

Groupe d'étude « La philosophie au sens large »

Animé par Pierre Macherey

13/12/2000

VERUM EST FACTUM

Les enjeux d'une philosophie de la praxis

Gramsci, qui a lu Vico à travers Croce, a bien compris qu'il n'était pas aisé de l'intégrer, en tant que "précurseur", à la tradition de la philosophie de l'histoire telle que celle-ci a pu intéresser le marxisme : "Son génie consiste justement dans le fait d'avoir conçu un vaste monde à partir d'un petit angle mort de l'"histoire", aidé par la conception unitaire et cosmopolite du catholicisme... C'est en cela que réside la différence essentielle entre Vico et Hegel, entre Dieu et la providence d'une part, et Napoléon-esprit du monde de l'autre, entre une abstraction lointaine et l'histoire de la philosophie conçue comme seule philosophie qui aboutira à l'identification, ne serait-elle que spéculative, entre l'histoire et la philosophie, l'action et la pensée, jusqu'au prolétariat allemand en tant que seul héritier de la philosophie classique allemande" (1). Cette remarque renvoie Vico du côté des théologies de l'histoire et du modèle que le *Discours sur l'histoire universelle* de Bossuet a donné à celles-ci : alors que la vraie philosophie de l'histoire, qui s'inscrit, d'après Gramsci, dans un tout autre contexte théorique, est celle dont la philosophie classique allemande, même si elle lui a donné une orientation spiritualiste, a eu la première l'idée, ouvrant ainsi la perspective devant conduire à la réconciliation définitive de la pensée (philosophique) et de l'action (politique), qui donne son principal objectif à ce que Gramsci a appelé par ailleurs "philosophie de la praxis".

A s'en tenir à cette seule remarque, Gramsci se serait montré plus prudent et plus exigeant que Marx ne l'avait été lorsque, dans une importante note du chapitre sur "La machinerie et la grande industrie" du *Capital*, il avait donné l'impression de prendre appui sur la thèse vichienne *verum est factum* pour définir "l'unique méthode matérialiste et scientifique" : "...Une histoire critique de la technologie prouverait combien il est rare qu'une invention quelconque, au 18^e siècle, soit le fait d'un seul individu. Mais il n'existe jusqu'à présent aucun ouvrage de ce genre. Darwin a attiré l'attention sur l'histoire de la technologie naturelle, c'est-à-dire sur la formation des organes des plantes et des animaux en tant qu'instruments de production de la vie des plantes et des animaux. Mais l'histoire de la formation des organes productifs de l'homme social, de la base matérielle de toute organisation particulière de la société, ne mérite-t-elle pas la même attention ? Et ne serait-elle

pas plus facile à exposer puisque, comme le dit Vico, l'histoire des hommes se distingue de l'histoire de la nature en ce que nous avons fait l'une et pas l'autre? La technologie révèle le comportement actif de l'homme envers la nature, le procès immédiat de production de sa vie, donc aussi les conditions sociales de son existence et des conceptions intellectuelles qui en découlent. Et même toute histoire de la religion qui fait abstraction de cette base matérielle est aussi non critique. Il est en effet plus facile de trouver par l'analyse le noyau terrestre des conceptions religieuses les plus nébuleuses, qu'à l'inverse de développer à partir de chaque condition réelle d'existence ses formes célestifiées. C'est cette dernière méthode qui est l'unique méthode matérialiste, et donc scientifique. Les lacunes du matérialisme abstrait fondé sur les sciences de la nature et qui exclut le procès historique sont déjà visibles dans les représentations abstraites et idéologiques de ses porte-paroles, dès lors qu'ils se hasardent au-delà de leur spécialité" (2). Le raisonnement esquissé dans cette page renvoie au clivage entre sciences de la nature, ou sciences de ce que l'homme n'a pas fait par lui-même, et sciences de l'histoire, ou sciences du monde social en tant qu'il est production de l'activité humaine (3). Le mauvais matérialisme, le matérialisme abstrait, est celui qui prend pour première référence les sciences de la nature ; alors que le véritable matérialisme est celui qui considère en premier lieu, comme Marx l'a lui-même entrepris en se faisant en quelque sorte le Darwin du monde social, les sciences de l'humain, qui expliquent comment, en développant des formes originales, non naturelles, de production de son existence, et en tout premier lieu celles de sa technologie, l'homme s'est donné tout un monde, à la fois matériel et intellectuel, dans lequel il se constitue, sur tous les plans de son existence, comme être social. Pourquoi ce matérialisme qui privilégie l'étude du monde humain est-il le bon ? Parce que, et, cet argument, Marx le place sous la caution expresse de Vico, il est plus "facile" pour l'homme de se connaître en se plaçant directement sur le plan de l'activité par laquelle il se produit lui-même, selon le modèle propre à une science pratique, que de ne revenir à soi qu'après avoir effectué le détour par la connaissance de ce qu'il n'est pas, de ce qu'il n'a pas fait, ainsi que cela est prescrit par l'idéal d'une science purement théorique dont l'objectivisme paraît fatalement voué à l'abstraction. N'est-il pas finalement plus aisé, plus "naturel", pour l'esprit humain de procéder au mouvement qui le ramène du ciel sur la terre , en remontant de l'effet à sa cause, en revenant à ce qu'il est, que de se forcer, sans que la nécessité en vienne du fond de lui, à reprendre à l'identique le mouvement qui a engendré le reflet à partir de sa source, l'effet à partir de sa cause, l'illusion à partir du réel, alors que, justement, ce mouvement n'a pour lui de sens que s'il le considère à l'inverse de son point de vue (4) ?

Mais que veut dire "plus facile à connaître" ? Et est-il réellement plus facile à l'homme de se connaître directement, tel qu'il est en pratique, ou plutôt tel qu'il se fait dans sa pratique, au fur et à mesure du déroulement de celle-ci, que de chercher d'abord à connaître, au prix d'un long détour par la théorie (5), donc en prenant distance par rapport à soi-même, ce qui n'est pas tout de lui, ce monde de choses à l'intérieur duquel il a, sans garanties préalables, à définir et à conquérir sa propre

situation, au lieu de se constituer d'emblée à part de ce monde, *tanquam imperium in imperio*, par un abus de pouvoir inévitablement générateur d'illusion ? L'impatience pratique, qui pousse l'homme à se tourner en tout premier lieu vers soi en vue de mieux maîtriser "son" monde en idée et surtout dans les faits, peut-elle être tenue pour un gage de rigueur scientifique, ainsi que Marx paraît le soutenir lorsqu'il défend, selon une logique déjà esquissée dans les *Thèses sur Feuerbach* et même dans les Manuscrits de jeunesse antérieurs à celles-ci, son idée d'un matérialisme pratique, d'un matérialisme, pourrait-on dire, humain, avec lequel, on le voit, la note du chapitre 13 du livre I du *Capital* en témoigne, il n'a jamais définitivement rompu (6) ? Et la coupure radicale ainsi installée entre nature et histoire, entre matérialisme théorique et matérialisme pratique, est-elle jusqu'au bout tenable (7) ?

Le débat qui, en 1972-1973, a opposé Louis Althusser au marxiste anglais John Lewis, défenseur d'un matérialisme humaniste centré sur l'idée que l'homme fait (son) histoire, devait inévitablement mettre à nouveau en avant la référence vichienne. Après avoir réfuté la thèse à ses yeux "idéaliste" selon laquelle l'homme fait (son) histoire, à laquelle il oppose la thèse "matérialiste" selon laquelle ce sont les masses qui font l'histoire, le moteur de développement de celle-ci étant la lutte des classes, Althusser écrit : "Nous savons que la Thèse "c'est l'homme qui fait l'histoire" n'a plus de sens, et pourtant il reste une trace de son illusion dans l'idée que l'histoire serait plus facile à connaître que la nature parce que tout y serait "humain". C'est l'idée de J. B. Vico. Eh bien, sur ce point, la position du marxisme-léninisme est catégorique : l'histoire est aussi difficile à connaître que la nature, que dis-je, peut-être même plus difficile à connaître. Pourquoi ? Parce que "les masses" n'ont pas avec l'histoire le même rapport pratique direct qu'elles ont avec la nature (dans le travail de la production), parce qu'elles sont toujours séparées de l'histoire par l'illusion de la connaître, puisque chaque classe exploiteuse dominante leur offre "son" explication de l'histoire : sous la forme de son idéologie qui est dominante, qui sert ses intérêts de classe, cimente son unité, et maintient les masses sous son exploitation" (8). Autrement dit, c'est justement parce que son histoire est plus proche de lui que ne l'est la réalité du monde extérieur et le concerne plus immédiatement que, loin de lui être plus aisément accessible, elle est pour lui au contraire plus difficile à comprendre et à maîtriser, c'est-à-dire à traiter en objet susceptible d'une appropriation simultanément théorique et pratique, l'un de ces deux aspects n'allant jamais sans l'autre : en effet, leur histoire, tout porte les hommes à la fétichiser ; et la forme initiale de cette fétichisation consiste dans l'illusion qu'ils en seraient eux-mêmes le véritable "sujet", alors que la vérité de l'histoire est qu'elle est "processus sans sujet" (9), sinon sans causes. C'est pourquoi, conclut Althusser : "En histoire comme dans la nature, l'homme ne connaît que ce qui est, et non ce qu'il "fait". Qu'il faille un énorme travail scientifique et de gigantesques luttes pratiques pour parvenir à connaître ce qui est ne change rien au fond des choses. On ne connaît que ce qui est, même si ce qui est change, sous l'effet de la dialectique matérielle de la lutte des classes, même si ce qui est n'est connu qu'à condition d'être transformé" (10).

S'il y a un matérialisme du faire, c'est donc bien dans le cadre préalablement défini par un matérialisme de l'être : "La célèbre thèse du primat de la pratique sur la théorie... n'a de sens que soumise à la thèse du primat de l'être sur la pensée" (11). D'où ceci, c'est la proposition de base de l' "antihumanisme théorique" qui tire toutes les conséquences de ce primat de l'être sur la pensée, qu'il est impossible de détacher complètement, en lui prêtant une autonomie illusoire, l'ordre humain de l'ordre du monde.

Il n'est pas sans intérêt de retrouver un argument analogue à celui développé par Althusser chez un auteur lui aussi recensé comme "dogmatique", qui s'est illustré en affirmant la prééminence de "l'homme extérieur" sur "l'homme intérieur" : Louis de Bonald. Celui-ci écrit dans la Préface de son *Traité du pouvoir politique et religieux* (1796) : "Dans les découvertes que l'homme a faites dans le monde physique, il n'a eu à combattre ou à persuader que ses sens ; et les sens cèdent à la force de l'expérience ou à l'ascendant de la raison. Mais dans ses recherches sur le monde intellectuel, sur sa propre nature, et sur la nature des sociétés dont il est membre, l'homme a à combattre ou à vaincre ses passions ; et les passions ne cèdent qu'à la force, et elles bravent toute autre autorité et jusqu'à celle de l'évidence" (12). S'il y a en l'homme un "pouvoir" dont la réalité est indiscutable, c'est celui de s'abuser lui-même en se renfermant dans la cohésion apparente de son monde intime, de sa conscience intérieure, alors que le jeu de ses passions et de ses intérêts l'oppose en permanence à lui-même : d'où la nécessité d'un pouvoir extérieur, puisant sa légitimité dans la force, et on serait presque tenté de dire dans la force des choses, pour effacer les effets négatifs de cette opposition et rétablir ordre et harmonie dans le monde humain, alors que celui-ci, livré à ses propres forces, en est naturellement privé. D'où la nécessité d'un pouvoir "politique et religieux", d'une formule qui rejoue à sa manière, l'idée du "théologico-politique" : et dans cette formule, c'est le signe indiquant la liaison, le "et" ou le tiret, qui délivre sa signification essentielle, à savoir la réalité d'un pouvoir où le politique et le religieux sont indissociables, précisément parce que leur réunion est la condition pour que soit éradiquée l'illusion de l'autonomie de l'homme et la revendication de droits propres à celui-ci qui en découle.

Le raisonnement de Bonald s'inscrit dans une perspective théologique marquée en dernière instance par l'idée du péché originel, qui présente l'homme comme un être fondamentalement dénaturé et dépravé, et qu'il faut obliger par tous les moyens à expier sa faute : c'est pourquoi il n'y a pour lui d'autre voie que celle de l'obéissance, de la soumission au pouvoir politique "et" religieux dont la source est transcendante, ce qui suppose qu'il soit reconnu et accepté que la Providence dirige de l'extérieur, surnaturellement, l'histoire humaine, dont, de son autorité souveraine, elle "force" le cours. Le "marxisme-léninisme" reconfiguré par Althusser, qui, poussé par une soif d'absolu, présente à l'occasion les allures d'une espèce de religion, n'aurait-il pas ce même arrière-plan théologique ? N'y a-t-il pas chez Althusser comme chez Bonald l'idée d'une fracture interne au monde humain qui, par une sorte de fatalité inscrite dans sa nature, dans son "être", le sépare de

lui-même et lui interdit de réajuster complètement ses parties disjointes ? L'antihumanisme d'Althusser, avec le pessimisme qui l'habite fondamentalement, n'est-il pas finalement proche de celui qu'ont pu par exemple professer, au XVIII^e siècle, les jansénistes ?

Cette hypothèse pourrait peut-être être confortée par une réflexion autour de la manière dont, dans la pensée d'Althusser, se sont nouées psychanalyse et philosophie. Qu'est-ce qu'Althusser a vu dans la psychanalyse à laquelle il portait une attention toute personnelle ? D'abord une anti-psychologie, qui permette d'évacuer l'illusion d'un "sujet" accordé à lui-même, et du même coup révèle qu'il n'y a de sujet que fondamentalement divisé, absent à soi et en manque d'être ou manquant à être, en défaut, tout à l'opposé de la plénitude positive dont on le crédite ordinairement. Ce "défaut" du sujet, ce que Pascal appelle son *malum figmentum*, qui s'apparente à une sorte de péché originel dans lequel l'inconscient puise sourdement ses forces, suivant un élan qui paraît issu des tréfonds du néant ou du négatif (13), ce qui renvoie le sujet de cet inconscient au statut d'être ou plutôt de n'être rien, comme si son "être" était en réalité un "n'être", pourrait avoir fourni son modèle de base à la représentation d'un procès sans sujet, procès qui entraîne dans son mouvement ses supposés sujets, qui n'en sont que la projection mystifiée et, pour une grande part, impuissante.

"Faire bouger les choses", parole qui, dans la bouche d'Althusser, avait les résonances quasi magiques d'un exorcisme, était, sur fond de désabusement, et d'un désabusement dont la dimension était à la fois personnelle et collective, la manière la mieux appropriée d'exprimer ce mouvement, fatalement à l'aveugle, puisque la logique de celui-ci était impossible à maîtriser en totalité et qu'il n'était possible d'exercer, provisoirement, sur lui qu'un contrôle partiel : "Il faut par un travail sur les fantasmes de la philosophie (qui soutiennent ses catégories) faire bouger quelque chose dans l'agencement des instances de l'inconscient philosophique pour que le discours de l'inconscient philosophique trouve son lieu - et parle à haute voix du lieu même que lui assignent les instances qui le produisent" (14). La psychanalyse qui, ainsi, lui a servi de guide en vue d'effectuer une relecture de la philosophie, mais aussi de l'histoire et de la politique, Althusser la faisait bien jouer sur le mode d'une espèce de théologie négative, approche ou une "écoute" de ce rien de l'être, la faille qui en révèle indirectement l'essence profonde. Comme si cette "autre lutte" dont s'occupe la psychanalyse, "la seule guerre sans mémoire ni mémoriaux, que l'humanité feint de n'avoir jamais livrée, celle qu'elle pense avoir toujours gagnée d'avance, tout simplement parce qu'elle n'est que de lui avoir survécu, de vivre et s'enfanter comme culture dans la culture humaine : guerre qui, à chaque instant, se livre en chacun de ses rejetons, qui ont, projetés, déjetés, rejetés, chacun pour soi, dans la solitude et contre la mort, à parcourir la longue marche forcée qui de larves mammifères fait des enfants humains, des sujets" (15), était elle-même l'*analogon* de la lutte des classes. "S'enfanter comme culture dans la culture humaine" : là se trouve, saisi à son point

d'origine, le faire humain, ce faire qui s'opère sur fond d'être et de naître, ou de n'être, c'est-à-dire de non être, dans la nécessité de l'aléatoire.

Cette philosophie du rejet ou du "déjet", tout opposée aux humanismes orientés par l'idée inverse de projet et des promesses de dépassement portées par celui-ci, philosophie qui devait à un certain moment croiser la référence à Heidegger, le grand maître en dévotions de la théologie négative, avec son Dieu davantage absent, totalement absent, que caché, référence aussi prégnante chez Althusser que chez Foucault, était donc, chez Althusser du moins, issue de la rumination de la psychanalyse, ou d'une certaine psychanalyse. Ceci donne tout son sens au rapprochement opéré par celui-ci entre Marx et Freud : "Depuis Copernic, nous savions que la terre n'est pas le "centre" de l'univers. Depuis Marx, nous savons que le sujet humain, l'ego économique, politique ou philosophique n'est pas le "centre de l'histoire" - nous savons même, contre les Philosophies des Lumières et contre Hegel, que l'histoire n'a pas de "centre", mais possède une structure qui n'a de "centre" nécessaire que dans la méconnaissance idéologique. Freud nous découvre à son tour que le sujet réel, l'individu dans son essence singulière, n'a pas la figure d'un ego, centré sur le "moi", la "conscience" ou l' "existence", - que ce soit l'existence du pour-soi, du corps-propre, ou du "comportement", - que le sujet humain est décentré, constitué par une structure qui elle aussi n'a de "centre" que dans la méconnaissance imaginaire du "moi", c'est-à-dire dans les formations idéologiques où il se reconnaît. Par là, on l'aura noté, nous est sans doute ouverte une des voies par lesquelles nous parviendrons peut-être un jour à une meilleure intelligence de cette structure de la méconnaissance, qui intéresse au premier chef une recherche sur l'idéologie" (16). Toute cette page est placée sous le signe de la méconnaissance : Marx enseigne que la société marche à la méconnaissance comme Freud enseigne que l'individu marche lui aussi à la méconnaissance, c'est-à-dire à l'idéologie, qui le sépare nécessairement de lui-même. L'homme individuel et collectif est l'animal idéologique, l'être de méconnaissance qui, par définition, structurellement, et non par mauvaise volonté, ne sait pas ce qu'il fait, et, probablement ne le saura jamais, tout ce qu'il peut espérer étant de parvenir à l'intelligence du fait qu'il ne le peut pas. *Verum non est factum* .

L'étude du faire humain, au sens de ce qui fait l'homme davantage qu'à celui de ce que l'homme fait, est donc primordiale, mais seulement en tant qu'elle fait comprendre que ce faire relève non d'une nature mais plutôt d'une antinature, ou d'une nature marquée au plus profond d'elle-même par le négatif, par ce "n'être", cette fondamentale dissemblance, ce "discord" qui, définitivement sans doute et sans rémission, sépare l'homme de lui-même et les hommes les uns des autres (17). Le recul ou le retrait qui définit en propre la Théorie ne serait finalement que l'expression de cette négativité, dont elle ne fait pas que rendre compte, mais qu'elle assume en quelque sorte structurellement en en faisant l'élément constitutif de son ordre, en la reproduisant sur le plan qui lui est propre : la Théorie ne calque pas la Pratique, elle n'en est pas non plus l'émanation, mais elle est plutôt, nécessairement à distance, le révélateur de ses manques, de ses limites, de ses

faillies. C'est pourquoi à l'idée d'un devenir théorique de la Pratique, qui donne son principe de base à l'empirisme et au pragmatisme, il faut substituer celle d'un devenir pratique de la Théorie, qui, sans triomphalisme, effectuée, au moins partiellement, son intégration au mouvement réel de l'histoire, intégration dont les conditions ne sont pas toutes données au départ.

A partir de là, on comprend mieux pourquoi Althusser s'est opposé de manière frontale à l'historicisme dont il créditait Gramsci. Pour Gramsci, héritier sur ce point de Croce, la philosophie, comme vision du monde ou *habitus* mental collectif (18), se trouve de part en part investie dans la pratique, ce qui revient à la constituer comme le discours même de l'histoire en train de se faire (19), un discours qui, avant d'accéder au statut spéculatif, se trouve partagé par tous ceux qui participent concrètement de cette même vision commune du monde : de là l'importance accordée par Gramsci à la notion de "sens commun" dans l'élaboration de sa "philosophie de la praxis" (20). A ce point de vue, "tous les hommes sont philosophes" (21), chacun bien sûr à sa manière, selon l'esprit de son groupe, de sa société, de son temps : et, comme le disait Hegel, "nul ne peut sauter par dessus son temps".

Dans son étude sur "L'objet du *Capital*" de *Lire le Capital*, Althusser citait ce passage emprunté au recueil *Il Materialismo Storico* : "La philosophie de la praxis dérive certainement de la conception immanentiste de la réalité, mais dans la mesure où celle-ci 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..." (22). Selon cette analyse, la philosophie de la praxis est celle qui, en arrière de chaque intervention de la pensée abstraite, sait retrouver "l'acte pratique" ou "le fait réel" dont cet acte est la transposition, la mise en forme spéculative : or cet acte pratique et ce fait réel doivent être rapportés à la "subjectivité historique" d'une classe ou d'un groupe social qui mettent en oeuvre à travers lui leur "unité morale" et, en un sens presque hégélien, se "reconnaissent" en lui.

Mais ceci revient à replier chacun de ces discours sur son sujet, c'est-à-dire sur sa classe : à chaque classe, à chaque groupe social son idéologie à travers laquelle il ou elle façonne, en pratique et en théorie, son existence concrète; et, si l'idéologie est "réelle", c'est dans la mesure où elle remplit cette fonction de cohésion en réalisant le sentiment de communauté et d'appartenance par lequel son sujet se constitue. Ainsi ancrée dans l'existence de son sujet, ou plutôt dans l'acte par lequel celui-ci se fait, l'idéologie devient modèle ou base pour toute entreprise de

connaissance, qui doit nécessairement se situer par rapport à elle, voire en elle, éventuellement en l'habitant autrement mais sans en modifier sur le fond le cadre.

Du même coup est supprimée la distance, la "coupure" qui, pour Althusser au contraire, constitue la théorie et conditionne en dernière instance son éventuel devenir pratique, dont le succès n'est jamais garanti : "Nous avons vu que Gramsci insistait à tel point sur l'unité pratique de la conception du monde et de l'histoire qu'il en 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 directe 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" (23). On pourrait dire que la philosophie gramscienne de la praxis met en avant un principe de proximité et d'adhésion en vertu duquel, en pensée et en acte, les hommes sont directement au contact de l'histoire qu'ils font ; alors que la pratique théorique d'Althusser raisonne à partir du postulat inverse d'une séparation, d'un désaccord entre ce que les hommes sont, ce qu'ils font, et ce qu'ils savent de ce qu'ils sont et de ce qu'ils font: séparation, désaccord qui, comme dans la cure analytique, peuvent être déplacés, - en ceci consiste le travail propre de la théorie qui "fait bouger les choses" -, mais certainement pas supprimés.

On a reproché à la conception althussérienne de la "coupure" son volontarisme arrogant et l'esprit d'abstraction dont celui-ci procédait, tout à l'opposé des exigences d'une philosophie concrète telles que pouvait au contraire les formuler et les assumer, avec générosité, un matérialisme authentique, soucieux avant tout des besoins pratiques des hommes et de la révélation effective qu'en donne leur histoire. Cette critique pouvait trouver dans le principe vichien *verum est factum* son argument de base, à savoir le refus de décoller artificiellement la connaissance, la "théorie", en tant que pratique historique de savoir, du mouvement réel de l'histoire à travers laquelle les hommes se font, mouvement auquel elle adhère étroitement, au point d'en épouser toutes les sinuosités : et ce serait précisément en renforçant cette adhésion, cette adhérence, et en multipliant les convictions, les certitudes, que celle-ci suscite, en se pensant tels qu'ils sont en pratique dans leur(s) pratique(s), que les hommes se rapprocheraient toujours plus et seraient davantage contemporains de leur vérité, la seule au fond qui leur importe, la vérité absolue des (autres) choses étant, comme le disait Vico, l'affaire de Dieu et de lui seul.

Cette critique était peut-être justifiée. Mais elle passait sous silence ce qui constituait l'objectif fondamental poursuivi par Althusser : doter le marxisme d'une philosophie qui lui soit propre, et qui ne soit pas seulement la philosophie des autres, celle de Hegel par exemple ou celle de Croce, ce à quoi s'exposaient la philosophie de la praxis et ses différents avatars : " 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" (24). Et, à l'appui de cette imputation, Althusser citait ce passage de *Il Materialismo Storico* : "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" (25). L'exigence de retour au concret(26) sur laquelle s'appuie la philosophie de la praxis a donc pour motivation ultime le refus de la métaphysique. Mais Althusser n'avait pas cette haine, ou cette crainte, de la métaphysique: et son désir, peut-être inapproprié ou dérisoire, était de donner au marxisme la "métaphysique" qu'à ses yeux il méritait, et qu'il jugeait indispensable au devenir pratique de sa théorie.

C'est la raison pour laquelle Althusser se méfiait énormément de l'alliance entre humanisme et historicisme sur laquelle, selon lui, reposait la philosophie de la praxis : "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 (cette subreption est courante dans toutes les interprétations humanistes du marxisme). 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 cependant 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 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" (27). Vico n'avait guère la notion de ce que peuvent être des "rapports de production". Mais il aurait souscrit à l'idée selon laquelle les hommes ne sont pas réellement les metteurs en scène ou les auteurs de leur histoire, dont ils ne sont que les "acteurs", c'est-à-dire les agents, guidés par la Providence à laquelle est laissé le soin de composer le texte que, à leur insu, ils jouent. Althusser ne croyait pas à la Providence : il "croyait" aux rapports de production, et à leur lent et difficile travail qui s'effectue dans l'ombre où se trament de souterraines intrigues de l'inconscient et de la lutte des classes. Son "Dieu" n'était pas dieu de lumière, porteur de garanties et de promesses, mais dieu noir de la mélancolie, de la scission et de la nuit, cet "antidieu", peut-être *Deus*

sive natura, dont il a fait le principe de base de la métaphysique, cette métaphysique négative qu'il a voulu donner au marxisme.

Copyright Pierre Macherey (13/12/2000)

Notes

- (1) A. Gramsci, *Cahiers de prison*, cahier 10, trad. fr., Gallimard, 1978, p. 117.
- (2) K. Marx, *Le Capital*, livre I, trad. fr. sous la responsabilité de J. P. Lefebvre, PUF, coll. Quadrige, 1993, p. 417-418 (chap. 13).
- (3) Il est à remarquer que, bien avant Vico, et dans un tout autre contexte, St Thomas avait déjà fait la distinction entre l'ordre naturel, *ordo quem ratio considerat sed non facit*, et l'ordre humain, *ordo quem ratio considerando facit*.
- (4) C'est dans cet esprit que la théorie du fétichisme explique comment l'humain a pu être "réifié", transformé en chose, suivant un processus objectif qui n'en a pas moins sa source dans l'activité humaine.
- (5) C'est ce détour que, de son côté, s'était imposé Comte en réinscrivant l'anthropologie historique ou "sociologie", la science qui l'intéressait le plus et dont il était le créateur, à la dernière place, celle assignée à la sixième science, à l'intérieur du parcours encyclopédique qui, partant de la considération des phénomènes les plus extérieurs à l'homme, resserrait progressivement sur lui l'attention théorique, de manière à préparer, sur un plan proprement pratique et non plus théorique, la démarche propre à une politique positive.
- (6) C'est pourquoi, d'une formule à laquelle il n'a pas été prêté suffisamment attention, Althusser parlait de "coupure continuée" : la coupure n'est jamais terminée, mais on n'en a jamais fini de repasser dessus, de la recouper.
- (7) Ce qui, en dépit de ses errements, reste intéressant dans la tentative d'une "dialectique de la nature", entreprise par Engels sur l'incitation de Marx, c'est son effort en vue de réinscrire les découvertes du "matérialisme historique", qui concerne les différents aspects de l'activité humaine, dans un cadre plus large, celui propre à l'ordre du monde, pour autant que celui-ci précisément n'est pas un ordre figé mais est aussi, à sa manière, un ordre pratique, ou du moins dynamique, non pas fermé mais ouvert, un ordre en mouvement ou un ordre de mouvement.
- (8) L. Althusser, *Réponse à John Lewis*, éd. Maspéro, 1973, p. 36-37.
- (9) *Id.*, p. 3.
- (10) *Id.*, p. 38.

(11) *Id.*, p. 36.

(12) L. de Bonald, *Oeuvres complètes*, A la propagande des bons livres (Migne), 1859 , t. I, p. 125. Le *Traité du pouvoir politique et religieux* est le tout premier ouvrage de Bonald, qui l'a écrit immédiatement à son retour de l'émigration. Il a enthousiasmé Bonaparte, qui a plus tard tenté, vainement, de rallier Bonald à sa politique impériale.

(13) Tel serait finalement le sens de la théorie de l'instinct de mort. On peut dire que, dans sa vie et dans sa pensée, Althusser a été possédé par Thanatos.

(14) L. Althusser, "Sur le rapport de Marx à Hegel" (1968), repris en Annexe à *Lénine et la philosophie*, Petite collection Maspéro, 1972 , p. 60. J'ai déjà cité et commenté ce texte dans *Histoires de dinosaure*, PUF, 1999, p. 277-278.

(15) "Freud et Lacan", in *Ecrits sur la psychanalyse* (Stock/IMEC, 1993), p. 35-36.

(16) *Id.*, p 47.

(17) Ceci est aussi la leçon de la proposition 33 de la IV^e partie de l'*Ethique* de Spinoza : "Les individus peuvent discorder entre eux en nature dans la mesure où ils sont affligés d'affects qui sont des passions, et dans cette mesure un seul et même individu est sujet à variation et inconstant (*homines natura discrepare possunt quatenus affectibus qui passiones sunt conflictantur, et eatenus etiam unus idemque homo varius est et inconstans*).

(18) C'est-à-dire, telle que Gramsci définissait celle-ci, idéologie. Alors que, pour Althusser, l'idéologie est avant tout "structure de méconnaissance", comme telle constitutive du faire humain.

(19) On peut considérer que ceci constitue, par l'intermédiaire de Croce, un retour à Vico et à son idée de philosophie pratique, ainsi réhabilitée en dépit du providentialisme abstrait qui lui donnait son arrière-fond.

(20) Cette notion joue un rôle central dans la conception vichienne de l'histoire: le sens commun, c'est la forme historique de la vérité, ainsi monnayée en certitudes.

(21) Gramsci, cité par Althusser, *Lire le Capital*, éd. citée, p. 323, note 16.

(22) Gramsci, cité et traduit par Althusser dans *Lire le Capital*, rééd. PUF/Quadrige, 1996, p. 325, note 19 (texte original dans *Il Materialismo Storico e la Filosofia di Benedetto Croce*, Einaudi, 1955, p. 191).

(23) *Lire le Capital*, éd. cit., p. 328-329.

(24) *Lire le Capital*, éd. citée, p. 335.

(25) Gramsci, cité et traduit par Althusser, id.

(26) On pense ici, dans le contexte proprement français, à la "psychologie concrète" de Politzer. On peut aussi penser au titre du livre de Jean Wahl, publié en 1932, *Vers le concret*, qui avait inspiré le jeune Sartre, et préparé dans son esprit le passage de la phénoménologie au marxisme. Althusser rapproche expressément Sartre de Gramsci et de Politzer, dans lesquels il voit finalement des résurgences de Feuerbach.

(27) Lire *le Capital*, éd. citée, p. 338-339.