, et dans le matérialisme dialectique). Or cette *réalité* nous met sur la voie d'une remarque déconcertante, et qui comporte trois aspects, aussi troublants l'un que l'autre. 1) Alors que ce qui est directement en cause est le *matérialisme*, Gramsci déclare que dans l'expression « matérialisme historique » « il faut mettre l'accent *sur le second terme : « historique », et non sur le premier, « qui est*, dit-il, *d'origine métaphysique* ». 2) Alors que l'accent *matérialiste* concerne non seulement le matérialisme historique, mais aussi le matérialisme dialectique, Gramsci ne parle guère que du matérialisme historique, — bien plus, il suggère que l'expression de « matérialisme » induit inévitablement des résonances « métaphysiques », ou peut-être plus que des résonances. 3) Il est clair alors que Gramsci donne à l'expression de « matérialisme historique », qui désigne uniquement la théorie scientifique de l'histoire, un double sens à porter : elle signifie pour lui *en même temps*, et le matérialisme historique, et la philosophie marxiste : Gramsci tend donc à confondre dans *le seul matérialisme historique*, à la fois la théorie de l'histoire, et le matérialisme dialectique, qui sont pourtant deux disciplines distinctes. Pour énoncer ces remarques et cette dernière conclusion, je ne m'autorise évidemment pas de la seule phrase que j'analyse, mais de très nombreux autres développements de Gramsci [19], qui la confirment

19. Cf. par ex. : « La philosophie de la praxis dérive certainement de la conception immanentiste de la réalité, mais dans la mesure où cette dernière a été purifiée de tout arôme spéculatif, et réduite à la pure histoire ou historicité, ou au pur humanisme... non seulement la philosophie de la praxis est rattachée à l'immanentisme, mais aussi sa conception subjective de la réalité, dans la mesure même où elle la renverse, l'expliquant comme fait historique, comme « subjectivité historique d'un groupe social, comme fait réel, qui se présente comme phénomène de « spéculation » philosophique et est simplement un acte pratique, la forme d'un contenu concret social et la façon de conduire l'ensemble de la société à se constituer une unité morale... » *Materialismo Storico*, p. 191.

Ou encore : « S'il est nécessaire, dans l'éternel écoulement des

sans équivoque, qui lui donnent donc un sens conceptuel. Je crois que c'est là que nous pouvons découvrir un nouveau sens de l' « historicisme » gramscien, que l'on ne peut plus réduire, cette fois, à l'emploi légitime d'un concept indicatif, polémique ou critique, — mais qu'il faut bien considérer comme une *interprétation théorique* portant sur le contenu même de la pensée de Marx, et qui peut tomber, alors sous nos réserves ou nos critiques.

Il y a, finalement, chez Gramsci, au-delà du sens polémique et pratique de ce concept, une véritable conception « historiciste » de Marx : une conception « historiciste » de la théorie du *rapport de la théorie de Marx à l'histoire réelle.* Ce n'est pas tout à fait un hasard si Gramsci est constamment hanté par la théorie crocienne de la religion ; s'il en accepte les termes, et s'il l'étend des religions effectives à la nouvelle « conception du monde » qu'est le marxisme ; s'il ne fait, *sous ce rapport,* aucune différence entre ces religions et le marxisme ; s'il les range, religions et marxisme, sous le même concept de « conceptions du monde », ou « idéologies » ; s'il identifie aussi aisément religion, idéologie, philosophie et théorie marxiste, sans relever que, ce qui distingue le marxisme de ces « conceptions du monde » idéologiques, c'est moins cette différence formelle (importante) de mettre fin à tout « au-delà » supraterrestre, que la *forme* distinctive de cette immanence absolue (sa « terrestréité ») : *la forme de la scientificité.* Cette « coupure » entre les anciennes religions ou idéologies même « organiques » et le marxisme, *qui, lui, est une science,* et qui doit devenir l'idéologie « organique » de l'histoire humaine, en produisant dans les masses une *nouvelle* forme d'idéologie (une idéologie qui repose cette fois sur une science, — *ce qui ne s'était jamais vu*) — cette coupure n'est pas vraiment réfléchie par Gramsci, et, absorbé qu'il est par l'exigence et les conditions pratiques de la pénétration de la « philosophie de la praxis » dans

---

événements, de fixer des concepts, sans lesquels la réalité ne pourrait être comprise, il faut aussi, et c'est absolument indispensable, fixer et rappeler que réalité en mouvement et concept de la réalité, s'ils peuvent être distingués *logiquement,* doivent être conçus *historiquement* comme unité inséparable. » *Ibid.,* p. 216.

Les résonances de l'historicisme bogdanovien sont évidentes dans le premier texte ; dans le second figure la thèse empiriste-spéculative de tout historicisme : l'identité du concept et de l'objet *réel* (historique).

l'histoire réelle, il néglige la signification théorique de cette coupure et ses conséquences théoriques et pratiques. Aussi a-t-il très souvent tendance *à réunir sous un même terme* la théorie scientifique de l'histoire (matérialisme historique), et la philosophie marxiste (matérialisme dialectique), et à penser cette unité comme une « conception du monde » ou comme une « idéologie » somme toute comparable aux anciennes religions. Il a de même tendance à penser le rapport de la *science* marxiste à l'histoire réelle sur le modèle du rapport d'une *idéologie* « organique » (historiquement dominante et agissante) à l'histoire réelle ; et en définitive à penser ce rapport de la théorie scientifique marxiste à l'histoire réelle sur le modèle du rapport d'*expression directe* qui rend assez bien compte du rapport d'une idéologie organique à son temps. C'est là que réside, me semble-t-il, le principe contestable de l'historicisme de Gramsci. C'est là qu'il retrouve spontanément le langage et la problématique théorique indispensables à tout « historicisme ».

A partir de ces prémisses, on peut donner un sens théoriquement historiciste aux formules que j'ai citées en commençant, — car, soutenues par tout le contexte que je viens de signaler, elles assument aussi ce sens chez Gramsci, — et si je vais maintenant tenter de développer, aussi rigoureusement que possible en un aussi bref espace, leurs implications, ce n'est pas tant pour en faire grief à Gramsci (qui a trop de sensibilité historique et théorique pour ne pas prendre, quand il le faut, toutes ses distances), que pour rendre *visible* une logique latente dont la connaissance peut rendre intelligibles un certain nombre de ses effets théoriques, dont la rencontre resterait autrement énigmatique, soit chez Gramsci lui-même, soit chez certains de ceux qu'il inspire ou qui peuvent le rejoindre. Là encore, je vais donc exposer, comme je l'ai fait à propos de la lecture « historiciste » de certains textes du *Capital*, une *situation-limite*, et définir moins telle ou telle interprétation (Gramsci, della Volpe, Colletti, Sartre, etc.) que *le champ* de la problématique théorique qui hante leurs réflexions, et qui, de temps à autre, surgit en certains de leurs concepts, de leurs problèmes et de leurs solutions.

A cette fin, et sous ces réserves, qui ne sont pas de style, je prendrai maintenant la formule : le marxisme doit être conçu comme un « *historicisme absolu* » pour une thèse symptomatique, qui nous permettra de mettre en

évidence toute une problématique latente. Comment entendre, dans notre perspective présente, cette affirmation ? Si le marxisme est un historicisme absolu, c'est qu'il historicise cela même qui, dans l'historicisme hégélien, est proprement négation théorique et pratique de l'histoire : sa fin, le présent indépassable du Savoir absolu. Dans l'historicisme absolu il n'est plus de Savoir absolu, donc de fin de l'histoire.

Il n'est plus de présent privilégié où la totalité devienne visible et lisible dans une « coupe d'essence », où conscience et science coïncideraient. Qu'il n'y ait plus de Savoir absolu, — ce qui rend l'historicisme *absolu*, — signifie que le Savoir absolu est lui-même historicisé. S'il n'est plus de présent privilégié, tous les présents le deviennent au même titre. Il suit que le temps historique possède, en chacun de ses présents, une structure telle qu'elle permette à chaque présent la « coupe d'essence » de la contemporanéité. Toutefois, comme la totalité marxiste n'a pas la même structure que la totalité hégélienne, qu'en particulier elle comporte des niveaux ou instances différents non directement expressifs les uns des autres, — il faut, pour la rendre susceptible de la « coupe d'essence », relier entre eux ces niveaux distincts d'une manière telle que le présent de chacun coïncide avec tous les présents des autres ; qu'ils soient donc « contemporains ». Leur rapport ainsi remanié exclura ces effets de distorsion et de décalage. qui contredisent, dans la conception marxiste authentique, cette lecture idéologique de la contemporanéité. Le projet de penser le marxisme comme historicisme (absolu) déclenche donc automatiquement les effets en chaîne d'une logique nécessaire, qui tend à rabattre et aplatir la totalité marxiste sur une variation de la totalité hégélienne, et qui, même sous la précaution de distinctions plus ou moins rhétoriques, finit par estomper, réduire ou omettre les différences réelles qui séparent les niveaux.

Le point symptomatique où cette réduction des niveaux se montre à nu, — c'est-à-dire se dissimule sous le couvert d'une « évidence » qui la trahit (dans les deux sens du mot), nous pouvons le désigner avec précision : dans le statut de la *connaissance* scientifique et philosophique. Nous avons vu que Gramsci insistait à tel point sur l'unité pratique de la conception du monde et de l'histoire qu'il négligeait de retenir ce qui distingue la théorie marxiste de toute idéologie organique antérieure : son

caractère de connaissance *scientifique*. La philosophie marxiste, qu'il ne distingue pas nettement de la théorie de l'histoire, subit le même destin : Gramsci la met en rapport d'expression direct avec l'histoire présente : la philosophie est alors, comme le voulait Hegel (conception reprise par Croce) « histoire de la philosophie », et en définitive *histoire*. Toute science, toute philosophie étant en leur fond réel histoire réelle, l'histoire réelle peut elle-même être dite philosophie et science.

Mais comment peut-on penser, dans la théorie marxiste cette double affirmation radicale, créer les conditions théoriques qui permettent de la formuler ? Par toute une série de glissements conceptuels, qui ont justement pour effet de *réduire* la distance entre les niveaux que Marx avait distingués. Chacun de ces glissements est d'autant moins perceptible qu'on ne s'est pas rendu attentif aux distinctions théoriques enregistrées dans la précision des concepts de Marx.

C'est ainsi que Gramsci déclare constamment qu'une théorie scientifique, ou telle ou telle catégorie relevant d'une science, est une « *superstructure* » [20] ou une « catégorie historique » qu'il assimile à un « rapport humain » [21]. C'est, en fait, attribuer au concept de « superstructure » une extension que Marx lui refuse : puisqu'il range seulement sous ce concept 1) la superstructure juridico-politique, et 2) la superstructure idéologique (les « formes de conscience sociale » correspondantes) : Marx *n'y inclut jamais*, sauf dans les Œuvres de Jeunesse (et en particulier dans les Manuscrits de 44), *la connaissance scientifique*. Pas plus que la langue, dont Staline a montré qu'elle lui échappait, la science ne peut être rangée sous la catégorie de « superstructure ». Faire de la science une superstructure, c'est la penser comme une de ces idéologies « organiques » qui font si bien « bloc » avec la structure qu'elles ont la même « histoire » qu'elle ! Or, même dans la théorie marxiste, nous lisons que les idéologies peuvent survivre à la structure qui leur a donné naissance (c'est le cas de la plus grande partie d'entre elles : par exemple la religion, ou la morale, ou la philosophie idéologique), et

20. Cf. les pages étonnantes de Gramsci sur la science. *Materialismo Storico*, pp. 54-57.
« En réalité la science elle aussi est une superstructure, une idéologie. » (56). Cf. aussi p. 162.
21. *Materialismo Storico*, p. 160.

certains éléments de la superstructure juridico-politique également (le droit romain !). Quant à la science, elle peut bien naître d'une idéologie, se détacher de son champ pour se constituer en science, mais justement ce détachement, cette « coupure » inaugurent une nouvelle forme d'existence et de temporalité historiques, qui font échapper la science (au moins dans certaines conditions historiques qui assurent la continuité réelle de sa propre histoire, — ce ne fut pas toujours le cas), au sort commun d'une unique histoire : celle du « bloc historique » de l'unité de la structure et de la superstructure. L'idéalisme réfléchit idéologiquement la temporalité propre à la science, son rythme de développement, son type de continuité et de scansion, qui semblent la faire échapper aux vicissitudes de l'histoire politique et économique, sous la forme de l'anhistoricité, de l'intemporalité : il hypostasie ainsi un phénomène réel, qui a besoin de tout autres catégories pour être pensé, mais qui *doit être pensé*, en distinguant l'histoire relativement autonome et propre de la connaissance scientifique, des autres modalités de l'existence historique (celles des superstructures idéologiques, juridico-politiques, et celle de la structure économique).

Réduire et identifier l'histoire propre de la science à celle de l'idéologie organique et à l'histoire économico-politique, c'est finalement réduire la science à l'histoire comme à son « essence ». La chute de la science dans l'histoire n'est ici que l'indice d'une chute théorique : celle qui précipite la théorie de l'histoire dans l'histoire *réelle ;* réduit l'objet (théorique) de la science de l'histoire à l'histoire réelle ; confond donc l'objet de connaissance avec l'objet réel. Cette chute n'est rien d'autre que chute dans l'idéologie empiriste, mise en scène sous des rôles ici tenus par la philosophie et l'histoire réelle. Quel que soit son prodigieux génie historique et politique, Gramsci n'a pas échappé à cette tentation empiriste lorsqu'il a voulu penser le statut de la science, et surtout (car il s'occupe peu de la science) de la philosophie. Il est constamment tenté de penser le rapport entre l'histoire réelle et la philosophie comme un rapport d'unité expressive, quelles que soient les médiations chargées d'assurer ce rapport [22]. Nous avons vu que pour lui un philosophe est, en dernière ins-

22. Sur le concept de médiation. Cf. tome I, chapitre I, paragraphe 18.

tance, un « politique » ; pour lui, la philosophie est le produit direct (sous la réserve de toutes les « médiations nécessaires ») de l'activité et de l'expérience des masses, de la praxis économico-politique : à cette philosophie du « bons sens » déjà toute faite en dehors d'eux, et qui parle dans la praxis historique, les philosophes de métier ne font que prêter leur voix, et les formes de leur discours, — sans pouvoir en modifier la substance. Spontanément, Gramsci retrouve, comme une opposition indispensable à l'expression de sa pensée, les formules mêmes de Feuerbach, opposant, dans un texte célèbre de 1839, la philosophie produite par l'histoire réelle à la philosophie produite par les philosophes, — les formules opposant la praxis à la spéculation. Et c'est dans les termes mêmes du « renversement » feuerbachien de la spéculation en philosophie « concrète », qu'il entend reprendre à l'historicisme crocien son bien : « renverser » l'historicisme spéculatif de Croce, le remettre sur ses pieds, pour en faire l'historicisme marxiste, — et retrouver l'histoire réelle, la philosophie « concrète ». S'il est vrai que le « renversement » d'une problématique conserve la structure même de cette problématique, on ne s'étonnera pas que le rapport d'expression direct (avec toutes les « médiations » nécessaires) pensé par Hegel ou Croce entre l'histoire réelle et la philosophie, se retrouve dans la théorie renversée : très exactement dans le rapport d'expression direct que Gramsci est tenté d'établir entre la politique (histoire réelle) et la philosophie.

Mais il ne suffit pas de réduire au minimum la distance qui sépare dans la structure sociale le lieu spécifique des formations théoriques, philosophiques et scientifiques de la pratique politique, donc le lieu de la pratique théorique du lieu de la pratique politique, — il faut encore se donner une conception de la *pratique théorique* qui illustre et consacre l'identité proclamée entre la philosophie et la politique. Cette exigence latente explique de nouveaux glissements conceptuels, ayant à nouveau pour effet de *réduire* la distinction entre les niveaux.

Dans cette interprétation, la pratique théorique tend à perdre toute spécificité, pour être réduite à la *pratique historique* en général, catégorie sous laquelle sont pensées des formes de production aussi différentes que la pratique économique, la pratique politique, la pratique idéologique et la pratique scientifique. Cette assimilation, toutefois,

pose des problèmes délicats : Gramsci lui-même reconnaissait que l'historicisme absolu risquait d'achopper sur la théorie des idéologies. Pourtant il a lui-même fourni, en rapprochant les *Thèses sur Feuerbach* d'une phrase d'Engels (l'histoire « *industrie et expérimentation* ») l'argument d'une solution, en proposant le modèle d'une pratique capable d'unifier sous son concept toutes ces pratiques différentes. La problématique de l'historicisme absolu *exigeait* que ce problème fût résolu : ce n'est pas un hasard si à ce problème empiriste, elle tend à proposer une solution d'esprit empiriste. Ce modèle peut être par exemple celui de la *pratique expérimentale* emprunté non pas tant à la réalité de la science moderne, qu'à une certaine idéologie de la science moderne. Colletti a repris cette indication de Gramsci, et, soutenu que l'histoire possède, tout comme la réalité même, une « *structure expérimentale* », qu'elle est donc, en son essence, structurée comme une expérimentation. L'histoire réelle étant ainsi, de son côté, déclarée « industrie et expérimentation », — et toute pratique scientifique étant, du sien, définie pratique expérimentale, la pratique historique et la pratique théorique n'ont alors qu'une seule et même structure. Colletti pousse la comparaison à son extrémité, assurant que l'histoire inclut dans son être, tout comme la science, le moment de l'*hypothèse*, indispensable à la mise en scène de la structure de l'expérimentation, d'après les schémas de Claude Bernard. L'histoire ne cessant, dans l'action politique vivante, d'anticiper sur soi (par les projections sur l'avenir indispensables à toute action) serait ainsi hypothèse et vérification en acte, tout comme la pratique de la science expérimentale. Par cette identité de structure essentielle, la pratique théorique peut être assimilée *directement, immédiatement* et adéquatement à la pratique historique, — et la réduction du lieu de la pratique théorique au lieu de la pratique politique ou sociale, peut alors être fondée dans la réduction des pratiques à une structure unique.

J'ai invoqué l'exemple de Gramsci et celui de Colletti. Ce n'est pas qu'ils soient les seuls exemples possibles de *variations* théoriques d'un même invariant théorique : la problématique de l'historicisme. Une problématique n'impose nullement des variations absolument identiques aux pensées qui traversent son champ : on peut traverser un champ par des voies très différentes, puisqu'on peut

l'aborder sous des angles divers. Mais de le rencontrer implique qu'on en subisse la loi, qui produit autant d'effets différents que sont différentes les pensées qui le rencontrent : pourtant tous ces effets ont en commun certains traits identiques, en ce qu'ils sont les effets d'une même structure : celle de la problématique rencontrée. Pour en donner un exemple paradoxal, chacun sait que la pensée de Sartre ne provient en aucune manière de l'interprétation du marxisme par Gramsci : elle a de tout autres origines. Pourtant, quand il a rencontré le marxisme, Sartre en a aussitôt donné, pour des raisons qui lui sont propres, une interprétation historiciste (qu'il se fût sans doute refusé de baptiser telle), déclarant que les grandes philosophies (il cite celle de Marx après celles de Locke et de Kant-Hegel) sont « *indépassables, tant que le moment historique dont elles sont l'expression n'a pas été dépassé* » (*Critique de la Raison Dialectique*. Gallimard, p. 17). Nous y retrouvons, sous une forme propre à Sartre, les structures de la contemporanéité, de l'expression, et de l'indépassable (le « nul ne peut sauter par-dessus son temps » de Hegel), qui, *pour lui*, représentent des spécifications de son concept majeur : *la totalisation*, — mais qui pourtant, sous les espèces de la spécification de ce concept qui lui est propre, réalisent les effets conceptuels nécessaires de sa rencontre avec la structure de la problématique historiciste. Ces effets ne sont pas les seuls : on ne s'étonnera pas de voir Sartre retrouver, par ses propres moyens, une théorie des « idéologues » (ib. 17-18), (qui monnaient et commentent une grande philosophie, et la font passer dans la vie pratique des hommes) bien proche à certains égards de la théorie gramscienne des intellectuels organiques [23] ; on s'étonnera moins encore de voir opérer chez Sartre la même *réduction nécessaire* des différentes pratiques (des différents niveaux distingués par Marx), à une pratique unique : chez lui, pour des raisons qui tiennent justement à ses propres origines philosophiques, ce n'est pas le concept de pratique expérimentale, mais le concept de « praxis » tout court, qui est chargé d'assumer, au prix d'innombrables « médiations » (Sartre est le philosophe des médiations par excellence : elles ont précisément pour fonction d'assurer l'unité

23. On trouve même dans Gramsci (*Materialismo Storico*, p. 197) en propres termes la distinction sartrienne de la philosophie et de l'idéologie.

dans la négation des différences) l'unité de pratiques aussi différentes que la pratique scientifique et la pratique économique ou politique.

Je ne puis développer ces remarques très schématiques. Elles peuvent cependant donner une idée des implications nécessairement contenues dans toute interprétation historiciste du marxisme, et des concepts particuliers que cette interprétation *doit* produire pour répondre aux problèmes qu'elle se pose à elle-même, — du moins lorsqu'elle se veut, comme dans le cas de Gramsci, de Colletti ou de Sartre, théoriquement exigeante et rigoureuse. Cette interprétation ne peut se penser elle-même que sous la condition de toute une série de réductions qui sont l'effet, dans l'ordre de la production des concepts, du caractère empiriste de son projet. C'est par exemple sous la condition de réduire toute pratique à la pratique expérimentale, ou à la « praxis » en général, puis d'assimiler cette pratique-mère à la pratique politique, que toutes pratiques peuvent être pensées comme relevant de la pratique historique « réelle », que la philosophie, et même la science, et donc le marxisme également, peuvent être pensés comme l' « expression » de l'histoire réelle. On parvient de la sorte à rabattre la connaissance scientifique même, ou la philosophie, et en tout cas la théorie marxiste sur l'unité de la pratique économico-politique, sur le cœur de la pratique « historique », *sur l'histoire « réelle »*. On parvient ainsi au résultat exigé par toute interprétation historiciste du marxisme comme sa condition théorique même : la transformation de la totalité marxiste en une variation de la totalité hégélienne.

L'interprétation historiciste du marxisme peut aboutir à ce dernier effet : la négation pratique de la distinction entre la science de l'histoire (matérialisme historique) et la philosophie marxiste (matérialisme dialectique). Dans cette dernière réduction, la philosophie marxiste perd pratiquement sa raison d'être, au profit de la théorie de l'histoire : le matérialisme dialectique disparaît dans le matérialisme historique [24]. On le voit clairement chez

24. On peut observer, pour les mêmes raisons structurales, l'*effet* inverse : chez Sartre on peut tout aussi bien dire que la science de l'histoire marxiste *devient philosophie*.

Gramsci, et la plupart de ceux qui le suivent : non seulement le *mot* de matérialisme dialectique, mais le *concept* d'une philosophie marxiste définie par un objet propre, leur inspire les plus vives réserves. Ils considèrent que la simple idée d'une philosophie théoriquement autonome (par son objet, sa théorie, sa méthode), donc distincte de la science de l'histoire, rejette le marxisme dans la métaphysique, dans la restauration d'une Philosophie de la Nature, dont Engels se serait fait l'artisan [25] Puisque toute philosophie est histoire, la « philosophie de la praxis » ne peut être, comme philosophie, que la philosophie de l'identité philosophie-histoire, ou science-histoire. N'ayant plus d'objet propre, la philosophie marxiste perd alors son statut de discipline autonome, et se réduit, suivant le mot de Gramsci, repris de Croce, à une simple « *méthodologie historique* », c'est-à-dire à la simple conscience de soi de l'historicité de l'histoire, à la réflexion sur la présence de l'histoire réelle dans toutes ses manifestations :

> « Séparée de la théorie de l'histoire et de la politique, la philosophie ne peut être que métaphysique, — tandis que la grande conquête de l'histoire de la pensée moderne, représentée par la philosophie de la praxis, est justement *l'historicisation concrète* de la philosophie, et son identification à l'histoire » (Gramsci, *Materialismo Storico*, p. 133).

Cette historicisation de la philosophie la réduit alors au statut d'une méthodologie historique :

> « Penser une affirmation philosophique comme vraie dans une période déterminée de l'histoire, c'est-à-dire comme expression nécessaire et indissociable d'une action historique déterminée, d'une praxis déterminée, mais dépassée et « vidée » de son sens dans une période successive, sans tomber dans le scepticisme et dans le relativisme moral et idéologique, ce qui signifie *concevoir la philosophie comme historicité* est une opération mentale difficile... L'au-

25. Cf. Gramsci, dans sa critique du manuel de Boukharine ; Colletti (passim).

teur (*Boukharine*) ne réussit pas élaborer le concept de philosophie de la praxis comme « *méthodologie historique* », ni cette dernière comme philosophie, comme la seule *philosophie concrète*, c'est-à-dire qu'il ne réussit pas à se poser ni résoudre, du point de vue de la *dialectique réelle, le problème que Croce s'est posé et a tenté de résoudre du point de vue spéculatif.* »

Par ces derniers mots, nous voici de retour aux origines : à l'historicisme hégélien, « radicalisé » par Croce, et qu'il suffirait de « renverser » pour passer de la philosophie spéculative à la philosophie « concrète », de la dialectique spéculative à la dialectique réelle, etc. L'entreprise théorique d'interprétation du marxisme comme historicisme ne sort pas des *limites absolues* dans lesquelles s'effectue depuis Feuerbach ce « renversement » de la spéculation dans la praxis, de l'abstraction dans le « concret » : ces limites sont définies par la problématique empiriste, sublimée dans la spéculation hégélienne et dont aucun « renversement » ne peut nous délivrer [26].

On voit donc clairement se manifester, dans les différentes réductions théoriques indispensables à l'interprétation historiciste de Marx, et dans leurs effets, la structure fondamentale de tout historicisme : la contemporanéité permettant une lecture en coupe de l'essence. On voit également, puisque c'en est la condition théorique, cette structure s'imposer bon gré mal gré à la structure de la totalité marxiste, la transformer, et réduire la distance réelle qui sépare ses différents niveaux. L'histoire marxiste « retombe » dans le concept idéologique d'histoire, catégorie de la présence et de la continuité temporelles ; dans la pratique

---

26. Je parlais, il y a un instant, des origines propres de la philosophie de Sartre. Sartre pense dans Descartes, Kant, Husserl et Hegel : mais sa pensée la plus profonde vient sans doute *de Politzer* et (aussi paradoxal que ce rapprochement puisse paraître) secondairement de Bergson. Or Politzer est le Feuerbach des temps modernes : *sa Critique des Fondements de la Psychologie* est la critique de la Psychologie *spéculative* au nom d'une Psychologie *concrète*. Les thèmes de Politzer ont pu être traités par Sartre comme des « philosophèmes » ; il n'a pas abandonné son inspiration ; lorsque l'historicisme sartrien renverse la « totalité », les *abstractions* du marxisme dogmatique dans une théorie de la subjectivité *concrète*, il « répète » aussi en d'autres lieux, et à propos d'autres objets, un « *renversement* » qui, de Feuerbach au jeune Marx et à Politzer, ne fait que *conserver*, sous l'apparence de sa critique, une même problématique.

économico-politique de l'histoire réelle, par l'aplatissement des sciences, de la philosophie et des idéologies sur l'unité des rapports de production et des forces de production, c'est-à-dire, en fait sur l'*infrastructure*. Aussi paradoxale que soit cette conclusion, qu'on me fera sans doute grief d'énoncer, nous sommes bien obligés de la tirer : du point de vue de sa *problématique théorique*, et non de ses intentions et de son accent politiques, ce matérialisme humaniste et historiciste retrouve les principes théoriques de base de l'interprétation économiste et mécaniste de la II[e] Internationale. Si cette même problématique théorique peut soutenir des politiques d'inspiration différente, l'une fataliste et l'autre volontariste, l'une passive et l'autre consciente et active, — c'est par les ressources de « *jeu* » théorique que contient, comme toute idéologie, cette problématique théorique idéologique. En l'espèce, c'est en conférant, par un chassé croisé compensatoire, à l'infrastructure les attributs les plus actifs de la superstructure politique et idéologique, qu'un tel historicisme put s'opposer politiquement aux thèses de la II[e] Internationale. Cette opération de transfert d'attributs peut se concevoir sous différentes formes : en affectant par exemple la pratique politique des attributs de la philosophie et de la théorie (le spontanéisme) ; en chargeant la « praxis » économique de toutes les vertus actives, voire explosives de la politique (l'anarcho-syndicalisme) ; ou en confiant à la conscience et à la détermination politiques le déterminisme de l'économique (le volontarisme). Pour dire la chose d'un mot, s'il est bien deux façons distinctes d'identifier la superstructure à l'infrastructure, ou la conscience à l'économie, — l'une qui ne voit dans la conscience et la politique que la seule économie, quand l'autre remplit l'économie de politique et de conscience, il n'est jamais qu'une seule *structure* de l'identification qui joue, — celle de la problématique qui identifie *théoriquement*, en réduisant l'un à l'autre, les niveaux en présence. C'est cette structure commune de la problématique théorique qui devient visible quand on analyse non pas les *intentions* théoriques ou politiques du mécanisme-économisme d'une part, et de l'humanisme-historicisme de l'autre, mais la logique interne de leur mécanisme conceptuel.

Qu'on me permette encore une remarque sur le rapport entre humanisme et historicisme. Il est trop clair qu'on peut concevoir un humanisme non historiciste, tout comme

un historicisme non humaniste. Bien entendu je ne parle jamais ici que d'un humanisme et d'un historicisme *théoriques*, considérés dans leur fonction de *fondation théorique* de la science et de la philosophie marxiste. Il suffit de vivre dans la morale ou la religion, ou dans cette idéologie politico-morale qui s'appelle social-démocratie, pour mettre sur pied une interprétation *humaniste mais non historiciste* de Marx : il n'est que de lire Marx à la « lumière » d'une théorie de la « nature humaine », qu'elle soit religieuse, éthique ou anthropologique (cf. les RRPP. Calvez et Bigo, et M. Rubel, après les sociaux-démocrates Landshut et Mayer, premiers éditeurs des Œuvres de Jeunesse de Marx). Réduire le *Capital* à une inspiration éthique est jeu d'enfant, pour peu qu'on prenne appui sur l'anthropologie radicale des Manuscrits de 44. Mais on peut aussi concevoir à l'inverse la possibilité d'une lecture *historiciste non humaniste* de Marx : c'est, si je l'entends bien, dans ce sens que tendent les meilleurs efforts de Colletti. Pour autoriser cette lecture historiciste non humaniste, il faut, comme le fait justement Colletti, refuser de réduire l'unité Forces de production/Rapports de production, qui constitue l'essence de l'histoire, au simple phénomène d'une nature humaine, même historicisée. Mais laissons là ces deux possibles.

C'est l'union de l'humanisme et de l'historicisme qui représente, il faut bien le dire, la plus sérieuse tentation, car elle procure les plus grands avantages théoriques, du moins en apparence. Dans la réduction de toute connaissance aux rapports sociaux historiques, on peut introduire en sous-main une seconde réduction, qui traite les *rapports de production* comme de simples *rapports humains*[27]. Cette seconde réduction repose sur une « évidence » : l'histoire n'est-elle pas de part en part un phénomène « humain », et Marx, citant Vico, ne déclare-t-il pas que les hommes peuvent la connaître puisqu'ils l'ont « *faite* » tout entière ? Cette « évidence » repose pourtant sur un singulier présupposé : que les « acteurs » de l'histoire sont les auteurs de son texte, les sujets de sa production. Mais ce présupposé a lui aussi toute la force d'une « évidence », puisque, contrairement à ce que nous suggère le théâtre, les hommes concrets sont, dans l'histoire, les acteurs des

27. Cette subreption est courante dans toutes les interprétations humanistes du marxisme.

rôles dont ils sont les auteurs. Il suffit d'escamoter le *metteur en scène*, pour que l'acteur-auteur ressemble comme un frère au vieux rêve d'Aristote : le médecin-qui-se-soigne-lui-même ; et que les *rapports de production*, qui sont pourtant proprement les metteurs en scène de l'histoire, se réduisent à de simples *rapports humains*. *L'Idéologie Allemande* ne regorge-t-elle pas de formules sur ces « hommes réels », ces « individus concrets », qui, « bien ancrés les pieds sur la terre », sont les vrais sujets de l'histoire ? Les *Thèses sur Feuerbach* ne déclarent-elles pas que l'objectivité même est le résultat, tout humain, de l'activité « pratico-sensible » de ces sujets ? Il suffit d'affecter à cette nature humaine les attributs de l'historicité « concrète », pour échapper à l'abstraction et au fixisme des anthropologies théologiques ou morales, et pour rejoindre Marx au cœur même de son réduit : le matérialisme historique. On concevra donc cette nature humaine comme produite par l'histoire, changeante avec elle, l'homme changeant, comme le voulait déjà la Philosophie des Lumières, avec les révolutions de son histoire, et affecté jusqu'en ses facultés les plus intimes (le voir, l'entendre, la mémoire, la raison, etc. Helvétius l'affirmait déjà, Rousseau aussi, contre Diderot; Feuerbach en faisait un grand article de sa philosophie, — et de nos jours une foule d'anthropologues culturalistes s'y exercent) par les produits sociaux de son histoire objective. L'histoire devient alors transformation d'une nature humaine, qui demeure le vrai sujet de l'histoire qui la transforme. On aura de la sorte introduit l'histoire dans la nature humaine, pour bien rendre les hommes contemporains des effets historiques dont ils sont les sujets, mais, — et c'est là que tout se décide — on aura réduit les rapports de production, les rapports sociaux politiques et idéologiques à des « *rapports humains* » historicisés, c'est-à-dire à des rapports inter-humains, inter subjectifs. Tel est le terrain d'élection d'un humanisme historiciste. Tel est son grand avantage : remettre Marx dans le courant d'une idéologie bien antérieure à lui, née au XVIII[e] siècle ; lui ôter le mérite de l'originalité d'une rupture théorique révolutionnaire et souvent même le rendre acceptable aux formes modernes de l'anthropologie « culturelle » et autre. Qui, de nos jours, n'invoque cet humanisme historiciste, croyant vraiment se réclamer de Marx, alors qu'une telle idéologie nous éloigne de Marx ?

Pourtant, il n'en a pas toujours été ainsi, du moins *politiquement parlant*. J'ai dit pourquoi et comment l'interprétation historiciste-humaniste du marxisme avait pris naissance dans les pressentiments et le sillage de la Révolution de 17. Elle avait alors le sens d'une protestation violente contre le mécanisme et l'opportunisme de la IIe Internationale. Elle en appelait directement à la conscience et à la volonté des *hommes* pour refuser la guerre, jeter bas le capitalisme, et faire la révolution. Elle refusait sans égards tout ce qui pouvait, *dans la théorie même*, différer ou étouffer cet appel urgent à la responsabilité historique des hommes réels jetés dans la révolution. Elle exigeait, d'un même mouvement, *la théorie de sa volonté*. C'est pourquoi elle proclamait un retour radical à Hegel (le jeune Lukacs, Korsch), et élaborait une théorie qui mettait la doctrine de Marx en rapport d'*expression* direct avec la classe ouvrière. C'est de ce temps que date la fameuse opposition entre « science bourgeoise » et « science prolétarienne », où triomphait une interprétation idéaliste et volontariste du marxisme comme expression et produit exclusif de la pratique prolétarienne. Cet humanisme « gauchiste » désignait le prolétariat comme le lieu et le missionnaire de l'essence humaine. S'il était voué au rôle historique de libérer l'homme de son « aliénation », c'était par la négation de l'essence humaine dont il était la victime absolue. L'alliance de la philosophie et du prolétariat, annoncée par les textes de Jeunesse de Marx, cessait d'être une alliance entre deux parties extérieures l'une à l'autre. Le prolétariat, essence humaine en révolte contre sa négation radicale, devenait l'affirmation révolutionnaire de l'essence humaine : le prolétariat était ainsi *philosophie en acte*, et sa pratique politique la philosophie même. Le rôle de Marx se réduisait alors à conférer à cette philosophie agie et vécue en son lieu de naissance, la simple forme de la *conscience de soi*. C'est pourquoi l'on proclamait le marxisme « science » ou « philosophie » « prolétariennes », expression directe, production directe de l'essence humaine par son unique auteur historique, le prolétariat. La thèse kautskyste et léniniste de la production de la théorie marxiste par une pratique théorique spécifique, *en dehors* du prolétariat, et de l' « *importation* » de la théorie marxiste dans le mouvement ouvrier, se trouvait récusée sans égards, — et tous les thèmes du spontanéisme se précipitaient dans le marxisme par cette

brèche ouverte : l'universalisme humaniste du prolétariat. *Théoriquement*, cet « humanisme » et cet « historicisme » révolutionnaires se réclamaient conjointement de Hegel et des textes de Jeunesse, alors accessibles, de Marx. Je passe sur ses effets *politiques :* certaines thèses de Rosa Luxemburg sur l'impérialisme, et la disparition des lois de l' « économie politique » en régime socialiste ; le proletkult ; les conceptions de l' « Opposition ouvrière », etc. ; et d'une manière générale le « volontarisme », qui a profondément marqué, jusque dans les formes paradoxales du dogmatisme stalinien, la période de la dictature du prolétariat en U. R. S. S. Aujourd'hui même cet « humanisme » et cet « historicisme » éveillent encore des échos véritablement révolutionnaires, dans les combats politiques engagés par les peuples du Tiers-Monde pour conquérir et défendre leur indépendance politique, et s'engager dans la voie socialiste. Mais ces avantages idéologiques et politiques eux-mêmes se paient, comme l'avait admirablement discerné Lénine, par certains effets de la *logique* qu'ils mettent en jeu, et qui produisent inévitablement, le jour venu, des tentations idéalistes et volontaristes dans la conception et la pratique économique et politique, — à moins qu'ils ne provoquent, à la faveur d'une conjoncture favorable, par un renversement paradoxal, mais lui aussi nécessaire, des conceptions teintées de réformisme et d'opportunisme, ou tout simplement révisionnistes.

C'est en effet le propre de toute conception *idéologique*, surtout si elle se soumet une conception scientifique en la détournant de son sens, d'être gouvernée par des « intérêts » extérieurs à la seule nécessité de la connaissance. En ce sens, c'est-à-dire sous la condition de lui donner l'objet dont elle parle sans le savoir, l'historicisme n'est pas sans valeur théorique : puisqu'il décrit assez bien un aspect essentiel de toute *idéologie*, qui reçoit son sens des intérêts *actuels* au service desquels elle est soumise. Si l'*idéologie* n'exprime pas l'essence objective totale de son temps (l'essence du présent historique), elle peut, du moins, assez bien exprimer par l'effet de légers déplacements d'accents intérieurs, les changements actuels de la situation historique : à la différence d'une science, une idéologie est à la fois théoriquement close et politiquement souple et adaptable. Elle se ploie aux besoins du temps, mais sans mouvement apparent, se contentant de *refléter* par quelque modification insensible de ses propres rapports internes,

les changements historiques qu'elle a pour mission d'assimiler et de maîtriser. L'exemple ambigu de l' « aggiornamento » de Vatican II suffirait à nous en donner une éclatante preuve : effet et signe d'une évolution incontestable, mais en même temps habile reprise en main de l'histoire, à la faveur d'une conjoncture intelligemment utilisée. L'idéologie change donc, mais insensiblement, en conservant sa forme d'idéologie ; elle se meut, mais d'un mouvement immobile, qui la maintient *sur place*, en son lieu et son rôle d'idéologie. Elle est l'immobile mouvement, qui reflète et exprime, comme le disait Hegel de la philosophie même, ce qui se passe dans l'histoire, sans jamais sauter par-dessus son temps, puisqu'elle n'est que ce même temps *pris* dans la capture d'un reflet spéculaire, justement pour que les hommes s'y *prennent*. C'est pour cette raison essentielle que l'humanisme révolutionnaire des échos de la révolution de 17, peut servir aujourd'hui de *reflet* idéologique à des préoccupations politiques ou théoriques variées, les unes encore apparentées, les autres plus ou moins étrangères à ses origines.

Cet humanisme historiciste peut servir par exemple de caution théorique à des intellectuels d'origine bourgeoise ou petite-bourgeoise, qui se posent, et parfois en termes authentiquement dramatiques, la question de savoir s'ils sont de plein droit membres actifs d'une histoire qui se fait, comme ils le savent ou le craignent, en dehors d'eux. Voilà peut-être la question la plus profonde de Sartre. Elle est tout entière contenue dans sa double thèse, que le marxisme est « la philosophie indépassable de notre temps », et que nulle œuvre littéraire ou philosophique ne vaut une heure de peine devant la souffrance d'un misérable réduit par l'exploitation impérialiste à la faim et à l'agonie. Pris dans cette double déclaration de fidélité, à une idée du marxisme d'une part, à la cause de tous les exploités de l'autre, Sartre s'assure qu'il peut vraiment jouer un rôle, au-delà des « Mots » qu'il produit et tient pour dérisoires, dans l'inhumaine histoire de notre temps, par une théorie de la « raison dialectique » qui assigne à toute rationalité (théorique), comme à toute dialectique (révolutionnaire) l'unique origine transcendantale du « projet » humain. L'humanisme historiciste prend ainsi chez Sartre la forme d'une exaltation de la liberté humaine où, de s'engager librement dans leur combat, il communie

avec la liberté de tous les opprimés, qui, depuis la longue nuit oubliée des révoltes d'esclaves, luttent à jamais pour un peu de lumière humaine.

Le même humanisme, pour peu qu'on y déplace quelque accent, peut servir d'autres causes, selon la conjoncture et les besoins : par exemple la protestation contre les erreurs et les crimes de la période du « culte de la personnalité », l'impatience de les voir réglés, l'espérance d'une vraie démocratie socialiste, etc. Quand ces sentiments politiques veulent se donner un fondement théorique, ils le cherchent toujours dans les mêmes textes et dans les mêmes concepts : dans tel ou tel théoricien issu de la grande période de l'après 17 (et c'est pourquoi ces éditions du jeune Lukacs et de Korsch, et cette passion pour certaines formules équivoques de Gramsci), ou dans les textes humanistes de Marx : ses Œuvres de Jeunesse ; dans « l'humanisme réel », dans « l'aliénation », dans le « concret », dans l'histoire, la philosophie ou la psychologie « concrètes » [28].

Seule une lecture critique des *Œuvres de Jeunesse* de Marx et une étude approfondie du *Capital* peut nous éclairer sur le sens et les risques d'un humanisme et d'un historicisme *théoriques* étrangers à la problématique de Marx.

●

On se souvient peut-être du point de départ qui nous a conduit à entreprendre cette analyse du malentendu sur l'histoire. J'avais signalé que la façon dont Marx se pensait lui-même pouvait ressortir des jugements dans lesquels il pèse les mérites et les défauts de ses prédécesseurs. J'avais en même temps indiqué que nous devions soumettre le texte de Marx non pas à une lecture immédiate, mais à une *lecture « symptomale »*, pour y discerner, dans l'apparente continuité du discours, les lacunes, les blancs et les défaillances de la rigueur, les lieux où le discours de Marx n'est que le non-dit de son silence, surgissant dans son discours même. J'avais relevé un de ces symptômes théoriques dans le jugement que Marx avait porté sur l'absence d'un concept chez ses prédécesseurs, l'absence du *concept* de plus-value, que, « généreusement » (comme dit Engels)

28. Cf. *La Nouvelle Critique*, nos 164 et suivants.

Marx traitait comme s'il s'agissait de l'absence d'un mot. Nous venons de voir ce qu'il advient d'un autre *mot*, le mot *histoire*, lorsqu'il surgit dans le discours critique que Marx adresse à ses prédécesseurs. Ce mot qui semble un mot plein, est en fait un mot théoriquement vide, dans l'immédiateté de son évidence, — ou plutôt il est le plein-de-l'idéologie [29], qui fait surface dans cette lacune de la rigueur. Celui qui lit *Le Capital* sans se poser la question critique de son objet, ne voit en ce mot qui lui « parle » nulle malice : il poursuit tout bonnement le discours dont ce mot peut être le premier mot, le discours idéologique de l'histoire, puis le discours historiciste. Les conséquences théoriques et pratiques n'ont pas, on l'a vu et on le comprend, cette innocence-là. Dans une lecture épistémologique et critique au contraire, nous ne pouvons pas ne pas entendre sous ce mot proféré le silence qu'il recouvre, ne pas voir le blanc de la rigueur suspendue, à peine le temps d'un éclair, dans le noir du texte ; corrélativement nous ne pouvons pas ne pas entendre sous ce discours apparemment continué, mais en fait interrompu et subjugué par l'irruption menaçante d'un discours refoulant, la voix silencieuse du vrai discours, nous ne pouvons pas ne pas en restaurer le texte, pour en rétablir la continuité profonde. C'est en quoi l'identification des points précis de défaillance de la rigueur de Marx fait un avec la reconnaissance de cette rigueur : c'est sa rigueur qui nous désigne ses défaillances ; et dans l'instant ponctuel de son silence provisoire, nous ne faisons rien que lui rendre la parole qui est la sienne.

29. On peut, analogiquement, rapprocher ce cas du symptôme, du lapsus, et du rêve — qui est pour Freud le « plein du désir ».