Document généré le 14 juil. 2025 16:28

Petite revue de philosophie

Le débat actuel autour de la philosophie marxiste

Robert Tremblay

Volume 6, numéro 2, printemps 1985

URI : https://id.erudit.org/iderudit/1105392ar
DOI : https://doi.org/10.7202/1105392ar

Aller au sommaire du numéro

Éditeur(s)

Collège Édouard-Montpetit

ISSN

0709-4469 (imprimé)
2817-3295 (numérique)

Découvrir la revue

Citer cet article

Tremblay, R. (1985). Le débat actuel autour de la philosophie marxiste. *Petite revue de philosophie*, *6*(2), 63–82. https://doi.org/10.7202/1105392ar

Tous droits réservés © Collège Édouard-Montpetit, 1985

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

https://www.erudit.org/fr/

Le débat actuel autour de la philosophie marxiste[1]

Robert Tremblay

Chargé de cours en philosophie et sciences sociales à l'U.Q.A.M.

1. Ce texte est une version largement remaniée d'une conférence prononcée dans le cadre des Sociétés savantes, à Halifax, au mois de mai 1980.

Une philosophie en crise

On ne saurait aujourd'hui discuter de philosophie marxiste sans montrer dès le départ la crise profonde qu'elle traverse; sans se placer au cœur même de cette crise et de la stagnation qui l'accompagne. On reste perplexe: comment une pensée qui s'est construite d'emblée dans la critique de la spéculation métaphysique et de l'idéalisme peut-elle fonctionner maintenant comme une scolastique, une philosophie close et abstraite? La dialectique ne devait-elle pas prémunir contre toute tentation de fermeture, tout mécanicisme, tout dogmatisme? Or si nous demeurions fidèle à ce matérialisme nouveau dont Marx entrevoit la naissance dans ses «Thèses sur Feuerbach[2]», lequel établit le primat de

2. K. Marx, F. Engels, *L'Idéologie allemande*, première partie, «Feuerbach», précédée des «Thèses sur Feuerbach», Paris, Éd. sociales, 1977, p. 23-27.

la pratique sur la théorie, force nous serait de chercher le sens de ce blocage non du côté de la philosophie marxiste elle-même, mais du côté des pratiques sociales qui en déterminent le mouvement et les enjeux. À savoir que la crise de la philosophie marxiste serait moins la crise d'une *philosophie* que celle d'une *politique* et d'une *pratique scientifique*, celle du communisme et du matérialisme historique. On devrait alors discuter longement sur le sens des révolutions prolétariennes et paysannes que le marxisme encadra, suscita ou récupéra sous les espèces de ce Prince des temps modernes[3], le parti d'avant-garde, et sur la rigidification bureaucratique, centraliste et étatique qui s'ensuivit inévitablement (moins par trahison ou dégénérescence que par une obscure nécessité historique), à commencer bien sûr par la révolution d'Octobre. On devrait aussi étudier le retard considérable de la «science de l'histoire» face au développement accéléré des sciences sociales sur des bases étrangères au marxisme. Bref seul un bilan des théories et des pratiques aux prétentions marxistes pourrait situer le débat actuel sur la philosophie marxiste dans son véritable contexte. Le présent travail se contentera plus modestement de considérer ce débat sur le terrain même de la philosophie[4], d'en définir les termes et les enjeux spécifiques, d'explorer les voies nouvelles de la recherche en permettant çà et là à son auteur d'avancer quelques propositions innovatrices.

3. Ainsi que l'appelait Gramsci réfléchissant sur l'œuvre de Machiavel.

4. Je me permettrai néanmoins de renvoyer le lecteur au bilan établi par Cornélius Castoriadis dans la première partie de *L'Institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1975, surtout pages 13 à 158.

Les deux tendances fondamentales

Les diverses positions au sein du marxisme concernant la nature et le sens de la philosophie marxiste peuvent être ramenées à deux grandes tendances que j'appellerai l'*objectivisme* et l'*historicisme*. La première insiste sur le caractère rigoureusement scientifique du matérialisme historique et attribue au matérialisme dialectique un statut méta-scientifique; ontologique[5] et méthodologique, dans la version de Staline, ou épistémologique, dans le cas de l'école structuraliste d'Althusser[6]. La tendance historiciste conçoit plutôt le matérialisme dialectique comme une *conception du monde* (à transformer); philosophie de la praxis et idéologie de classe elle est relative historiquement en ce qu'elle lit la logique du mouvement de l'histoire *à un moment donné de l'histoire*, du point de vue *particulier* de la classe prolétarienne. Elle est donc une vision «subjective» du monde puisqu'elle s'élabore dans la seule perspective de la classe révolutionnaire (même si cette classe contient *potentiellement* un caractère d'universalité). Ce courant insistera sur la nature transitoire des catégories philosophiques marxistes. Il est à noter que dans les deux cas la philosophie tend à devenir la servante directe ou indirecte d'une politique, donc

5. Au sens d'une théorie métaphysique de l'être en tant qu'être, cette théorie produira des énoncés comme: «... la matière, la nature, l'être est une réalité objective existant *indépendamment* de la conscience; ... la matière est une donnée première, car elle est la source des sensations, des représentations, de la conscience, tandis que la conscience est une donnée seconde, dérivée, car elle est le *reflet* de la matière, *le reflet de l'être*...» J. Staline, *Matérialisme dialectique et Matérialisme historique*, Montréal, Librairie Progressiste, 1975 (1938), p. 9. Je souligne.

6. Voir par exemple L. Althusser et al., *Lire le Capital*, Paris, Maspéro, 4 tomes, 1968 à 1973.

soumise dans son élaboration même à des fluctuations conjoncturelles liées au développement des positions politiques du Parti ou de l'État qui en commande le développement. On pourrait même faire l'hypothèse que l'interprétation historiciste conviendra mieux dans les périodes de montée révolutionnaire, en ce qu'elle accrédite le volontarisme, alors que l'objectivisme conviendra plutôt aux périodes de stagnation ou de consolidation, mais là n'est pas notre propos. Cela relèverait d'une sociologie du marxisme, tout comme l'étude de la «déviation» théoricienne propre aux diverses formes du marxisme occidental[7].

Les auteurs marxistes les plus récents ne se dégagent jamais radicalement des positions générales que j'ai définies, et, malgré l'intérêt de leurs recherches, aucun ne laisse entrevoir une ouverture possible de la problématique traditionnelle à l'intérieur de laquelle cette crise a pu naître et s'installer à demeure. Depuis Lénine[8] la philosophie marxiste fonctionne à l'intérieur d'un même horizon épistémique dont l'objectivisme et l'historicisme constituent les deux pôles symétriques. On comprendra aisément dans un tel contexte l'inutilité patente d'une prise de parti unilatérale dans un débat dont les termes mêmes constituent les pré-conditions de cette crise et de la stagnation de la pensée qui en est le corollaire. Il serait de plus fallacieux d'opérer une feinte similaire à celle de Labica[9] lorsque ce dernier voudrait résoudre la question en niant la possibilité de

7. Sur ce point voir l'admirable étude de Perry Anderson, *Sur le marxisme occidental*, Paris, Maspéro, 1977.

8. À l'exception, peut-être, de ses énigmatiques *Cahiers Philosophiques, Oeuvres*, tome 38.

9. G. Labica, *Le Statut marxiste de la philosophie*, Paris, Complexe, 1976.

l'existence d'une telle chose qu'une philosophie *marxiste*. En effet qui se prétend a-philosophique n'est jamais qu'un philosophe qui s'ignore, et de la pire espèce car alors les fondements de sa pensée demeurent inexplicités, donc difficilement discutables, ce qui ne les empêchent nullement d'opérer dans le discours; mais en cela je ne fais que répéter Gramsci, à savoir le B-A -BA de la théorie matérialiste des idéologies!

Redéfinition du matérialisme et de la dialectique

C'est donc à une relecture, pour ainsi dire minoritaire, des concepts clefs du marxisme philosophique que j'aimerais maintenant vous convier, pour chercher, au-delà de l'antinomie stérile des écoles, à retrouver l'élément *radical* qui rendit cette pensée si féconde.

Du matérialisme on a dit qu'au sens marxiste il ne constituait pas une philosophie en tant que telle, mais bien plutôt une position de combat théorique; qu'il indiquait un nouveau mode pour la pratique théorique dans le champ traditionnellement occupé par la philosophie[10]. C'est-à-dire que le primat de l'être sur la conscience est moins une position ontologique, qui consisterait alors simplement à affirmer l'universalité du devenir, qu'une *pro-position* pour la connaissance scientifique d'un monde social à transformer. En ce sens, mais seulement en ce sens, le matérialisme marxiste est bel et bien *nouveau* en ce qu'il refuse de se constituer en système de l'homme, de la nature ou de l'être: toutes entreprises vouées à l'échec. Le matérialisme marxiste est donc un appel pour une pratique critique de la réflexion philosophique, inassimilable à

10. Ce que Dominique Lecourt désignait par le concept de «prise de parti en philosophie» dans *Une Crise et son Enjeu*, (Essai sur la position de Lénine en philosophie), Paris, F. Maspéro, 1973.

quelqu'entreprise de clôture que ce soit. La question ne serait plus de savoir s'il existe une «philosophie marxiste», puisque le marxisme rejette l'idée de constituer un système philosophique, mais bien s'il existe une façon marxiste de philosopher et quelles en seraient les propositions fondamentales.

Une étude du concept de dialectique confirme et renforcit cette perspective. On connaît l'importance pour Marx de la dialectique comme matrice conceptuelle tout comme son aversion envers la dialectique hégélienne en raison de son caractère mystique. Or la dialectique «sous son aspect *rationnel*» fonctionne chez Marx à la fois comme modèle théorique abstrait à fonction méthodologique et épistémologique, et comme conception négative, critique et révolutionnaire des choses. Considérons ce qu'il écrivait de la dialectique:

> Sous son aspect rationnel, elle est un scandale et une abomination pour les classes dirigeantes et leurs idéologues doctrinaires, parce que dans la conception *positive* des choses *existantes*, elle inclut du même coup l'intelligence de leur *négation fatale*, de leur destruction nécessaire; parce que saisissant le *mouvement* même, dont *toute forme faite n'est que configuration transitoire*, rien ne saurait lui imposer; parce qu'elle est essentiellement *critique et révolutionnaire*[11].

Où l'on voit qu'il s'agit, par l'assimilation des philosophies classiques, de dégager l'aspect rationnel de leurs catégories et de leur problématique afin de les exploiter à d'autres fins. De fait, concernant la catégorie hégélienne de dialectique, il s'agit d'en user comme cadre conceptuel (en utilisant les concepts de totalité, mouvement, contradiction, essence, apparence et abs-

11. Postface de la deuxième édition allemande du *Capital*, L.1, Paris, Éd. sociales, 1976, p. 21. Je souligne.

traction, pour n'en nommer que quelques-uns, sous une pratique scientifique, «positive») mais *aussi* comme conception des «choses», c'est-à-dire des rapports sociaux comme rapports *historiques*. C'est en effet de cette étude de l'histoire que l'on peut abstraire l'idée d'une nécessaire disparition de toute forme (théorique, pratique) faite, et de la négation fatale des classes dirigeantes. On voit que la position de Marx tente *d'articuler* ce que l'objectivisme et l'historicisme séparent. On constate également qu'une position matérialiste conséquente ne peut *jamais* postuler arbitrairement un quelconque système philosophique, tout «matérialiste dialectique» soit-il, de l'ériger en modèle du matérialisme historique, ou pire, en modèle explicatif universel, science philosophique, comme Engels le premier avait prétendu le faire[12].

Le «Discours de la Méthode» marxiste

La philosophie est donc, au premier chef, pour Marx une sorte de discours de la méthode dialectique. C'est ainsi que l'on peut recevoir sa célèbre, parce qu'unique, *Introduction de 1857*[13]. Ici Marx prend bien soin de réaffirmer la nécessité absolue de partir du concret pour revenir au concret; le moment de l'abstraction étant subordonné à l'étude et à la vérification empiriques. Ainsi écrit-il: «... la méthode qui consiste à s'élever de l'abstrait au concret n'est que la manière pour la pensée de s'approprier le concret, de le reproduire en tant que concret de l'esprit[14].» La connaissance est donc un processus où l'abstraction joue le rôle de

12. F. Engels, *Dialectique de la Nature*, Paris, Éd. sociales, 1975.

13. *Manuscrits de 1857-1858, «Grundrisse»*, T.1, Paris, Éd. sociales, 1980, p. 15 à 46; nouvelle traduction.

14. *Ibid.*, p. 35.

médiation entre un concret donné et un concret pensé. Exemplifiant sa méthode à l'aide des concepts de l'économie classique il écrivait dans ce même texte:

> C'est manifestement cette dernière méthode qui est correcte du point de vue scientifique. *Le concret est concret parce qu'il est le rassemblement de multiples déterminations, donc unité de la diversité*. C'est pourquoi il apparaît dans la pensée comme procès de rassemblement, comme résultat, non comme point de départ, bien qu'il soit le point de départ réel et, par suite, aussi le point de départ de l'intuition et de la représentation[15].

Tout ce passage des «Grundrisse» est d'une importance primordiale pour saisir ce dont il est question dans la dialectique de l'abstrait et du concret. Dans un premier temps il faut «réduire la plénitude de la représentation» du concret donné graduellement à une détermination abstraite; dans un second temps ces déterminations (comme par exemple la valeur d'usage et la valeur d'échange) doivent conduire à «reproduire le concret par la voie de la pensée». L'abstraction a donc pour but de disséquer la réalité concrète (les premières données empiriques) en éléments conceptuels simples. Le développement des différentes *formes* qu'épousent ces premières catégories devrait, si elles reflètent bien le contenu de cette part de réalité que nous venons de figer artificiellement, reproduire intimement le mouvement des déterminations réelles. Enfin au moment où ce réel a été découpé, reproduit abstraitement par la pensée dans le mouvement logique des concepts, une vérification doit intervenir à l'effet de confirmer l'adéquation du mouvement conceptuel au mouvement réel. Les catégories, créations historiques de l'esprit humain, doivent *suivre* le mouvement historique réel. C'est ainsi que des contradictions effectives apparaissent être à l'origine du devenir.

15. *Ibid.*, p. 35.

On peut, à la suite de Mandel, reproduire ce procès d'abstraction selon quatre moments distincts mais inséparables[16]:

1) La réalité concrète constitue le point de départ de toute cette activité pratique de connaissance dont le but est d'élever ce concret donné à un concret pensé.

2) À partir de cette matière appréhendée concrètement la pensée s'élève à l'abstrait en décomposant la multiplicité concrète en ses rapports déterminants.

3) Il n'y a donc à proprement parler élévation de l'abstrait au concret qu'en un troisième temps, celui de la «synthèse», ou de l'appréhension de la réalité dans la multiplicité de ses déterminations représentées par les lois et les tendances définies par la théorie.

4) Finalement il y a retour à la pratique analytique pour vérifier la justesse de la construction théorique et du système explicatif qui la sous-tend.

Au-delà des faits

Il s'agit en définitive de rendre compte des déterminations complexes «s'agitant» sous les simples apparences phénoménales. On ne saurait en effet rendre compte du mouvement social, à la manière des empiristes, en établissant un simple savoir taxonomique. La dynamique complexe du social exige autre chose qu'une considération extérieure des faits bruts; cette «objectivité» n'est qu'une myopie intellectuelle élevée au rang de méthode! On explique les faits par la théorie et non les faits par les faits. Il n'y a là ni objecti-

16. Vous pouvez consulter la version d'Ernest Mandel dans *Le Troisième Âge du capitalisme*, T.I, Paris, U.G.E., 1976, (10/18, n° 1081), p. 21 à 84.

visme, ni subjectivisme mais une espèce de réalisme constructiviste, ou, comme disait Bachelard, un matérialisme rationnel. Tout effort *théorique* vise à rendre conscient de certains mécanismes sous-jacents aux phénomènes; les lois que la théorie énonce visent à rendre compte de la nécessité qui conditionne l'existence des phénomènes. De ce point de vue il y a unité entre les démarches des sciences de la nature et des sciences sociales. À demeurer au niveau des faits, on oublie que ceux-ci manifestent des rapports déterminés et que le but de la science consiste à expliquer les phénomènes par l'ordre des nécessités qui en déterminent l'émergence. Or l'action humaine, la praxis, lorsqu'elle atteint les masses *devient* l'une de ces nécessités, d'où le rôle de la conscience dans l'histoire. C'est ainsi que Marx peut tenir ensemble les deux positions entre lesquelles ses exégètes verront un antagonisme. En effet s'il n'y avait aucune indétermination préalable l'action politique serait inutile. Marx cherche donc à dépasser l'ordre des faits tant par la voie théorique (le concret est un construit) que par la voie pratique (le concret dépend de la praxis): c'est en ce double caractère que réside, à notre avis, l'originalité de sa dialectique.

C'est pourquoi il peut soutenir, en comparant sa méthode à celle de Hegel, une position pour le moins surprenante (du moins pour le marxisme classique). Expliquant comment pour ce dernier *le mouvement des concepts apparaît comme acte de production du réel*, dont le résultat accompli serait le monde, Marx écrit:

> ...*ceci* — mais c'est encore une tautologie — *est exact* dans la mesure où *la totalité concrète* en tant que totalité de pensée, en tant que concret de pensée, *est en fait un produit de l'acte de penser*, de concevoir (...) de l'élaboration qui *transforme* en concepts l'intuition et la représentation. Le tout, tel qu'il apparaît dans l'esprit comme un tout de pensée, est un produit du cerveau pensant, qui *s'approprie le monde* de la seule façon qui lui soit possi-

ble, d'une façon qui diffère de l'appropriation spirituelle de ce monde, artistique, religieuse, pratique[17].

Le procès central de la dialectique est donc celui de l'*appropriation*. L'existence de ces totalités construites (et restreintes) est historique en ce sens où une reconstruction rationnelle à partir de l'expérience humaine du monde mène à la surface de la société, aux phénomènes les plus apparents et jusqu'aux formes existant «dans la conscience des agents de production eux-mêmes». Ainsi, et même dans les élaborations les plus abstraites, il faut que l'objet à étudier, la société en l'occurence, demeure constamment présent à l'esprit. Dans les sciences sociales, la raison doit tendre à réaliser l'unité du théorique et de l'historique parce que les rapports sociaux déterminent historiquement les catégories scientifiques comme la limite de leur validité.

Si ces vues sont justes nous devons conclure que la pratique scientifique et philosophique de Marx dépasse de beaucoup en complexité et en profondeur toutes les rationalisations subséquentes d'Engels[18] et aussi de Lénine[19]. La théorie du reflet, actif ou non[20], ne constitue en rien le fondement de la conception marxiste de la connaissance. Du point de vue épistémologique le matérialisme dialectique d'Engels et de Lénine n'est qu'une pâle imitation de la pensée philosophique de leur maître.

17. *Introduction de 1857*, op. cit., p. 36. Je souligne.

18. Voir à ce propos la critique dévastatrice de P. Raymond dans *Matérialisme dialectique et Logique*, Paris, Maspéro, 1977, pp. 95 à 119.

19. En particulier dans *Matérialisme et Empiriocriticisme*, Oeuvres, T. 14, Éd. du Progrès, Moscou.

20. N'en déplaise à D. Lecourt, *op. cit.*, cf. note 10.

Posture minoritaire

L'un des effets principaux de l'idéalisme au sein du marxisme consiste précisément à réduire cette philosophie à l'élaboration d'une théorie de la connaissance, omettant ainsi un point fondamental: l'unité de la théorie et de la pratique. Ceci Lénine, Trotsky, Mao et bien d'autres l'ont réalisé. Or cette réduction s'opère habituellement en corrélation avec le rejet de la dialectique comme *théorie de la contradiction*, ou théorie de la pratique-critique. Tenir une *posture minoritaire*[21] consiste à prendre acte de l'*échec pratique du marxisme*, surtout là où les marxistes ont conquis le pouvoir, en insistant sur le *pôle de la négativité* au sein de la contradiction. En quelque sorte il s'agit d'en extraire le ferment, l'élément encore actif. Les quelques thèses suivantes définissent le contour de cette posture:

Première Thèse:

«Les philosophes n'ont fait qu'*interpréter* diversement le monde, ce qui importe c'est de le *transformer*[22].»

Seconde Thèse:

La philosophie est dans tous ses secteurs un enjeu de luttes entre positions conservatrices et réactionnaires, d'une part, et positions progressistes et révolutionnaires, d'autre part.

Troisième Thèse:

Il ne suffit plus d'affirmer le primat de la totalité nature-société sur la conscience, ou la nécessité de *travailler*

21. Le concept de minorité ne doit pas être entendu ici au sens de son opposition à majorité, mais bien plutôt comme prise de parti unilatérale pour le pôle *mineur* de la philosophie marxiste. Il suppose le *bris* de l'unité de la contradiction et le *refus* de la structure de la contradiction elle-même

22. Marx, 11ième thèse sur Feuerbach, *op. cit.*

cette totalité pour la connaître; encore faut-il savoir ouvrir cette conscience sur les formes nouvelles de la totalité.

Quatrième Thèse:

Lorsque la pratique philosophique marxiste minoritaire fonctionne sur le terrain des «conceptions du monde», elle établit les points suivants:

1) comme philosophie *révoltée* la dialectique affirme la négation des totalités closes comme principe fondamental;
2) toute pensée est un processus;
3) les rapports sociaux déterminent les individus sociaux;
4) les processus historiques se ramènent à un système de contradictions (au sens de rapports de forces conscients ou inconscients)
5) dans le cas des contradictions antagoniques, l'*opposition* de la multitude indéfinie des contraires prime sur leur interpénétration;
6) dans le cas des contradictions non-antagoniques, l'unité des contraires prime sur leur opposition;
7) seul l'état de la lutte politique et idéologique entre les diverses forces sociales détermine pratiquement le caractère antagonique ou non-antagonique des contradictions[23].

La question de savoir si cette position est encore malgré tout «marxiste» m'importe peu en raison de son caractère purement scolastique. Une philosophie ne saurait se développer sans se reviser et se trahir elle-même un peu.

23. On pourra contraster avec profit ces thèses avec la position maoïste en se référant au livre d'Alain Badiou, *Théorie de la Contradiction*, Paris, Maspéro, 1975, en particulier, p. 48.

Bilan provisoire

Arrêtons-nous pour faire le point. La possibilité pour l'être humain de faire son histoire à l'intérieur de conditions objectives déterminées réside en dernière analyse sur sa créativité sociale. Les pratiques sociales comme les activités théoriques, ou «spirituelles» (au sens de Marx) qui en font partie, sont toujours accomplies d'un *certain point de vue* en fonction d'un *certain intérêt* (tout mystifié et inconscient peut-il être); or la plasticité humaine dans le travail, les luttes politiques et les autres activités sociales réside en ceci que l'être humain n'est pas parfaitement et toujours adéquat à ses déterminations, ou, dit autrement, il participe de façon autonome à l'ensemble des déterminations; il est à lui-même l'une de ces déterminations.

Récapitulons. La philosophie marxiste peut être considérée d'un triple point de vue;

1) comme conception du monde;
2) comme théorie de la connaissance;
3) comme philosophie, problématique, de la praxis révolutionnaire.

Il apparaît de plus qu'elle entretient des rapports, à nouveau, problématiques:

1) a elle-même;
2) aux sciences;
3) au champ politique et aux idéologies.

Tout ceci n'a pu être rendu à l'évidence que sur l'arrière-fond d'un état de crise.

Quelques apories

À force de tirer Marx du côté de sa propre minorité, on ne peut plus arrêter de s'éloigner de ces versions classiques, officielles et rassurantes du marxisme

accrédité. Tentons maintenant de mettre le doigt sur quelques apories qui jouent comme catalyseurs de cet état de crise.

La première aporie découle de la conception téléologique de Marx et Engels. Dans le *Manifeste* ils écrivent à propos du communisme:

> Si le prolétariat, dans sa lutte contre la bourgeoisie, se constitue forcément en classe, s'il s'érige par une révolution en classe dominante, détruit par la violence l'ancien régime de production, *il détruit, en même temps que ce régime de production, les conditions de l'antagonisme de classes, il détruit les classes en général* et, *par là même, sa propre domination de classe*[24].

Cette prophétie, outre qu'elle reçut le plus cuisant démenti historique, est d'un utopisme total. Elle ne repose sur aucun fait, de plus elle contredit toute l'analyse marxiste de l'histoire comme histoire de la lutte des classes. On voit mal par quelle vertu intrinsèque le prolétariat échapperait à une loi historique jamais falsifiée: à savoir qu'un pouvoir ne s'abolit *jamais* lui-même.

Deuxièmement, cet espoir reposait sur l'idée d'une paupérisation continuelle du prolétariat, de son extension et de son universalité. Ainsi le prolétariat apparaissait-il comme la classe-en-soi appelée, par son dénuement même, à mettre fin à la société de classe et à établir «le véritable royaume de la liberté[25]». Cette position n'est pas rationnelle, elle relève d'un pur acte de foi.

Troisièmement la théorie marxiste des contradictions sociales minimise de manière radicalement

24. *Manifeste du Parti Communiste*, Pékin, Éd. en langues étrangères, 1977, p. 60. Je souligne.

25. *Le Capital*, L. 3, *op. cit.*, p. 742.

réductrice la multiplicité des pôles de contradiction. La lutte des classes économiques apparaît comme le démiurge de la réalité. Certes on argumentera que la lutte des classes n'exclut pas, bien au contraire, la reconnaissance des luttes de libération nationale, de la lutte contre l'oppression des femmes, etc., mais qu'elle s'en alimente plutôt. Fort bien. Seulement on devra admettre que la politique léniniste (qui organise la pensée de Marx) tend à *hégémoniser* ces luttes, à en *prendre la direction* et enfin à les *soumettre* à l'impératif catégorique de la révolution socialiste (i.e. sous la direction de la classe ouvrière). Cela découle de la conception marxiste de la détermination économique en dernière instance et de la hiérarchie des contradictions qui s'ensuit inévitablement.

Quatrièmement la philosophie marxiste comme philosophie de la totalité sociale, et théorique, implique la tentation d'une totalisation unilatérale des pratiques politiques (le parti communiste, avant-garde de la classe ouvrière et de ses alliés), et du champ théorique (le matérialisme historique, seule théorie scientifique de la société); or la réalité est multiplicité et les totalisations ne sont jamais que partielles.

Cinquièmement, le marxisme dans son ensemble, donc sa philosophie également, est idéologie (comme Gramsci l'avait reconnu). mais l'idéologie est «fausse conscience» nous apprend-t-il. Donc le marxisme est fausse conscience! On ne peut décréter «ad hoc» qu'il échappe aux règles dont il nous dit qu'elles sont universelles.

Un sur-matérialisme?

Faudrait-il sur cette trajectoire rejoindre les plus récentes positions d'un Dominique Lecourt qui en appelle à la constitution d'un sur-matérialisme qu'il

définit comme «... une philosophie ouverte sur son dehors qui enregistre le fait des différences existant entre les diverses pratiques sociales et qui intervient ouvertement pour faire «jouer» ces différences dans la théorie...[26]»? Cette nouvelle pratique de la philosophie «... ne serait pas la mise au point d'une «théorie» ou d'une «doctrine» qui agencerait contre la première une autre «machine» linguistique destinée à procéder à une unification idéologique opposée. Elle serait plutôt une «antimachine...[27]» Sa tâche serait de provoquer des effets de «bougé» sur l'unité et la cimentation des idéologies et des doctrines. Philosophie ouverte, au sens bachelardien, elle serait critique et déconstruction des prétentions impérialistes des pensées closes sur elles-mêmes.

Un nouveau communisme?

Faudra-t-il également, au-delà de sa défaite politique, retrouver les principes de l'autonomisme italien, tels qu'ils ont été théorisés par Antonio Négri dans sa lecture des *Manuscrits de 1857-1858*, y cherchant une force nouvelle? Ici l'antagonisme habite chaque repli de l'analyse; l'essentiel de Marx, nous dit-il, c'est la théorie de l'exploitation en tant qu'elle dévoile le fondement de la lutte de classe prolétarienne, la classe n'étant plus un en-soi mais *un projet* politique. Les «Grundrisse» nous restitue le projet marxien dans son ensemble: l'unité de la théorie et de la pratique face à l'imminence de la crise appelle à une autovalorisation de la classe ouvrière contre l'autovalorisation de la classe exploiteuse.

> Le critère du «vrai dans la pratique» redonne à la méthodologie matérialiste et dialectique toute sa dimension de

26. D. Lecourt, *L'Ordre et les Jeux*, Paris, Grasset, 1981, p. 214.

27. *Ibid.*, p. 215.

subjectivité, d'ouverture, de fondement que nous avions déjà soulignée à propos du concept de «différence»[28].

Libération des possibles, réappropriation, inventions, jouissance: avec la destruction de la rationalité capitaliste, le travail ne s'empare d'aucun pouvoir, le travail est détruit. Est-ce là un nouvel espoir, un nouvel utopisme, ou le chant du cygne d'un ancien *credo*?

> Le pouvoir ouvrier n'est pas le renversement du pouvoir capitaliste; même formellement. Le pouvoir ouvrier est la négation du pouvoir du capital, il est la négation du pouvoir centralisé et homogène de la bourgeoisie, des classes politiques du capital. *C'est la dissolution de toute homogénéité*. Le schéma méthodologique «pluriel», multilatéral, triomphe. On ne peut appuyer sur la subjectivité libérée un schéma de fonctionnement de la réalité sociale qui soit uniforme et aplati[29].

Est-ce vraiment ici de «pouvoir ouvrier» dont il est question, ou n'est-ce pas plutôt que la classe ouvrière se voit chargée, à nouveau, de tous les espoirs d'une société différente? Transition plutôt qu'utopie, primat de la négativité, autonomie/autogestion/autodissolution: c'est là le nouveau vocabulaire d'une révolte sociale axée sur le fractionnement des pouvoirs, sur la multiplication des foyers de revendication, sur les «*révolutions moléculaires*[30]», et non celui du trop célèbre «centralisme démocratique» qui fut au principe de toutes les révolutions socialistes-étatiques. Voilà où nous mène cette réflexion.

28. A. Négri, *Marx au-delà de Marx*, Paris, C. Bourgois, 1979, p. 100.

29. *Ibid.*, p. 262. Je souligne.

30. F. Guattari, *La Révolution moléculaire*, Paris, U.G.E., 1977, 397 p. (10/18 n° 1371).

En guise de conclusion

Notre intervention peut se lire comme un plaidoyer anti-dogmatique. Une attitude véritablement critique ne peut avoir de bornes; il faut pratiquer à nouveau le doute systématique, cultiver un scepticisme serein. Relire Marx avec une volonté iconoclaste qui soit recherche de vigueur, de fécondité; qui soit quelque chose d'autre que le respect talmudique du *Texte*, que la rétrojection anachronique de ce qui est mort avec son époque; de ce qui, au regard de Marx lui-même, devait perdre peu à peu de sa vérité avec le temps. Il faut maintenir appliquer au système qu'est devenue la philosophie marxiste ce qui est à son fondement même, la raison dialectique, comme la conviction que «toute forme faite n'est que configuration transitoire». Car en effet, écrivait Marx: «c'est dans la pratique qu'il faut que l'homme prouve la vérité, c'est-à-dire la réalité, et la puissance de sa pensée, dans ce monde et pour notre temps[31]». Dans ce monde, et pour notre temps!

31. Deuxième thèse sur Feuerbach, *op. cit.*