

Contre Althusser

Le legs de Jean Salem

Parmi les nombreux passages du Capital qui ont donné lieu à des commentaires dépourvus de fondement, à des interprétations abusives et illusives, des exégèses de traductions à géométrie variable, mais toutes tronquées et séparées de leur contexte, il est un passage du Livre III : [Le procès d'ensemble de la production capitaliste - § 7 : Les revenus et leur source](#)[Chapître XLVIII : La formule tripartite](#) que je rappelle pour mémoire :

« Le règne de la liberté ne commence en fait que là où cesse le travail imposé par la nécessité et les considérations extérieures ; de par la nature des choses, il existe donc au-delà de la sphère de la production matérielle proprement dite. La lutte du sauvage contre la nature pour la satisfaction de ses besoins, la conservation et la reproduction de son existence, s'étend à l'homme civilisé, quels que soient la forme de la société et le système de la production. A mesure que l'homme se civilise, s'étendent le cercle de ses besoins et son asservissement à la nature, mais parallèlement se développent les forces productives qui lui permettent de s'en affranchir. De ce point de vue la liberté ne peut être conquise que pour autant que les hommes socialisés, devenus des producteurs associés, combinent rationnellement et contrôlent leurs échanges de matière avec la nature, de manière à les réaliser avec la moindre dépense de force et dans les conditions les plus dignes et les plus conformes à la nature humaine. Sans cela le joug de la nécessité ne cessera de peser sur eux et ils ne connaîtront pas le vrai régime de la liberté, dans lequel le développement de leurs forces se fera exclusivement pour eux. La condition fondamentale de, cette situation est le raccourcissement de la journée de travail. »

Car c'est un passage « bien connu » qui est aussi un de ceux qui ont suscité la plus abondante glose « d'explication de texte » à prétention pédagogique¹. Mais, en définitive, ce qu'illustre la pénible prose, aussi bien scolaire qu'universitaire et académique¹, prétendant vulgariser cet extrait du Capital, c'est l'état du marxisme comme « courant de pensée » en France à partir des années 60. Une époque où l'embourgeoisement des « nouvelles couches moyennes » a eu pour conséquence, parmi les intellectuels et les politiques qui en étaient issus, la réduction de l'idéologie prométhéenne de Marx (et ses conséquences philosophiques et pratiques), au statut de « discipline universitaire » dont l'objet d'étude, de plus en plus « distancié »² finit par être représenté comme une « espèce en voie de disparition³ ».

1

voir, parmi bien d'autres, ce genre de « contribution » :

<https://www.bac-l.net/document/philosophie/corrige-sujet-3-philosophie-bac-l-washington-2016-3199.html>

<http://maryse.emel.blogphilo.over-blog.com/article-explication-texte-marx-liberte-et-travail-98304539.html>

<https://www.cairn.info/revue-actuel-marx-2009-2-page-163.htm>

2 La « distanciation » est un terme aujourd'hui vieilli mais qui naguère était un des maîtres mots du jargon des critiques dans le domaine de l'art et du spectacle.

3 Une disparition qui aurait été actée des les années 70 et consacrée par le 22ème congrès du PCF

Cette activité théorique et de diffusion de l'idéologie du communisme accompagne la déclinaison généralisée des objets de connaissance et de transmission en « *studies* » sur le modèle anti-marxiste et anti-universaliste anglo-saxon : un commentaire « archéologique »⁴ fait de spéculations « contestataires » sur les ruines fragmentées d'un catéchisme moralisateur, recopié par des scribes bureaucrates.

L'action sociale collective visant l'émancipation des classes exploitées et opprimées s'est éteinte avec les rapports de force qui l'avaient rendue possible. Dans une société atomisée par son embourgeoisement de servitude volontaire et de « développement personnel » la question sociale fut prudemment cantonnée à une affaire d'intellectuels « spécialisés » et, comme en atteste la tournure prise par l'appareil universitaire dès les années 60, une querelle de chapelles scolastiques où allaient débattre de doctes post-savants devenus ignorants⁵, comparant de colloques en séminaires les mérites de leurs « percées conceptuelles » en (pots de) chambre.

C'est dans ce contexte peu propice au matérialisme et à la dialectique de Marx que Jean Salem eut à tracer sa route de militant et philosophe marxiste et communiste. Il y parvint pourtant en demeurant fidèle et résolu dans le choix raisonné et moral qu'il avait fait et qui détermina pour lui le « *Quod vitae sectabor iter* » qu'il suivit toute sa vie.

Or, c'est dans le milieu professionnel qui allait être le sien, et en cette période post-soixante huitarde, que s'imposait déjà Althusser aux cimes du haut-mandarinateur germanopratin « rebelle », comme autorité ès marxisme et théorie du communisme « du XXème siècle », tel une « statue du commandeur » à l'austère et vindicative sévérité. Comme Solers, son jeune confrère dans la sphère de la critique et de la pratique littéraire touche-à-tout, et comme toute une génération issue de l'après-guerre, Althusser, empruntant à d'autres les méthodes « post-structurales » encore en vogue⁶, consacra une bonne partie de sa laborieuse production à démontrer qu'avant lui personne n'avait rien compris aux questions primordiales que lui, Althusser, allait enfin reprendre « à nouveaux frais » comme on disait déjà. Promu « *Primus inter pares* » de la sorboncardie nouvelle, il administrait urbi et orbi les preuves « scientifiques » qu'avec un bon usage des « *nouvelles technologies* » - qui révolutionnaient dorénavant la critique de genre (au sens artistique et théâtral qu'avait pris la « recherche » d'alors) - on ne pouvait manquer de découvrir que personne avant Althusser n'avait compris Marx, Hegel ou Spinoza, etc. pas même Marx, Hegel et Spinoza eux-mêmes ...

4 Au sens que Foucault et ses épigones vont donner à « l'archéologie » comme nouvelle forme de « savoir non sachant » et de pratique des sciences dites « humaines et sociales », désormais placées sous la quadruple obédience anti-rationaliste, anti-humaniste, anti-communiste et anti-universaliste.

5 Suivant l'injonction de Rancière.

6 Telle la « déconstruction » de Derrida, l'« intertextualité » à la mode « *Tel quel* », la « subjectivation » Foucauldienne, les « champs » bourdieusiens, les « structures » de Levy-Strauss, et un fourre-tout baroque en matière de philosophie.

Du marxisme lennisme au « marxisme lénifiant »⁷



Il y a une représentation à la fois concrète et symbolique de cette genèse du « Marxisme lénifiant » comme dit Garnier, spectaculairement exprimée par le *devenir* symbolique « concret » d'un monument jadis très prisé des étudiants du quartier latin : le statue de bronze à la gloire de Pelletier et Caventou devisant doctement de leurs accomplissements respectifs.

Conformément à leur « habitus » nos modernes Diafoirus post-marxistes prenaient encore dans leurs chaires la pose de Pelletier et Caventou jadis sur le monument du Boul'Mich (détruit et fondu par les allemands sous l'occupation pour en faire des canons) et manipulaient avec des airs d'autorité leurs alambics et autres cornues statistiques, en peaufinant leurs savantes augures selon de mystérieux abaques d'experts multimedia. Mais, en réalité ils figuraient bel et bien *la pleureuse* qui avait remplacé (après guerre) nos éminents pharmaciens, triomphants du paludisme sur le même boulevard très parisien.

Une « *pleureuse* » allégoriquement alanguie sur le socle mémoriel érigé au lieu du forfait teuto-nique, et où fut gravé dans le marbre (on ne sait jamais les allemands pourraient revenir nous piquer nos bronzes) "*la science française venant à bout de la fièvre maligne*". On voit bien ici que la statuaire publique dénote fidèlement l'émergence institutionnelle des « affectés » dans l'ordre symbolique majoritairement répandu parmi nos clercs.



⁷ Cf l'ouvrage à paraître de Jean-Pierre Garnier



Les évolutions de la ligne monumentale parisienne, à usage d'édification des foules « ressentimentales » (et naguère en voie d'érudition), donnent la mesure et la finalité de ces auto-représentations néo-scolastiques (la Sorbonne est proche). Conformément à sa vocation d'auto-représentation se « reconstruisait » une tradition parisienne, restituant l'idéologie d'origine (architecturale) de la post-modernité comme « référente » et « déconstruction » des styles passés...

Ainsi en fut-il d'à peu près tout ce qui se fit ensuite « d'art officiel » à Paris, tel le "César avec un balai dans le cul" au carrefour croix-rouge. Un édifice typique des "années festives" du Mitterrandisme, conçu comme « référence » à Picasso⁸ mais dont nos édiles de la culture, généreusement pourvus par le mécénat public de ce don un peu encombrant (et ruineux), ne savaient plus trop quoi faire.

C'est ainsi qu'à l'instar du Charlemagne de Rochet que le conseil municipal d'alors avait "posé là" (à côté du parvis de Notre Dame) en attendant mieux, notre "César avec un balai dans le cul" fut posé là où il échouât, à défaut de savoir où le mettre (si j'ose dire).

Comme Charlemagne sous son arbre...



il y est resté depuis, sombre et intimidante figure du masochisme post-moderne accompli, délesté de son cheval et de son « eude » le surmâle s'est « émancipé » de toute « domination » et fait *un* avec sa machine désirante, arborant ses attributs monumentaux. Il était certes déjà quelque peu *déplacé* et *hors de toute proportion* avec les perspectives de ce modeste rond point. Mais, à la longue, les passants se sont habitués ... et les cabots parigots n'aboient plus à son approche, faute de l'apercevoir et de pouvoir l'atteindre car il fut mis prudemment hors de portée de leurs pissettes, valorisant mieux encore les détails suggestifs de l'oeuvre.

8 La notion de « référent » allait à partir de là se substituer dans le langage bureaucratique à celle de « responsable ».

Cette digression métaphorique et esthétique peut sembler nous éloigner du propos qui est bien de revendiquer le travail de Jean Salem comme « arme de destruction massive » à opposer à la progéniture d'Althusser et aux cliques successives de ses zélotes... de nouveau proliférantes. Nous allons voir pourtant qu'elle nous y conduit par un commode raccourci symbolique. Car les circonstances sociales et politiques et l'esthétique de la période d'émergence de ce marxisme de chaire universitaire étaient parfaitement homogènes. Tant il vrai comme disait Marx que « *les formes juridiques, politiques, religieuses, artistiques ou philosophiques, bref, les formes idéologiques* » sont bien celles « *sous lesquelles les hommes prennent conscience de ce conflit et le mènent jusqu'au bout* ».

Les « faits » têtus d'Althusser

Dans une compilation de textes posthumes⁹, publiée en 1992 Althusser a fait lui-même l'essentiel du travail d'autodestruction de ses idées et de sa propre production théorique. Sans doute sa manière de valider post-mortem, « dans l'anonymat ultime » qu'il visait (voir extrait plus loin), la doctrine d'une autre figure publique de la période : celle de Salvador Dali avec sa fameuse (à l'époque) « méthode *paranoïaque critique* »¹⁰. Dès parution, je lu cette publication et d'emblée sur le mode bouffonnant, c'est à dire comme elle ne pouvait qu'être lue par ceux qui avaient été avertis des « *faits* » (pour moi contemporains) et agissements, tant théoriques que privés, relatés par Althusser sur le mode de la confession, et témoignant de l'idée qu'il s'était faite de lui-même et du jugement *réflexif* qu'il portait là dessus, au bénéfice de sa... postérité. À vrai dire je le lu aussi comme le « *Journal d'un fou* » car tel nous apparut définitivement Althusser quand la formule « Althusser trop fort » eut à remplacer « Althusser à rien » chez les activistes irrespectueux du quartier Latin, bien informés de la chose marxiste.

C'est donc ainsi que je recommande aux jeunes marxistes, reconnaissants à Jean Salem pour son formidable travail et soucieux d'en tirer un profit militant efficace, de lire cet ouvrage d'Althusser aussi instructif que divertissant, sur « l'ambiance » intellectuelle et théorique de l'époque et des événements dont Jean et moi fûmes témoins, aux mêmes ages mais sans nous connaître et selon des parcours totalement opposés. Pour Althusser, il s'agissait d'une sorte de testament philosophique auquel la publication posthume conférait une indiscutable valeur de sincérité et une forme d'honnêteté voire de candeur délirante. De ce fait, c'était une archive extrêmement révélatrice et féconde pour apprécier l'importance de la contradiction que lui apportèrent ses confrères réfractaires ou dissidents ; aussi bien Jean Salem sur la question du Matérialisme de Marx, que Bernard Bourgeois (j'y reviendrai) sur la question de la dialectique et de l'hegelianisme dont Althusser voulait absolument délester Marx.

9 L'avenir dure longtemps (suivi de Les faits), Stock / IMEC, 1992 ; réédition augmentée et présenté par Olivier Corpet et Yann Moulier-Boutang, Le Livre de poche n° 9785, 1994 ; édition augmentée : Flammarion, coll. « Champs Essais », 2013

10 La méthode paranoïaque-critique est un procédé de création inventé pour tous les arts par Salvador Dalí (et sous l'influence de Lacan). Il le définit comme « une méthode spontanée de connaissance irrationnelle, basée sur l'objectivation critique et systématique des associations et interprétations délirantes ».

Pour les nécessités de la présente contribution, j'ai extrait un court passage de ce « testament ». Une péroration de fin de chapitre qui résume assez bien à mes yeux les impasses théoriques et les impostures idéologiques d'Althusser et de tout ce qui l'accompagnât et tout ce qui s'ensuivit, jusqu'à l'ultime(?) délabrement actuel :

L'AVENIR DURE LONGTEMPS, pages 242-243 de l'édition Champs-Flammarion

« Cependant, cette question ridicule du « vol de concept »¹¹ touchait à un point de principe et d'angoisse qui me tenait profondément à cœur : la question de l'anonymat, Comme pour moi-même je n'existais pas, on conçoit aisément que je souhaitais consacrer cette inexistence par mon propre anonymat. Je rêvais alors de la formule de Heine qui parle d'un critique célèbre: « *Il était connu pour sa notoriété* » j'aimais que Foucault fit la critique de la notion d'« auteur », notion toute moderne, et disparut, comme moi dans les rangs de mon obscure cellule, lui dans l'action militante auprès des emprisonnés. J'aimais la profonde modestie de Foucault et je sais qu'Etienne Balibar apprécie chez moi « par-dessus tout » la farouche défense que je menais constamment contre toute publicité sur mon nom. J'avais la réputation d'un sauvage, cloîtré dans mon vieil appartement de l'École dont je ne sortais presque jamais, et si j'entretenais toutes les apparences de cette sauvagerie recluse, c'était pour tenter d'entrer dans l'anonymat ou je pensai trouver mon destin et de surcroît la paix. Et maintenant que je confie au public qui voudra bien le lire ce livre très personnel, c'est encore, mais par ce biais paradoxal, *pour entrer définitivement dans l'anonymat*, non plus de la pierre tombale du non-lieu, mais dans la publication de tout ce qu'on peut savoir de moi, qui aurai ainsi à jamais la paix avec les demandes d'indiscrétion¹².

Car cette fois tous les journalistes et autres gens des medias seront comblés, mais vous verrez qu'ils n'en seront pas forcément contents. D'abord parce qu'ils n'y auront été pour rien et ensuite parce que, que peuvent-ils ajouter à ce que j'écris? Un commentaire? Mais c'est moi-même qui le fais !!¹³

Ainsi, plus je pénétrais dans Marx, plus je lisais de philosophie, et plus je m'apercevais que Marx avait pensé, le sachant ou non, dans des pensées de grande importance dont les auteurs l'avaient précédé : Epicure, Spinoza, Hobbes, Machiavel (partiellement à vrai dire), Rousseau et Hegel, Et je me convainquis de plus en plus que la philosophie de Hegel et Feuerbach avait servi à la fois de « point d'appui » et d'obstacle épistémologique au développement de ses propres concepts jusque dans leur formulation Jacques Bidet en fait la démonstration rigoureuse¹⁴ dans sa récente thèse : *Que faire du « Capital » ?* chez Meridiens-Klienksieck). De quoi naturellement poser à Marx et à

11 NdA : il s'agit ici du « vol » du concept de « causalité métonymique », dont Milner accusait Rancière, le genre de controverse « scolastique » qui donne une idée du niveau du débat théorique qui occupait cette fine équipe à l'époque. Ce qui éclaire aussi les motifs du délire paranoïaque d'Althusser, tel qu'exprimé dans les lignes qui suivent sur son « anonymat »(!!), suscité par cette polémique dont en réalité il se contrefichait.

12 En fait une bonne partie du livre dont ces lignes sont extraites se présente comme une succession de séances d'auto-analyse d'un mythomane névrosé ... Lacan s'étant peut-être un peu lassé de ces « confessions » quelque peu mégalomaniaques.

13 CQFD : voir note ci-dessus.

14 Sic !

propos de Marx des questions qu'il n'avait ni pu ni su poser¹⁵. De quoi se dire que, si nous voulions « penser par nous-mêmes » devant l'incroyable « imagination de l'Histoire » contemporaine, il nous fallait à notre tour inventer de nouvelles formes de pensée, de nouveaux concepts - mais toujours selon l'inspiration matérialiste¹⁶ de Marx pour ne « jamais nous raconter d'histoires », et demeurer attentifs à la nouveauté et l'invention de l'histoire. Comme aux développements de pensées du plus grand intérêt, bien qu'elles ne se réclament pas ou nullement de Marx ou ont la réputation (?) d'être politiquement anticomunistes - je pense ici précisément au livre très remarquable de François Furet sur la Révolution française¹⁷ qui prend, à très juste titre, le contrepied d'une tradition purement idéologique¹⁸ née du temps même de la Révolution, en ce que Marx appelait à son sujet l'« illusion de la politique », au temps du règne des Comités révolutionnaires parisiens.

Voilà ce qui a dominé mes rapports avec Marx et le marxisme. Depuis j'ai découvert, comme chacun peut le faire (et Marx l'a sur l'essentiel reconnu), que l'essentiel philosophique et non « scientifique » du marxisme a été depuis très longtemps énoncé bien avant Marx (Ibn Khaldoun, Montesquieu, etc.) - à part cette « fumeuse » et à la lettre impensable théorie de la valeur-travail que Marx revendique comme sa seule découverte authentiquement personnelle. Les aspects politiques de cette entreprise d'apparence purement théorique (ah! que n'a-t-on dit sur notre « théoricisme », notre « mépris de la pratique » !!), j'en parle ailleurs. »

Concluant son éloge de Bidet, Furet, Balibar et tant d'autres guignols funestes (et anticomunistes) tirés du même tonneau petit-bourgeois, tout au long de son livre, ce dernier paragraphe est un des plus confondants, dans le genre de la candide revendication par Althusser de ses « associations délirantes », au cœur d'un ouvrage par ailleurs truffé de jugements, anecdotes et remémorations mélancoliques, accompagnées de commentaires sur leur contexte tel que subjectivement¹⁹ vécu par Althusser lui-même. On y apprend donc toutes sortes de choses édifiantes sur les rapports qu'entretenait avec lui tout ce « petit monde » d'intellectuels germanoprats, de courtisans et de l'appareil politique de la future classe dirigeante.

Un demi-monde du « quartier » comme lieu de confinement social et théâtre du conflit petit-bourgeois de « l'Être et l'Avoir », dans lequel survinrent un jour Clouscard, puis Jean Salem, tel Rousseau jadis, c'est à dire comme des cheveux sur la soupe.

15 C'est du reste ce qu'Althusser a passé son temps à faire : poser à Marx et à propos de Marx des questions que Marx ne se posait pas du tout et pour la simple raison qu'elles n'avaient rien à voir avec son travail théorique, voire en étaient l'exact opposé. Le problème c'est qu'Althusser finissait par croire (et prétendre) que c'est ce que Marx voulait dire « à son insu » !

16 L'idée qu'Althusser se faisait du matérialisme de Marx est au cœur de ses élucubrations théoriques. C'est un point essentiel que Jean Salem avait parfaitement vu, bien que, comme on sait, Jean ne se soit jamais intéressé à d'Althusser (et réciproquement).

17 Sic !!

18 Re Sic !!!

19 La « subjectivation » était à l'époque considérée par les (nombreux) petits-bourgeois dépressifs comme un substitut « innovant » à la cure psychanalytique.

Alors, évidemment, on pourrait aussi se souvenir de la recommandation de Marx : « *Pas plus qu'on ne juge un individu sur l'idée qu'il se fait de lui-même, on ne saurait juger une telle époque de bouleversement sur sa conscience de soi; il faut, au contraire, expliquer cette conscience par les contradictions de la vie matérielle* », en ajoutant la « psyché » aux affres de la terrible relégation qu'eut à affronter Althusser dans la retraite platonico-cavernicole de son goulag de la Rue d'Ulm.

Mais Althusser n'était pas Cioran (qui expédiait sa période roumaine « antisémite pro-nazi » d'un laconique et bien commode : « *j'étais fou* ») car les poussées délirantes d'Althusser se manifestaient selon lui dans « un autre champ » et n'auraient donc pas affecté ses « concepts » ; et ce qui nous intéresse ici, d'abord, c'est ce que Althusser y rabâche sur sa détestation de « *cette « fumeuse » et à la lettre impensable théorie de la valeur-travail* » en dépit du fait qu'il ne peut ignorer ni récuser le fait que Marx la revendique notoirement « *comme sa seule découverte authentiquement personnelle* ». Althusser y ressasse aussi sa haine quasi compulsive, de Hegel et de « l'infâme dialectique » comme disait Deleuze, et de là - nous y voici enfin - du Marx « exotérique »²⁰, en tant « *qu'infâme dialectique* » mais aussi et surtout en tant qu'humanisme « théorique » ...

Et bien sur c'est là que le legs de Jean Salem nous est si précieux comme outil efficace pour combattre les impostures althussériennes.

C'est pourquoi, lors de la soirée je répondis que c'est précisément par sa parfaite généalogie historique, philosophique et critique du matérialisme de Marx que Jean nous lègue une arme de destruction massive contre les prétentions d'Althusser (à réviser le marxisme) et leurs conséquences désastreuses (et durables), tant théoriques que politiques.

On pourra en discuter plus avant, mais je donne déjà un exemple assez significatif :

Le « nominalisme » de Marx.

Pour Althusser cela ne fait aucun doute : Marx était d'abord et avant tout un « nominaliste » et selon Althusser c'est en tant que nominaliste que Marx aurait été matérialiste (Althusser, étant somme toute un crypto-relativiste, opposait ce nominalisme à l'universel concret hegelien mis en oeuvre dans et par la *logique dialectique*). Or, c'est un sérieux problème pour Althusser par ce que « en même temps » il doit bien admettre que Marx est à bien des égards « réaliste » (d'un point de vue scolastique l'antithèse du nominalisme). Pire, sur tous les points philosophiques et épistémologiques relatifs à son supposé nominalisme « radical » Marx est indécrottablement Hegelien (ce qui est encore plus insupportable pour Althusser). Ce genre de contradiction émergeant au détour de questions « purement scolastiques » émaille toute la « pratique théorique » d'Althusser. Voir par exemple la « réponse à John Lewis, dont je joins en annexe une recension critique d'autant plus intéressante qu'elle prend Althusser à ses propres contradictions, inhérentes à son incompréhension de Hegel (et/donc de Marx).

20 C'est sous cet angle, de la distinction néo-scholastique entre un Marx « exotérique » et un « vrai Marx » révélé comme « ésotérique », qu'on peut considérer les tenants de la « critique de la valeur » comme des « héritiers d'Althusser », au même titre que les « nouveaux philosophes » et toutes les « écoles » néo-scholastiques qui peuplèrent dans leur foulée le landernau parasitaire universitaire, jusqu'à nos actuels post-situationnistes et autres « intersectionnalistes », etc.

Une recension critique qui (dès 1974) montre à quel point la méthode d'Althusser est symétrique de celle de son petit camarade Foucault. Tant pour « l'analyse de texte » parfaitement arbitraire et biaisée que pour leur interprétation typiquement sophistiquée : manipulatrice, inconsistante et fallacieuse. Avec un zeste de pseudo-philologie fumeuse cette génération de « marxistes lénifiants »²¹ arrivait à faire dire aux textes et aux auteurs qu'ils commentaient à peu près le contraire de ce qui était formellement écrit (grande spécialité de Balibar). En réalité, Althusser cite lui-même, dans l'ouvrage que je recommande, le fameux aphorisme de Raymond Aron à propos de Sartre et Althusser : « *Ce sont des marxistes imaginaires* ». Aron qui, il faut bien le lui reconnaître, contrairement à ses deux collègues, ne se payait pas mots (étant par ailleurs largement stipendié par la CIA pour sa besogne de propagande et d'influence anti-communiste). Jugement qu'évidemment Althusser récuse pour ce qui le concerne, mais approuve pour son petit camarade Sartre (pourtant beaucoup moins névrosé que lui et bien plus fin lecteur de Hegel, comme de Marx), au motif très symptomatique que « *contrairement à Sartre, lui [Althusser] ne croit pas que le Marxisme soit encore la philosophie indépassable de ce temps* ». En fait, selon Althusser, Sartre n'a pas fait de philosophie mais a juste écrit de « *merveilleux romans philosophiques* », tandis que lui Althusser, au travers de son « actualisation/déconstruction » de la pensée de Marx, a restituée en la modernisant la portée scientifique du corpus marxiste, dûment *subjectivé*. Bref il nous joue un peu le sketch de Fernand Raynaud : « *je ne suis pas un imbécile, puisque je suis douanier* »²². En fait, bien dans l'air petit-bourgeois de son temps, Althusser était un positiviste illogique, un relativiste dogmatique, un libéral libertaire, un trotskyste stalinien, un léniniste maoïste, mais surtout (et de ce fait) un sociopathe et un névrosé gravement dépressif. De ce dernier trait pathologique il était néanmoins « conscient » (à sa manière) ce qui explique ses « mémoires d'un fou » et la distinction essentielle qu'il fit à propos de son camarade Foucault jugeant que ce qui les différenciait c'était que lui, Althusser, « savait qu'il était névrosé »²³. Lacan lui avait d'ailleurs bien enseigné que la « grande névrose du siècle » (celle de la petite-bourgeoisie) serait dépressive... et que la raison en était l'inclination pathologique qu'elle avait à confondre l'imaginaire et le symbolique...

C'est pourquoi, toujours au fil du débat, j'ai fait cette réponse laconique à Badia que ce qu'expliquait parfaitement le travail de Jean Salem sur le matérialisme de Marx c'est que ce matérialisme, par ce que précisément *dialectique*, n'est pas (du tout) un « positivisme » (y compris sur le mode du positivisme « logique » anglo-saxon) pas plus qu'il ne peut se réduire à des catégories scolastiques comme le « nominalisme ». Inversement on peut facilement s'apercevoir, à bien considérer les arguments contradictoires convoqués par Althusser dans ses auto-justifications, que, passé au crible du tamis épistémologique de Jean Salem, le prétendu « anti-humanisme théorique » est essentiellement *dans la tête d'Althusser* (comme de Foucault, Levi-Strauss, etc.) et non pas celle de Marx (sinon comme une greffe posthume telles ces fameuses « *questions que [Marx] n'avait ni pu ni su poser* » - mais, Dieu merci, enfin Althusser vint ! Et les posât comme il fallait...).

Plus encore, cet « anti-humanisme théorique » atteste d'un « idéalisme libéral » bien plus « Hegelien » de la part d'Althusser (dans ce qu'il s'imaginait être la philosophie de Hegel) que ne l'était le matérialisme *dialectique* de Marx, déjà passé au filtre critique de Feuerbach.

21 © Jean-Pierre Garnier

22 Le douanier-mandarin ne peut se tromper, ès qualité : voir le génial sketch de F. Raynaud : « [l'étranger](#) », probablement ce qui s'est fait de meilleur sur la xénophobie et le racisme ambiant.

23 Je tiens de Nicole Linhart, l'épouse de Robert et co-fondatrice de la G.P. la confirmation que son mari passa l'essentiel du Printemps 68, avec Althusser, comme lui interné, sous lithium, à Saint-Anne...

Bien évidemment Jean Salem avait une approche beaucoup moins spéculative et péremptoire et de ce fait moins hasardeuse que celle d'Althusser. Il est vrai que du fait de son « autorité » magistrale et scolastique ce dernier confesse dans ses « mémoires d'outre tombe » qu'il s'était exonéré de fastidieuses lectures de « maîtres anciens » qui finalement ne faisaient à ses yeux que balbutier sa propre pensée de manière aussi inconsistante que prématurée, comme il le rapporte lui-même dans ses recensions posthumes. Ainsi en est-il des « *topiques* » convoquées au détour de ses oukases philosophiques quand il abordait les questions touchant au « matérialisme » de Marx, Feuerbach voire Spinoza, sur lesquelles Jean faisait, lui, beaucoup plus discrètement mais aussi beaucoup plus sûrement et utilement... autorité.

Dépasser Spinoza ?

Pour conclure cette réponse à la question posée (pendant la soirée consacrée au legs de Jean Salem) je reviens au texte tiré du Livre III du Capital, évoqué en incipit. Un extrait (du § 7 : Les revenus et leur source Chapitre XLVIII : La formule tripartite) qui a suscité les arpentages de « ponts aux ânes » de la fraction libérale-libertaire de la Petite Bourgeoisie Intellectuelle, depuis plus de 50 ans et qui, en renvoyant à la dialectique de la Liberté et de la Nécessité, nous renvoie aussi à la vulgate pseudo-spinoziste propagée par Althusser et tant d'autres.

« Le règne de la liberté ne commence en fait que là où cesse le travail imposé par la nécessité et les considérations extérieures ; de par la nature des choses, il existe donc au-delà de la sphère de la production matérielle proprement dite. La lutte du sauvage contre la nature pour la satisfaction de ses besoins, la conservation et la reproduction de son existence, s'étend à l'homme civilisé, quels que soient la forme de la société et le système de la production. A mesure que l'homme se civilise, s'étendent le cercle de ses besoins et son asservissement à la nature, mais parallèlement se développent les forces productives qui lui permettent de s'en affranchir. De ce point de vue la liberté ne peut être conquise que pour autant que les hommes socialisés, devenus des producteurs associés, combinent rationnellement et contrôlent leurs échanges de matière avec la nature, de manière à les réaliser avec la moindre dépense de force et dans les conditions les plus dignes et les plus conformes à la nature humaine. Sans cela le joug de la nécessité ne cessera de peser sur eux et ils ne connaîtront pas le vrai régime de la liberté, dans lequel le développement de leurs forces se fera exclusivement pour eux. La condition fondamentale de, cette situation est le raccourcissement de la journée de travail. »

Exprimé dans toute sa « clarté et distinction » cartésienne, le matérialisme de Marx et la logique explicitement dialectique qui traversent ce passage semblent a priori très réfractaires aux interprétations qui voudraient les récuser, voire les opposer (à la manière d'Althusser). À qui aurait éventuellement besoin d'éclaircissements complémentaires, la simple lecture du (court) chapitre 48 les donne sans difficulté²⁴. Pour ce qui est de l'appareil conceptuel requis, rappelons que nous sommes au livre III du Capital or, depuis le premier chapitre du

²⁴ Au besoin, pour ceux qui voudraient « en savoir plus » j'ai également joint en annexe le passage des Grundrisse qui éclaire la question de la « Contradiction entre la base de la production bourgeoise (valeur et mesure) et son développement. Machines, etc. »

livre I, nous savons bien à quoi nous en tenir sur la manière dont Marx considère la *valeur sociale* exprimée et mesurée par « la journée de travail ». Ce passage n'est qu'un petit rappel par Marx de « ce qui a précédé » et qu'il convient d'avoir présent à l'esprit pour bien prendre la mesure de ce qu'y ajoute le chapitre 48. C'est pourquoi Althusser et ses épigones, totalement réfractaires à « cette « fumeuse » et à la lettre impensable théorie de la valeur-travail que Marx revendique comme sa seule découverte authentiquement personnelle », eurent recours à pas mal de médiations acrobatiques pour arriver à construire une interprétation « spinoziste » de cette conception de la dialectique de la *Nécessité et de la Liberté*, comme du matérialisme de Marx sur le mode de « l'intellection des nécessités » comme accomplissement essentiel, ultime et décisif de la *Liberté humaine*.

Les bons spécialistes « anciens » de Spinoza, à commencer par Hegel -pour qui cette Liberté humaine était l'accomplissement de sa logique (dans le Concept)- nous avaient pourtant évité (jusqu'aux années 1960) de tomber dans ce genre de panneau néo-spinozien ou de gober les dernières supercheries spinozistes, à nouveau en vogue (F.Lordon, Frédéric Lenoir, etc.). Mais, pour Althusser et ses suiveurs, c'était déjà « du domaine du possible ». Car, grâce à lui, on apprit qu'on n'avait pas compris Marx (avant Althusser), pas plus d'ailleurs que Marx ne s'était compris lui-même, sans doute étourdi par son incompréhension de Hegel, et quant à Hegel naturellement il n'avait rien compris à Spinoza²⁵. La geste salvatrice d'Althusser va donc opportunément corriger tout ça... d'un seul vaste mouvement théorique révisionniste, réactionnaire, ambitieux et courageux (au sens typiquement foucauldien de : « courage de la vérité », consistant à la nier quand ça vous arrange).

C'est la raison pour laquelle Jean Salem évoque, dans sa conférence sur « Le matérialisme de Marx » relayée sur le site Tropiques, sa répugnance et ses réserves quant aux sollicitations de ses nombreux confrères qui, faute d'avoir une connaissance suffisante des textes de Marx et de leur généalogie, vinrent le voir avec le projet d'obtenir de lui des « évidences » dans le corpus de Marx attestant de cette réduction « ad Spinozam ». Un « dévoilement » de ce qui n'est rien d'autre qu'un parfait contresens, sur Marx, sur Spinoza et sur les déclinaisons successives du matérialisme en philosophie. En pratique une lecture bien informée (notamment par les travaux de Jean Salem) de Spinoza, révèle que les aspects parfois jugés matérialistes de la philosophie de Spinoza sont revendiqués par Spinoza lui-même comme des tentatives de dépassement du dualisme cartésien, vu par Spinoza comme une aporie matérialiste à résoudre dans son projet de prolonger et approfondir la pensée de Descartes. C'est d'ailleurs ainsi que Hegel en rend compte :

« Le rapport de la philosophie spinoziste à celle de Descartes est seulement celui d'un développement conséquent, d'un accomplissement conséquent du principe de cette dernière. - Pour lui l'âme et le corps, le penser et l'être cessent d'être des choses particulières existant chacune pour soi. Le dualisme que l'on trouve dans la philosophie cartésienne est complètement supprimé par Benoît Spinoza, - en Juif qu'il était. Cette profonde unité de sa philosophie, telle qu'elle s'est exprimée en Europe, - l'esprit, le fini et l'infini identiques en Dieu non pas comme en un troisième terme - c'est là un écho de l'Orient. L'intuition orientale de l'identité absolue a été rapprochée de façon immédiate du mode du penser européen, et plus précisément du philosophe européen, cartésien, elle y a été introduite. »

25 « C'est bien connu » pontifieront même les cuistres comme Macherey.

« La philosophie de Spinoza est l'objectivation de la philosophie cartésienne, dans la forme de la vérité absolue. La pensée simple de l'idéalisme spinoziste est : ce qui est vrai n'est purement simplement que la substance unique, dont les attributs sont le penser et l'étendue (nature) ; c'est seulement cette unité absolue qui est effective, qui est la réalité effective, - c'est seulement elle qui est Dieu. C'est, comme chez Descartes, l'unité du penser et de l'être, ou ce qui contient en soi-même le concept de son existence.

La substance, l'idée de Descartes a bien l'Être même dans son concept , mais c'est seulement l'être en tant qu'être abstrait ; ce n'est pas l'être en tant qu'être réel ou en tant qu'étendue, mais des corporétés, autre chose que la substance , non pas un mode de cette substance. De même le moi, ce qui pense, est pour soi aussi une essence indépendante. Cette indépendance des deux extrêmes se supprime dans le spinozisme, où ils deviennent des moments de l'unique essence absolue. - Ce qui importe dans cette expression, nous le voyons, c'est de saisir l'être comme l'unité d'opposés. L'intérêt principal est de ne pas laisser échapper l'opposition ; elle ne doit plus être mise à l'écart, - la médiation, la résolution de l'opposition, voilà la chose principale. L'opposition n'est pas posée dans l'abstraction du fini et de l'infini, de la limite et de l'illimité, elle est penser et étendue. Nous ne disons pas "être" ; car il est une abstraction qui est seulement dans le penser. Le penser est retour en soi, égalité simple avec soi-même ; mais c'est là l'être en général, - montrer leur unité n'est donc pas difficile. L'être, considéré de façon plus déterminée, est étendue. »²⁶

NB : bref rappel pour les néophytes du contexte hegelien : le lecteur attentif et scrupuleux de Descartes qu'était Hegel (à l'instar de Spinoza, Kant, Marx ou ... Heidegger) était bien informé du fait que la question inaugurale de la philosophie²⁷ prend précisément sa forme moderne avec Descartes pour qui il n'y a *que* de la *Pensée* et de l'*Étendue* ; et de cet autre fait que tout le problème du système de Descartes²⁸ et de penser le *rapport déterminant* de cette étendue (ou *substance*) à « *sa* » pensée (c'est la question du dualisme). De plus, dans l'ontologie de Descartes il n'y a pas de notion d'Espace et Temps, le Temps lui-même n'étant que de l'*étendue* il n'est connu et pensé (notamment d'un point de vue physico-mathématique) que comme « *durée* ». La détermination -autrement dit la question corollaire de la Liberté comme « exercice libre de la volonté »- du sujet « conscient de soi » (que Descartes est le premier à poser explicitement) affronte donc ce « dualisme ontologique ». Le problème que résout Spinoza c'est donc celui de l'*hétéronomie* du penser et de l'étendue (« l'Esprit » et « la Nature »). Hétéronomie qui est la *forme de nécessité* dictée à Descartes par sa conception univoque de la détermination. Ce qui amène d'ailleurs Descartes à poser, pour « sauver » l'infinitude de la bonté du démiurge (à l'égard de sa création homogène), et dans toutes ses déterminations, la thèse que l'erreur humaine est logiquement imposée par la nécessité de la liberté, préservée par Dieu -en sa créature- par l'erreur humaine, autrement dit la liberté... de se tromper.

26 Hegel, Leçons sur l'Histoire de la Philosophie, Tome 6, La philosophie moderne. P.1450-1451

27 rappelée par Engels aux camarades militants : « La grande question fondamentale de toute philosophie, et spécialement de la philosophie moderne, est celle du rapport de la pensée à l'être. »

28 Réputé s'appuyer sur la preuve « en raison » de l'existence de Dieu en tant que démiurge de l'Être.

Une liberté qui ne peut manquer elle-même à son être authentiquement libre, dans toutes les déterminations susceptibles d'affecter « l'exercice libre de la volonté » humaine. Ce que Descartes désignait comme le « libre arbitre » associé à la faculté *innée* de « distinguer le vrai du faux ».

Bien sur, on trouvera encore aujourd'hui des « *exégètes* » comme BHL, Fisbach, Lordon, etc. pour nous resservir « à nouveaux frais » la soupe froide d'Althusser sur cette généalogie Spinoziste de Marx, mais même en suivant leur raisonnement il faudrait plutôt reconnaître ici (comme le fait Hegel) l'idéologie cartésienne dont les occurrences sont innombrables dans les écrits de Marx et dont Spinoza ne faisait pas mystère, sans parler évidemment de Hegel ... Comme le fait observer Hegel en réalité il y a beaucoup plus de « Dieu » chez Spinoza que chez Descartes puisque chez Spinoza « Dieu est partout » !

Au passage, on observe là un véritable tour de joueur de bonneteau conceptuel de la part d'Althusser (et Cie.) puisqu'il évacue le point essentiel de l'apport de Spinoza : *la détermination comme négation*. Chose qui n'a évidemment pas échappé à Hegel qui en fera un point clef de « l'histoire de la dialectique », et qu'il souligne ici dans sa défense de Spinoza contre les accusations *d'athéisme* :

« La substance absolue de Spinoza n'est rien de fini, elle n'est pas monde naturel. Cette pensée, cette intuition est le fondement dernier, l'identité de l'étendue et de la pensée. Nous avons devant nous deux déterminations, l'universel, l'étant-en-soi-et-pour-soi, et en second lieu la détermination du particulier et du singulier, l'individualité. Or il n'est pas difficile de montrer que le particulier, que le singulier est quelque chose d'essentiellement borné, que son concept dépend essentiellement d'autre chose, qu'il est dépendant et n'a pas d'existence véritable pour lui-même, donc qu'il n'est pas véritablement réel [effectif]. Relativement au déterminé, Spinoza a donc posé la thèse : ***Omnis determinatio est negatio*** ; seul est donc véritablement réel [effectif] le non-particularisé, l'universel, il est seul substantiel. L'âme, l'esprit est une chose singulière, et comme tel il est borné ; ce qui fait qu'il est une chose singulière est une négation, il n'a donc pas de véritable réalité effective. C'est en effet l'unité simple du penser auprès de soi-même que Spinoza énonce comme étant la substance absolue.

Telle est dans l'ensemble l'idée spinoziste. »²⁹

(voir l'intégralité du passage sur « *l'acosmisme* » dans le texte en annexe).

Hegel observe que l'autonomie de la liberté (obérée par l'hétéronomie dualiste entre Nature et Esprit) est restituée par l'innovation « logique »³⁰ de Spinoza *posant le déterminé comme négation* et par conséquent le « réel/effectif » (qui ne peut être le non-être) comme nécessairement le non-déterminé : *l'universel*.

Hegel conclue ainsi :

« Si l'on commence de philosopher, il faut donc se baigner dans cet éther de la substance unique, dans laquelle tout ce qu'on a tenu pour vrai est englouti. C'est à cette négation de tout particulier que doit arriver tout philosophe ; c'est la libération de l'esprit et sa base absolue ».³¹

29 Hegel, Leçons sur l'Histoire de la Philosophie, Tome 6, La philosophie moderne. P.1450-1451

30 Parfaitement homogène, comme on peut s'en douter, à la logique de Hegel

31 *ibid*

On est déjà (très) loin de la simple « intellection des déterminations » et du Spinozisme de bazar (au grand supermarché du « développement personnel »). C'est pourquoi [Bernard Bourgeois ironisait](#) en faisant allusion au fait que, pour Hegel, Spinoza était un « commencement »³². Pour donner un exemple assez manifeste de ce « commencement » j'invite le lecteur à s'intéresser au commentaires que Jean fait sur Plekhanov dans ses livres et (brièvement) dans [sa conférence filmée](#). Autre exemple cocasse : l'usage fait par tous nos spinozistes en peau de lapin de la notion (typiquement cartésienne) de « *conatus* » qui est explicitement reprise par Spinoza de Descartes et de sa « mécanique » (théorie des chocs) où le *conatus* n'est rien d'autre que le terme latin que Descartes utilise pour désigner non moins explicitement : la *force... d'inertie* ! Qu'à cela ne tienne... dûment « déconstruit »³³ par Althusser, son Spinoza n'a sans doute rien compris à Descartes qui lui-même n'a probablement rien compris aux sciences et aux mathématiques, et en définitive tout le petit monde althusserien y perd son latin... Une dérélition à laquelle seuls échapperont les chanceux qui auront bénéficié de la transmission des maîtres encore attentifs à leur besogne de *savants*, et de ces savoirs *effectifs* que Jean Salem transmettait d'autant mieux que les mots pour les dire clairement lui venaient aisément sur ces choses et ces idées qu'il concevait distinctement.

Althusser et ses « pairs »

Il y a une chanson du regretté Bobby Lapointe qui me faisait irrésistiblement penser à la « tribu » althussérienne : « [Mon père et ses verres](#) ». Une réjouissante ritournelle qui me revient comme en écho au jeu de mot de Lacan sur « *les non-dupes errent* » et qui en suscite un autre sur les noms des *pairs*. Parmi ceux-là, un des plus bruyants sinon des plus crédibles et surtout un des plus indéfectiblement « fidèles » fut et demeure BHL, comme ce dernier se plaît à le proclamer, notamment sur son site internet où à propos de son « Maître » Althusser, Maître Béchamelle nous livre une des ces oraisons pleines de retenue modeste et de discernement profond qui ont fait sa réputation :

« Ses deux livres alors publiés, Pour Marx et Lire le Capital, étaient nimbés d'un halo dont je ne crois pas qu'il y eût, alors, aucun autre exemple. Leur radicalité, sans doute... Et, il faut bien le dire, un style étincelant » explique l'essayiste. N'est-il pas paradoxal que celui qui fit partie de l'équipée anticommuniste des « nouveaux philosophes » se reconnaisse une telle « dette » à l'endroit de l'auteur de Lénine et la philosophie ?

« Avec le recul, répond BHL, il m'arrive de penser que le marxisme n'était que par accident l'objet de son enseignement. La question du marxisme évaporée, il m'a laissé deux ou trois intuitions fortes. L'antihistoricisme, si utile quand il s'agit de récuser les prétentions à avoir toujours raison de l'Histoire avec un grand H. L'antiorganicisme aussi, c'est-à-dire le refus de toutes les conceptions de la société vue comme une sorte de corps humain et régie par les mêmes lois que lui. Ou encore l'antinaturalisme, le refus de cette autre vieille idée, dont se nourrissent encore tous les fascismes ... » Quant à l'image finale d'Althusser, celle du philosophe assassinant sa femme au cours d'une nuit dostoïevskienne, elle ne cesse de hanter son ancien disciple. « Une nuit dont il nous a lui-même donné le récit dans ses mémoires L'avenir dure longtemps. Un livre unique en son genre, un monument de pure littérature... »³⁴

32 Voir : [ce passage de l'intervention filmée de Bernard Bourgeois](#).

33 Aujourd'hui on préférera sans doute dire « destitué »

34 BHL : Le Figaro : interview du 18/12/2008.

Avec sa lucidité coutumière (et un peu de « recul ») cet autre géant de la pensée critique française sut donc rendre à Althusser l'hommage juste et raisonné de ses « pairs ». Hommage d'un « pair » donc à un de ses « pères » et revendication d'héritage dont BHL se juge redevable car, comme il le pointe lui-même sur son site internet :

« On lira aussi le dernier livre de Bernard-Henri Lévy³⁵, intitulé *[De la Guerre en philosophie](#)* : Bernard-Henri Lévy y affirme comme jamais, et tout au long de ce court texte, sa fidélité au Maître de la rue d'Ulm. »

Quel plus bel hommage dialectique (malgré lui) pouvait-on attendre de ce Samson de la pensée capillaire, quelle plus décisive validation empirique aurait-il pu apporter à ceux qui avec et comme Jean Salem demeurent réfractaires aux vertus du botulisme théorique en philosophie.

Viktor Yugov

35 sans doute en hommage à son alter ego Alain Delon, BHL parle assez volontiers de lui-même à la troisième personne.

Annexes

Michel I. Makarius
(1974)

Maître de conférences en histoire de l'art contemporain,
Université Paris I-Panthéon Sorbonne

“ la non-réponse d’Althusser ”

Un document produit en version numérique par Jean-Marie Tremblay, bénévole,
professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi

Courriel: jmt_sociologue@videotron.ca

Site web: <http://pages.infinet.net/sociojmt>

Dans le cadre de la collection: "Les classiques des sciences sociales"

Site web: http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html

Une collection développée en collaboration avec la Bibliothèque
Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi

Site web: <http://bibliotheque.uqac.quebec.ca/index.htm>

Cette édition électronique a été réalisée par Jean-Marie Tremblay, bénévole, professeur
de sociologie au Cégep de Chicoutimi à partir de :

Michel I. Makarius (1974)
maître de conférences en histoire de l'art contemporain,
Université Paris I-Panthéon Sorbonne,

“ La non-réponse d’Althusser ”

Table des matières

[Introduction](#)

[Lire Althusser](#)

[Contre l'homme](#)

[La métaphysique de l'histoire](#)

[Le marxisme réifié](#)

Annexe : [Extraits de l'article de John Lewis](#)

Introduction

Limiter le marxisme à la doctrine de la lutte des classes, c'est le tronquer, le déformer, le réduire à ce qui est acceptable pour la bourgeoisie.

Lénine

Malgré son titre, *Réponse à John Lewis*, le livre d'Althusser ne répond pas à John Lewis. Pour s'en convaincre il suffit de se reporter à l'article en question publié par *Marxism today* (janvier et février 1972, nos 1 et 2) par le philosophe anglais. On verra qu'il est loin de correspondre à l'image que veut bien nous en donner Althusser. Dans cet article Lewis retrace l'influence de Hegel sur Marx, rappelle l'existence des *Grundrisse* (« toute discussion sur le marxisme qui ne tient pas compte des *Grundrisse* est condamnée à l'avance »), expose largement le point de vue althussérien. Au long de son écrit, Lewis confronte son interprétation de la doctrine marxiste - textes à l'appui - avec celle d'Althusser. Davantage une confrontation qu'une analyse, l'ensemble de l'article demeure assez superficiel ; le ton de la polémique reste sobre : point de développements articulés sur des prémisses comme le suggère Althusser, mais un exposé discursif. Aussi lorsqu'Althusser en extrapole quelques « thèses » pour ensuite les combattre, il *déplace* arbitrairement la problématique originelle de Lewis. Du même coup il ne lui *répond pas, ou répond à côté*, en porte à faux.

Lire Althusser

Ayant réduit le texte de Lewis, Althusser énonce ses propres thèses qu'il fait passer pour celles du marxisme-léninisme. Il explicite et « laisse au lecteur le soin de comparer ». Ramenée à quelques formules lapidaires, la position de Lewis est alors combattue sur des mots. Ainsi la thèse : c'est *l'homme qui fait l'histoire* est fautive, « bourgeoise ». Pour la réfuter, Althusser s'en prend très précisément au verbe faire : « qu'est-ce que peut bien vouloir dire le mot faire » se demande-t-il, pour ensuite comparer cet homme qui *fait* l'histoire avec le menuisier qui *fait* une table, et conclure qu'on ne peut faire l'histoire comme on fait une table. On peut se demander pourquoi Althusser effectue ce rapprochement puisque, comme il le dit lui-même, « quand un menuisier fait une table ça veut dire qu'il la fabrique », reconnaissant ainsi l'inadéquation de son exemple. C'est que, au moment même où il reconnaît une différence entre les deux verbes, il met un signe d'équivalence, faisant ainsi croire que la thèse *c'est l'homme qui fait l'histoire* veut dire en fait « l'homme fabrique l'histoire » (p. 20). Mais comme une table et l'histoire ne peuvent être mis sur le même plan sans choquer immédiatement, Althusser introduit une nuance et passe du verbe fabriquer au verbe créer pour aboutir à « l'homme créateur d'histoire ». Ramenant les deux termes « fabriquer » et « créer » au dénominateur commun *faire*, à fait dire à la thèse qu'il combat, l'inverse de ce qu'elle dit. Divinisant l'homme par glissements terminologiques, Althusser constate qu'« il fait *tout* » et se gausse de cet homme tout-puissant, ersatz de la philosophie bourgeoise, idéaliste et humaniste. En fait, Althusser masque par cette inversion le sens critique originaire de cette thèse, orientée contre la philosophie hégélienne, pour qui c'était justement l'Idée, l'Esprit absolu qui faisait l'histoire. L'homme est ici « de chair et de sang » en opposition avec l'esprit absolu, il est pris dans son moment d'universalité mais non comme abstraction pure : « Hegel fait de l'homme la *conscience de soi*, au lieu de faire de la conscience de soi, la *conscience de soi* de l'homme réel et par conséquent vivant dans un monde conditionné par lui » (Marx)³⁶. Par conséquent, l'affirmation *l'homme fait l'histoire*, se situe tout d'abord dans le cadre du renversement de l'idéalisme hégélien qui, comme on le verra, se perpétue chez Althusser même. Comme le rappelle John Lewis « l'humanisme et la croyance en l'homme n'ont jamais été pour Marx une théorie de l'homme abstrait, alors que pour Althusser toute la question est là. Mais c'est Marx lui-même, dans ses premiers écrits, ces passages précis qu'Althusser taxe d'idéalistes, qui parlant de l'homme abstrait, critique Feuerbach pour son erreur »³⁷. « Quant au menuisier on le connaît, mais *l'homme qui fait l'histoire qui est-ce ?* » continue de se demander Althusser qui répète « l'oubli » signalé par Marx dans sa troisième Thèse sur Feuerbach : « La doctrine matérialiste de la transformation des circonstances et de l'éducation oublie qu'il faut des hommes pour transformer les circonstances et que l'éducateur a lui-même besoin d'être éduqué ». Sans refaire la critique de la vacuité de la prétendue « coupure épistémologique » déjà largement établie, (Lefebvre, Semprun, Lewis, Schmidt, Mészáros), on comprend sous ce jour l'urgence pour Althusser d'excommunier les écrits *ante 45*.

Revenant plus loin dans son livre sur cette question de l'homme, Althusser rappelle la phrase de Marx dans le 18 *Brumaire* : « les hommes font leur propre histoire... » mais il croit pouvoir la désamorcer à son avantage parce que dix-sept ans plus tard, l'auteur du *Capital* ajoutera en préface que « la lutte des classes en France a créé des circonstances et des *rappports* qui ont permis à un personnage [Napoléon III] médiocre et grotesque de jouer le rôle de héros ». Althusser

36 Marx, *La Sainte famille*, Éditions Sociales, page 227.

37 « Humanism, and faith in man, was never for Marx the theory of « abstract » man, though that is Althusser's whole point. But it was Marx himself in his earlier writings, those very writings, which Althusser characterises as idealist, as treating man as an abstraction, who criticises Feuerbach for this error... »

considère cette précision tard venue comme un désaveu ou « une prudence » par rapport au texte original. C'est assez dire qu'Althusser lit « individu » là où il y a écrit « homme » et « sujet », là où il y a écrit « personnage ».

Contre l'homme

À l'homme, Althusser oppose *les masses* et au *faire l'histoire*, la lutte des classes : « Plus question de "l'homme". On le sait. Mais dans "La lutte des classes et le moteur de l'histoire", plus question de "faire" l'histoire. Plus question de "faire", c'est-à-dire, plus question de la question du *sujet* de l'histoire : qu'est-ce qui fait l'histoire ? » (p. 28). On serait bien en peine de trouver le mot moteur dans le *Manifeste* comme Althusser le laisse entendre³⁸. Même si nous reprenions à notre compte l'idée selon laquelle « la lutte des classes est le moteur de l'histoire », cela n'enlève rien au fait que ce sont les hommes qui font l'histoire ; ne serait-ce que parce que les classes sont composées d'hommes, évidence que la trouvaille althusserienne des *masses* évacue³⁹. Les deux propositions ne sont pas antinomiques mais complémentaires : lorsque les hommes font l'histoire, la forme de cet acte est celle de la lutte des classes ; cet aspect antagonique est celui fondamental, déterminant, le véritable enjeu, le lieu du mouvement. L'image du moteur n'est là que pour indiquer le dynamisme contenu dans la lutte ; en aucun cas ce moteur ne peut remplacer le sujet, celui-ci fut-il la « masse ».

Certes Althusser voit bien le danger de ces objections. Aussi croit-il pouvoir les devancer en revenant dans un écrit ultérieur (inclus dans sa Réponse) sur le sujet agissant. « Pour mon compte, je dirais : les hommes (pluriel) concrets sont nécessairement sujets (pluriel) *dans* l'histoire car ils agissent *dans* l'histoire en tant que sujets (pluriel). Mais il n'y a pas de Sujet (singulier) *de* l'histoire. Et j'irai plus loin : « les hommes » ne sont pas « les sujets » de l'histoire ». (p. 70).

Que le lecteur ne se laisse pas abuser. De ces distinctions, Althusser ne retiendra comme hommes viables que « les agents des différentes pratiques sociales du procès historique de production et de reproduction » (p. 70). Plus simplement, cela veut dire qu'il reconnaît au menuisier sa qualité d'homme, chose que nous savions déjà. Mais fort de cette nuance qu'il croit être l'identification du sujet par le matérialisme historique, il s'en prend au sujet sous son acception philosophique qu'il considère comme un résidu dépassé de l'idéologie bourgeoise. Cependant, par l'usage de cette image du moteur - apparemment fort matérialiste - le discours althusserien bascule dans la métaphysique. L'homme se retrouve transcendé par le Moteur d'une histoire qu'il ne fait pas -, et l'histoire, par la magie de l'auto-mouvement, se déroule selon un cheminement prescrit à l'avance. La définition althusserienne de l'histoire comme un « immense système *naturel-humain* » dans lequel se développe la lutte des classes, reproduit, sous une terminologie mécaniste, la téléologie hégélienne du concept se déployant selon le parcours et les limites de sa phénoménologie. Aussi, elle n'échappe pas à la critique de Marx qui, à propos de l'idéalisme hégélien et de ses représentants (Bauer et Cie), montrait comment « l'histoire devient [donc] comme la vérité, une personne particulière, un sujet métaphysique auquel les individus humains réels servent de simples supports » et reprochait à cette vérité d'être « un automate qui se prouve

38 C'est Lénine qui, après avoir affirmé que « les hommes sont les artisans de leur propre histoire », utilise cette métaphore dans un but purement explicatif. (Lénine, *Karl Marx*, Éditions de Pékin p. 20).

39 L'utilisation du terme de masse justifie éventuellement la stratégie électorale de l'union populaire qui abandonne le point de vue de classe et mise sur les alliances des couches moyennes.

lui-même. L'homme n'a qu'à le suivre »⁴⁰. « Mais pour Marx », rappelle très justement Lewis « le capitalisme qui s'effondre ne se transforme pas automatiquement en socialisme ».

La métaphysique de l'histoire

Le partage de l'homme en nombre « singulier » et « pluriel » qui aboutit au rejet du premier et à la reconnaissance de l'autre, procède de la scission entre matérialisme historique et matérialisme dialectique (p. 70). Il est particulièrement instructif de voir comment Althusser retourne à cette distinction qui le rattache à la vision naturaliste et stalinienne du marxisme. Car si cette double dénomination peut, à la limite, être une façon globale de désigner la doctrine marxiste dans un souci « pédagogique », cela ne peut se faire qu'en considérant les termes *historique* et *dialectique* dans leur étroite unité. « Le matérialisme historique étend les principes du matérialisme dialectique à l'étude de la vie sociale » dit encore Staline⁴¹, même si cette assertion est grosse d'ambiguïté. Althusser va plus loin : le premier est science, le second philosophie, dit-il, faisant ainsi écho à ses propres tentatives de trancher l'œuvre de Marx en ces deux parties hétérogènes.

Le rejet du matérialisme dialectique par le moyen terme *philosophie* sur lequel Althusser greffe toute une aura poussiéreuse et réactionnaire est en fait, celui de la dialectique *tout court*. En scindant le marxisme en matérialisme dialectique et matérialisme historique, Althusser supprime de l'histoire la dialectique. Ce qui était en germe dans le discours théorique stalinien nous est maintenant pleinement révélé : « Hypostasiée en vision du monde, la dialectique se réduit à un catalogue continuellement réadapté à la situation politique, à des principes s'adaptant, comme des écorces vides et des schémas vierges, aux contenus » dit fort bien Schmidt⁴². L'attaque menée contre le sujet est *la* même que celle contre la dialectique, il s'agit de la même médaille. En définissant l'histoire comme « un processus sans sujet » l'auteur de *Pour Marx* ne fait que très exactement la naturaliser, c'est-à-dire la figer en un « système *naturel humain* ».

Métaphysique quant à son fond, la théorie althusserienne se retrouve partiellement chez Hegel dans la mesure où ce dernier est l'héritier de toute la tradition philosophique idéaliste. Ceci ne signifie pas que Althusser soit « hégélien » au sens où on l'entend aujourd'hui. Au contraire, ne se maintenant unilatéralement que « d'un seul côté du système hégélien » (Marx), il en refuse le dépassement, récusant les concepts, toujours opératoires, d'aliénation et de négation de la négation. Nous avons vu comment Althusser rejette la thèse de l'irruption de l'homme concret sur la scène de l'histoire, axe qui permet le renversement de l'idéalisme hégélien. Du même coup il se retrouve enfermé dans le cercle ancien de la métaphysique. Le sujet ayant été neutralisé, le pouvoir transcendant de l'histoire - malgré un arsenal linguistique matérialiste - demeure toujours intact. La réduction de l'homme concret au simple niveau économique répond symétriquement à l'amplification de l'homme abstrait au simple niveau philosophique. Dans cet ordre inchangé, la métaphysique se double ici d'économisme ; telle est la vérité du pseudo-couple économisme/humanisme inventé par Althusser.

40 Marx, *La Sainte Famille*, Éditions Sociales, p. 101.

41 Staline, *Les questions du léninisme*, Éditions de Moscou, p. 557, 1947.

42 Alfred Schmidt, *Il concetto di natura in Marx*; traduction italienne, Ed. Laterza, p. 184. Voir aussi sa critique d'Althusser dans *Der strukturalistische Angriff auf die Geschichte*, (Ed. Suburkamp 1969) et *Geschichte und Struktur*, (Ed. Karl Hauser, 1971).

Le marxisme réifié

Le problème déterminant et concret de l'intervention active du sujet sur *l'ensemble* de son histoire, posé par Lewis, se voit donc résolument escamoté. « Althusser ne croit pas à un changement basé sur le développement de la conscience politique du prolétariat ; il substitue à cette approche essentiellement hégélienne, le positivisme de la construction d'une structure théorique fondée sur l'observation scientifique des faits économiques « recul » qu'il reconnaît comme « étant à deux doigts du positivisme »⁴³. (Inutile de dire qu'ici, l'approche hégélienne est prise sous son aspect positif)⁴⁴.

Le sujet est cette pièce maîtresse qu'il faut à tout prix réduire si l'on veut conserver l'histoire comme un tout-déjà-donné immobilisé par un devenir intégré à l'avance. On voit ici à quel point cette conception de l'histoire s'accorde parfaitement avec l'idéologie *du statu quo*. Lorsqu'il refuse le sujet parce qu'il est ce qui s'oppose au système, sa négation et par là, son devenir, Althusser succombe devant l'image technocratique de la société parfaitement huilée. Les failles, la lutte des classes, la revendication de liberté, l'art, le discours critique, toutes les tentatives pour briser cette machine sont par avance digérés. « La puissance révolutionnaire des masses n'est puissante qu'en fonction de la lutte des classes » (p. 30) écrit Althusser, sans se rendre compte que sa vision purement mécaniste ne peut aboutir qu'à de telles tautologies. On comprend maintenant le pourquoi de toute cette phraséologie sur *la philosophie en dernière instance lutte des classes dans la théorie, sur la pratique théorique, sur la production de concept et la production artistique* reprise par tous les suivants de l'althussérisme. Sous le couvert d'une terminologie marxiste de peu de frais, ils récupèrent et réintègrent, par un moyen terme économique, dans la merveilleuse machine de l'histoire tout ce qui risque d'être sa négation, tout ce qui peut ressembler à une revendication de liberté portant en elle l'affirmation du sujet. Certes Althusser reconnaît bien le menuisier comme « agent-sujet », mais c'est en tant que fabricant de table, comme spécialiste d'un secteur de la production. Or celui-ci n'est sujet que lorsqu'il arrête son travail pour en dénoncer l'exploitation et l'aliénation, et s'affirme dans la négation de sa négation ; et lorsqu'il fabrique une table il est encore sujet car il peut cesser son travail. « L'homme ne connaît que ce qui est, non ce qu'il fait » dit encore Althusser (p. 35). Dans ce monde positif *le faire* contient le danger d'un moment négatif ; mais même cette connaissance « porte la marque de l'homme ». Comment s'en sortir, se demande Althusser avec son immanquable rigueur. Et de proposer en note (p. 38, bas) de changer la phrase « on ne connaît que ce qui est » par « n'est connu que ce qui est »

Un déterminisme absolu est invoqué pour recouvrir l'argumentation d'un semblant de scientificité et d'objectivité. S'alignant sur un matérialisme peu nuancé, Althusser reprend la vieille querelle contre le fibre arbitre, sans voir que le matérialisme n'est véritablement dialectique que lorsqu'il permet d'espérer une société libérée à partir du déterminisme présent. A force de refuser le concept de négation, il se trouve incapable de le concevoir « comme équilibre instable entre deux forces dont l'une tend à se maintenir et l'autre à changer le réel, et ces forces sont en dernière analyse des forces sociales en lutte dans une histoire qu'elles sont en train de faire »⁴⁵. Dans ces

43 « Althusser does not believe in evolutionary change based on the development of proletarian political consciousness ; for this essentially hegelian approach he substitutes the positivism of building a theoretical structure based on the scientific observation of economic facts, a "retreat" which he admits comes "within a handsbreath of positivism".

44 Dans ce fatalisme économique aucune place ne revient au rôle du parti. Cela peut surprendre lorsqu'on connaît les options politiques d'Althusser. Cependant en ne débouchant sur aucune pratique précise, ses éventuels « écarts » théoriques restent purement spéculatifs, et sont, par conséquent, parfaitement tolérés (voire souhaités).

45 O. Revault d'Allonnes, « La création artistique et les promesses de la liberté » in *Raison présente*, 1972, no 24

conditions Althusser ne risque pas de connaître ce qui *n'est pas ou pas immédiatement*. Soit en d'autres termes, l'envers de l'idéologie, ce pourquoi elle existe, car ce qu'elle cache est encore une fois ce qui lui dit *non*, sa *négation*. À quelle classe sert une telle connaissance, incapable de déceler ce qui dans le réel n'est pas immédiatement donné, ce qui ne s'y oppose pas, ce qui n'est pas susceptible de le transformer - ici, maintenant - si ce n'est à celle qui a besoin de connaître ce qui est, pour le maintenir tel quel. Sur quoi débouche pratiquement cette vision de l'histoire comme processus sans sujet et système tout-déjà-donné, si ce n'est devant l'abdication de toute initiative et prise de conscience, devant l'immobilisme, complice de l'état de fait. Quelle pratique révolutionnaire - fût-elle transposée momentanément sur le terrain théorique - justifie le terrorisme du verbe et de l'argumentation ? Par rapport à quelle actualité peut-on considérer le livre d'Althusser, qui sacrifie si volontiers aux mythes de la société capitaliste réifiée, comme « un événement politique majeur » (E. Terray).

Car enfin, n'est-ce pas le capital qui dans cette société parle de « miracle » économique, escamote toute trace de travail humain dans la marchandise, dépersonnalise la cité, chosifie le corps, glorifie la technique, mythifie la science. Qui camoufle la classe ouvrière derrière le voile réconciliateur de la consommation, de l'information truquée, de la fausse culture, de l'éducation-pour-tous. Qui encore, instrumentalise l'étudiant, l'artiste, l'intellectuel, pervertissant toute opposition réelle en « folie » ou « délinquance » ; bref, qui s'en prend toujours à l'homme dans son identité, en tant que sujet pour en faire un objet. De quel côté se range Althusser lorsqu'il déclare : « il faut se débarrasser du fétichisme de l'homme » dans cette société qui fétichise son contraire - la marchandise.

À quoi sert ce pseudo-marxisme refait à l'image de la société qu'il prétend combattre ?

p. 69. Pour être précis, disons que l'auteur oppose au déterminisme la création artistique ; cette dernière est cependant entendue ici comme affirmation (et promesse) de la liberté.

ANNEXE

Nous soumettons ici quelques extraits de l'article de John Lewis

« Nor when we turn back to the *Manuscripts* do we find the "high-water mark of Hegelianism", the "idealism" from which Marx is supposed to free himself, the "total return to Hegel", which Althusser sees there in which "the whole of nature is derived from logical abstraction". On the contrary, we find the theory of man creating his world himself through his labour, which Marx accepts from Hegel and maintains through all his latter work, but treats materialistically as meaning that all history is man's self creation. »

« We find here in the *Manuscripts*, rather than in the *German Ideology*, in the essay entitled "Critique of the Hegelian Dialectic as a whole, which Althusser appears never to have read, Marx fundamental criticism of Hegel. »

« It is remarkable that Althusser should turn a black eye on the concept of alienation in the *German Ideology* work, for it is an essential part of the whole of Marx's argument here.. »

« One cannot turn any work of Marx without entering immediatly into the human problem. in 1843, we find him proclaiming "the doctrine that man is the supreme being for man... therefore with the categorical imperative to overthrow all those conditions in which man is an abased, abandoned, contemptible being" ».

« At the right time, if *we come to understand*, we can and must *pass beyond*, supersede, transcend, the capitalist economy and establish a socialist one, in which the production and distribution of goods is carried out in terms of reason and human needs, and no longer under the alienation and obstructive laws of the commodity market. But all this appears to Althusser pure Hegelianism, and he will have none of it. »

« Althusser's substitution of the system for praxis, leads to the disappearance of the creative man of history, and the arrival of "a knowledge" reserved for the elite, completely separated from the masses by the "break" between involvement and conscious search for a way forward on the one hand, and the level of detached system of organised abstraction on the other. »

« Therefore Althusser, rejecting Marx's philosophical approach, and accepting scientific objectivity as his method, analyses and describes the pre-existing structure of capitalism and its economic transformation. Man as active subject goes, and we return to a pre-marxist form of materialism and the corresponding theoretical model or conceptual reproduction of the world... »

« The parallel with the schoolmen of the Middle-Ages cannot be avoided. Every purely conceptual system, though once it is accepted is going to rule the facts and dedicate our actions, can never reach the certainty of unquestionable unanimity. »

***Contradiction entre
la base de la production bourgeoise
(valeur et mesure)
et son développement. Machines, etc.***

« Grundrisse » Extrait

L'échange de travail vivant contre du travail objectivé, c.-à-d. la position du travail social sous la forme de *contradiction* entre *capital et travail salarié* – est le dernier développement du rapport de valeur et de la production reposant sur la valeur.

Sa présupposition est - et demeure - : la masse de temps de travail immédiat, le quantum de travail employé comme facteur décisif de la production de la richesse. Cependant, à mesure que se développe la grande industrie, la création de la richesse effective dépend moins du temps de travail et du quantum de travail employé que de la puissance des agents mis en mouvement au cours du temps de travail, laquelle à son tour – leur puissance efficace – n'a elle-même aucun rapport avec le temps de travail immédiatement dépensé pour les produire, mais dépend bien plutôt de l'état général de la science et du progrès de la technologie, autrement dit de l'application de cette science à la production. (Le développement de cette science, en particulier la science naturelle, et toutes les autres avec, est lui-même à son tour lié au développement de la production matérielle.) L'agriculture, par exemple, devient simplement l'application de la science au métabolisme matériel, à sa régulation au meilleur profit de l'ensemble du corps social.

La richesse effective se manifeste plutôt – et c'est ce que dévoile la grande industrie – dans l'extraordinaire disproportion entre le temps de travail employé et son produit, tout comme dans la discordance qualitative entre un travail réduit à une pure abstraction et le pouvoir du processus de production qu'il contrôle. Ce n'est plus tant le travail qui apparaît comme inclus dans le processus de production, mais l'homme plutôt qui se comporte en surveillant et en régulateur du processus de production. (Ce qui vaut pour les machines vaut de même pour la combinaison des activités humaines et le développement du rapport social.) Le travailleur n'incorpore plus une chose naturelle modifiée [*Naturgegenstand*] comme médiation entre l'objet [*Objekt*] et lui-même; il s'incorpore plutôt lui-même dans le processus de la nature, transformé en processus industriel, en tant que détermination entre lui-même et la nature inorganique, qu'ainsi il maîtrise. Il fait un pas du côté du processus de production au lieu d'être son acteur principal. Dans cette transformation, il n'est ni le travail humain qu'il dirige et exécute lui-même, ni le temps pendant lequel il travaille, mais plutôt l'appropriation de sa propre force productive générale, sa compréhension de la nature et sa maîtrise sur elle en raison de sa présence en tant que corps social - il est, en un mot, le développement de l'individu social qui apparaît comme pierre angulaire de la production et de la richesse.

Le vol du temps de travail d'autrui, sur lequel repose la richesse actuelle, apparaît comme une base fondamentale misérable comparée à celle, nouvellement développée, qui a été créée par la grande industrie elle-même. Dès lors que le travail sous sa forme immédiate a cessé d'être la grande source de la richesse, le temps de travail cesse et doit nécessairement cesser d'être sa mesure et, par suite, la valeur d'échange d'être la mesure de la valeur d'usage. Le surtravail de la masse a cessé d'être la condition du développement de la richesse générale, de même que le non-travail de quelques-uns a cessé d'être la condition du développement des puissances universelles du cerveau humain. Cela signifie l'écroulement de la production reposant sur la valeur d'échange, et le processus de production matériel immédiat perd lui-même la forme de la pénurie et de la contradiction. C'est le libre développement des individualités, où l'on ne réduit donc pas le temps de travail nécessaire pour poser du surtravail, mais où l'on réduit le travail nécessaire de la société jusqu'à un minimum, à quoi correspond la formation artistique, scientifique, etc., des individus grâce au temps libéré et aux moyens créés pour eux tous.

Le capital est lui-même la contradiction en tant que processus, en ce qu'il s'efforce de réduire le temps de travail à un minimum, tandis que d'un autre côté il pose le temps de travail comme seule mesure et source de la richesse. C'est pourquoi il diminue le temps de travail sous la forme du travail nécessaire pour l'augmenter sous la forme du travail superflu ; et pose donc dans une mesure croissante le travail superflu comme condition – question de vie ou de mort – pour le travail nécessaire.

D'un côté donc, il donne vie à toutes les puissances de la science et de la nature comme à celles de la combinaison sociale et du commerce social pour rendre la création de richesse indépendante (relativement) du temps de travail qui y est employé. De l'autre côté, il veut mesurer au temps de travail ces gigantesques forces sociales ainsi créées, et les emprisonner dans les limites qui sont requises pour conserver comme valeur la valeur déjà créée. Les forces productives et les relations sociales – les unes et les autres étant deux côtés différents du développement de l'individu social – n'apparaissent au capital que comme les moyens, et ne sont pour lui que des moyens de produire à partir de la base fondamentale bornée qui est la sienne. Mais en fait elles sont les conditions matérielles pour faire sauter cette base.

« Une nation est véritablement riche, lorsque la journée de travail y est plutôt de 6 que de 12 heures. La richesse n'est pas la maîtrise du temps de surtravail » (la richesse réelle), « mais plutôt, le temps disponible en dehors de ce qui est nécessaire à la production directe, pour chaque individu comme pour la société tout entière. » (La source et le remède etc. 1821, p. 6.)

La nature ne construit ni machines, ni locomotives, ni chemins de fer, ni télégraphes électriques, ni métiers à filer automatiques, etc. Ce sont là des produits de l'industrie humaine : du matériau naturel, transformé en organes de la volonté humaine sur la nature ou de son activation dans la nature. Ce sont des organes du cerveau humain créés par la main de l'homme : de la force de savoir objectivée. Le développement du capital fixe indique jusqu'à quel degré le savoir social général, la

connaissance, est devenue force productive immédiate, et par suite, jusqu'à quel point les conditions du processus vital de la société sont elles-mêmes passées sous le contrôle de l'intellect général, et sont réorganisées conformément à lui. Jusqu'à quel degré les forces productives sociales sont produites, non seulement sous la forme du savoir, mais comme organes immédiats de la pratique sociale ; du processus réel de la vie.

Karl Marx, Manuscrits de 1857-1858 (« Grundrisse »)

Les Éditions sociales, Paris, 2011, p. 660-662

Traduction de Jean-Pierre Lefebvre (modifiée)

En bleu j'ai ajouté les passages caviardés dans la restitution sur mediapart, et que j'ai traduits de la version anglaise (faute d'être germanophone)

Charles Wentworth Dilke : *La Source et le Remède des Difficultés de la Nation, déduites des Principes de l'Économie Politique, dans une lettre à Lord John Russell.*

« Cette brochure [pamphlet] à peine connue (environ 40 pages) ... contient une avancée importante sur Ricardo. Elle décrit crûment la plus-value ou « profit », comme l'appelle Ricardo (souvent aussi « surplus de production »), ou « intérêt », comme la désigne l'auteur de la brochure - en tant que « sur-travail », le travail que le travailleur effectue gratis, le travail qu'il effectue au-delà de la quantité de travail par laquelle la valeur de sa force de travail est remplacée, c.à.d. *par lequel il produit l'équivalent de son salaire*. De même qu'il était important de réduire la valeur de la main-d'œuvre, il était tout aussi important [de présenter] la plus-value, qui se manifeste dans le surplus de production, comme de la main-d'œuvre excédentaire. C'était, en fait, déjà mentionné par Adam Smith et ça constitue l'un des principaux éléments de l'argumentation de Ricardo. Mais il ne l'a nulle-part exprimé clairement ni noté sous une forme explicite. Considérant que la seule préoccupation de Ricardo et autres est de comprendre les conditions de la production capitaliste, et de les présenter comme les formes absolues de la production, le pamphlet et les autres brochures de ce genre ... éclairent les mystères de la production capitaliste par ce qui à été mis en lumière afin de la combattre du point de vue du prolétariat industriel ».

Marx : *Théories sur la plus-value [Volume IV du Capital]*